

Enthält:

13. Jahrgang 1921/22 Nr. 1, 2, 5, 8, 12
14. " 1922/23 " 5, 11
15. " 1923/24 " 4
16. " 1924/25 " 12

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 1 April 1921

# Ernst Michel / Zum „Kulturproblem" der katholischen Kirche

## Eine einleitende Betrachtung

Aus dem Gefühl tiefer menschlicher Verbundenheit mit dieser Zeit, ihren seelischen und vor allem religiösen Nöten, suchen Katholiken hier das persönliche Wort, um vom Wesen und Leben der Kirche, von der Art katholischer Weltanschauung, von den möglichen Richtungen katholischer Lebensgestaltung, als von Gegenwartskräften zu Menschen dieser Zeit zu sprechen. Als Katholiken tun sie es auf die Gefahr hin, mißverstanden und zum Ärgernis zu werden. Denn das katholische Paradox, daß geistige Freiheit und Persönlichkeit nur auf der Grundlage einer unbedingten Hingabe an die Kirche gedeihen können, muß dem modernen Menschen eine widersinnige Anmaßung erscheinen, dem auch Gemeinschaft nicht anders, denn von Gnaden des „Ich" oder „Wir" besteht, auf keinen Fall jedoch um den Preis der integralen Persönlichkeit. Indem aber der Katholik den Glauben als die einzige Pforte ins innere Sein der Kirche weiß, den Glauben, der weder ein Erzeugnis des Menschengeistes noch der Seele ist: gibt er selbst die Möglichkeit der letzten, zentralen Verständigung mit Außenstehenden preis. Und läßt, dem Zug des Herzens folgend, doch nicht ab, der Verständigung den Weg zu ebnen, soweit es ihm, dem Menschen, gegeben ist.

Schwer liegt auf den religiösen Geistern aller Lager heute das „Problem" der Kirche. Im Hinblick auf die katholische Kirche wird es vor allem als „Kulturproblem" gesehen, da man sich in nichtkatholischen Kreisen abgewöhnt hat, angesichts der Kulturmacht der Kirche in der Vergangenheit und ihrer logisch durchgebildeten Institution in der Gegewart über ihrer kulturell-erzieherischen Bedeutung ein religiöses Eigenleben anzuerkennen, das Erneuerungsquell des

religiösen Lebens überhaupt werden könne. So müssen hier in der Auffassung der Kirche als eines Kulturproblems die schwersten Mißverständnisse sich eingenistet haben, die es vor allem zu beseitigen gilt.

I

Der Nichtkatholik, der sich dem „Kulturproblem" der katholischen Kirche zuwendet, bringt gemeiniglich eine Auffassung ihres Wesens mit, die ihn das eigentliche Kulturproblem nicht sehen läßt. Entweder erscheint ihm die Kirche als Religionsgesellschaft, als ein soziales Gebilde neben anderen, aus gemeinsamem Glauben entstanden und durch Blutzufuhr aus zahlreichen Religionen und Kulten*, auch durch die Gunst des Geschichtsablaufs zu einer weltbeherrschenden religiösen Institution ausgestaltet. Also bedeute die Kirche die entwicklungsgeschichtliche Überführung des Christentums aus seiner dem Irdischen entrückten Innerlichkeit, aus dem „pneumatischen Chaos" in die wohl kulturell fruchtbare, aber völlig unevangelische politische und soziale Organisationsform. Oder der Außenstehende entnimmt den Schlüssel zur Kirche der germanischen Körperschaftslehre, entdeckt ihren Ursprung in einer organischen Gemeinschaft, mystisch geeint in einem religiösen Lebensgefühl oder einer Gemeinschaftsseele; dieses Gemeinschaftswesen habe sich, gemäß der inkarnierten Idee, zur Universalkirche entfaltet und seine schöpferischen Kräfte in Dogmen, Sakramenten, Mythos und Kult, und niederwärts in Sitte, Recht und politischen Formen ausgestaltet. Beiden Auffassungen ist gemeinsam, daß sie das Wesen der Kirche in ihre kulturschöpferische Kraft verlegen, in ihr besonderes Ethos. Daß dieses Ethos vor den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Aufgaben der Neuzeit versagte, daß der lebendige Strom religiösen Bildens und Gestaltens einer rückschauenden Konservierung und Inventarisierung religiösen Gehaltes gewichen ist, wird als Erstarrungssymptom des inneren Lebensprinzips der Kirche gedeutet. Es bleibe ein weitläufiges, straff organisiertes Gefüge, das rein zivilisatorisch zur geistigen Disziplinierung der Massen eine zeitgeschichtliche Bedeutung behalte. Dostojewskis Gestalt des „Großinquisitors" wird als Sinnbild dieses endgültigen Schicksals der Kirche berufen.

Wenn Nichtkatholiken eine Erneuerung der Kirche für möglich halten, dann gemeinhin in der Voraussetzung, daß die Kirche der Gegenwart in das Verjüngungsbad ihrer kulturschöpferischen Epochen zurücktauchen oder in der Wiedervereinigung mit den abgelösten christlichen Bekenntnissen zum gemeinsamem Boden des früheren Christentums zurückfinden müsse.

Zwar wird hier die Kirche prinzipiell anerkannt, aber die Vorbehalte, unter denen dies geschieht, machen deutlich, daß diese Auffassung von der Kirche nicht auf realer Verbindung mit ihr ruht, sondern von einer „Idee" der Kirche ausgeht, die über die wirkliche Kirche als Hülle geworfen wird; oder aber, die moderne Sehnsucht nach einer objektiv

* Heiler: „Katholizismus ist Synkretismus"!

bindenden Gemeinschaft gibt sich kraft eines Willensentschlusses einen romantischen Abschluß. Beide Male ist „Gemeinschaft" Postulat oder Funktion des religiösen Bewußtseins, das zur Objektivation drängt und sich diese aus den Gestaltenwandlungen der wirklichen Kirche erwählt. Damit aber bleibt „Kirche" in der Immanenz des Menschengeistes verhaftet. So müssen diese Einstellungen am Zentrum vorbeitreffen.

2

Nach katholischer Auffassung kommt dem „Religiösen" der höchste Eigenwert zu; Religion als Mittel zur Förderung ethischer und kultureller Werte aufgefaßt (Vollendung des Menschen oder der Menschheit), verfälscht ihr Wesen. Religion ist dem Katholiken: das Leben in der Verbindung mit Gott, der absoluten Wahrheit und Wirklichkeit; ihr Ziel ist die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott. Nicht daß der Mensch sich vollende, sondern daß Gott erkannt, geliebt und verehrt wird, ist Inhalt der Religion. Katholisch ist die Auffassung, daß nicht das christliche Ethos — sei es des Einzelnen oder einer Gemeinschaft —, sondern das christliche Dogma, die nur im Glauben sich erschließende und mitteilende göttliche Offenbarungswahrheit, das Schöpferische ist. Der Glaube ist das Neue des Christentums; er ist keine Fähigkeit oder Wesensbestimmung des Menschen an sich, sondern eine übernatürliche, durch Gnadenerweis ermöglichte Einstellung des Menschen zur göttlichen Offenbarungswirklichkeit — erstmals durch Christus kraft seiner Göttlichkeit verwirklicht.

Den Katholiken aber kennzeichnet dies: sein Glaube gilt unmittelbar der Kirche; denn ihr Wesen ist Wahrheit und Wirklichkeit übernatürlicher göttlicher Offenbarung in der irdischen Natur — wie Jesus Christus. Die Menschwerdung Gottes ist in Jesus Christus nicht abgeschlossen, sondern sie wird durch die dritte Person der Trinität, durch den Heiligen Geist, in der sichtbaren Gestalt der Gemeinschaft, in der Kirche fortgesetzt. Die Kontinuität der übernatürlichen Offenbarung Gottes, die Überführung (und fortlaufende Entfaltung) der Heilsgeschichte aus der sichtbaren Individualgestalt des Gottmenschen Jesus Christus in die sichtbare Gemeinschaftsgestalt der Kirche des Heiligen Geistes ist nur in der katholischen Kirche anerkannt. Wie der Mensch seiner Wesensbestimmung nach nicht nur Persönlichkeit, sondern ebenso ursprünglich auch Gemeinschaftswesen ist*, so mußte das Erlösungswerk am Menschen durch Gottes Menschwerdung auch der zweiten Bestimmung des Menschen, seinem sozialen Wesen genügen: die absolute Persönlichkeit Jesus Christus wandelte sich in die den Heiligen Geist der Wahrheit verkörpernde sichtbare Gemeinschaft der Kirche. Damit aber ist Jesus Christus weder historisch festgelegt, noch religiös als gegenwärtige Wirklichkeit ausgeschaltet: im Sakrament der Eucharistie und im Mysterium des Meßopfers ist die sichtbare Gestalt gegeben, in der der individuelle Gottmensch Christus in der

* Bekanntlich ordnet der Protestantismus im Religiösen diese zweite Wesensbestimmung der ersten unter: Nächstenliebe sei ein Mittel der Selbstheiligung des Menschen.

Irdischkeit wirksam bleibt, mystisch geeint mit der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche. In dem Glauben an die Kontinuität und Einmaligkeit der Heilsgeschichte muß der Katholik jeden Versuch, auf das Urchristentum zurückzugehen und bei Christus und den Evangelien als objektiven Gegebenheiten stehenzubleiben, als religiösen Subjektivismus und als Abfall vom Geiste des Christentums — mit seiner Unterordnung des persönlichen Ethos unter das objektiv gegebene Absolute — ansehen.

Die Kirche als sakramentale Gemeinschaft, als mystisches Korpus Christi, lebt ihr Leben, der menschlichen Einwirkung völlig entzogen, kraft göttlicher Wesenheit*. Dieses Leben zu schauen und an ihm teilzunehmen, ist nur im Glauben möglich. Im Glauben — als dem Vorgang der Einverleibung der Glieder in ihre mystische Persönlichkeit — entfaltet die Kirche ihren Sinn als absolutes religiöses „Urphänomen" im Element der Menschheitsgeschichte. Die Kirche ist und wird zugleich („geprägte Form, die lebend sich entwickelt"): das ist das Geheimnis ihres Schöpfertums, das sie kraft ihrer Göttlichkeit hat. Im Bereich des inneren Seins der Kirche gibt es kein „Kulturproblem", gibt es nur im Hinblick auf ihre Glieder eine Glaubensbewegung: als das stetige nie ruhende Hineinwachsen des Menschen in die sakramentale Gemeinschaft. Deren eigentliches Leben aber ist zweckbefreite, ganz in sich bewegte Gottgemeinschaft: vom Menschen her Anbetung, von Gott her Offenbarung und Gnade.

## 3

Die Kirche als sakramentale Gemeinschaft hat, wie festgestellt wurde, mit den Bereichen menschlichen Wirkens und Kulturschaffens direkt nichts zu tun. Da aber Religion als höchstes Leben des Gläubigen sich im ganzen Menschen auswirkt, da Gottes schöpferisches Wirken, in der Gemeinschaft mit ihm, die menschlichen Seelenkräfte erfaßt und belebt, da hinwiederum der gläubige Mensch mit allen seinen Kräften, im Denken, Wollen und Fühlen in der Kirche und durch sie in Gott gebunden ist: so erweist sich Religion als die lebensgestaltende Macht schlechthin auch im irdischen Tun des gläubigen Menschen. Ihre schöpferischen Kräfte strahlen über den inneren Bezirk der mensch-göttlichen Lebensgemeinschaft hinaus in die mensch-menschlichen und menschdinglichen Beziehungen und Bereiche. Hier setzt die Wirkung der Religion, also auch der Kirche als Kulturmacht ein. Art und Form dieser Auswirkung ist wesentlich mitbestimmt durch die natürlichen Gegebenheiten der zeitlichen Wirklichkeit: katholisches Christentum kennt keinen Normaltyp Mensch, keine politische, wirtschaftliche, rechtliche, kulturelle Idealform wie die philosophischen Weltanschauungen; katholische Religion bildet vielmehr das natürliche gegebene Leben des Menschen in seinen

* Die beste und tiefste Darstellung des Wesens der Kirche ist Möhlers „Einheit in der Kirche" (Tübingen, 1826); von protestantischer Seite kommt einzig Rudolf Sohms tiefgründiges Werk „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians" (Duncker und Humblot, 1918) in Betracht.

*Besonderungen*, sofern diese nicht widernatürlich sind, in der Richtung ihrer Vollendung im Göttlich-Ebenbildlichen weiter*. Grundsatz der Kirche ist: „die Gnade ersetzt nicht die Natur, sondern setzt sie fort“. In der Auswirkung ihres religiösen Lebens in den menschlich-dinglichen Bereichen, im Kultürlichen ist die Kirche nie unfehlbar und absolut, sondern kreatürlich, in das Werden und Vergehen alles Irdischen verflochten. Sobald sie ihr Gesicht der Menschheit zukehrt und, kraft ihrer religiös-ethisch-pädagogischen Mission, in Wechselwirkung mit der Menschheit und ihrem Kulturleben Formen, Gebilde, Organisationen schafft, kommt ihr nur eine von den anderen Autoritäten *graduell* verschiedene Autorität zu, in ihrer wechselnden Stärke abhängig von der geistigen Kraft des Glaubenslebens ihrer Glieder.

4

Das Phänomen der mittelalterlichen christlichen Kultur verführt gar leicht dazu, an ihm die Kirche der Gegenwart zu messen und ihr die damaligen Kulturaufgaben heute von neuem zu stellen. Das ist falsch. Denn einmal ist die Kirche als religiöse, als sakramentale Gemeinschaft ihrem Wesen nach gar nicht auf Kulturschaffen eingestellt; und zweitens ist die Lagerung der zu lösenden Fragen, die menschliche Seelenstruktur und die soziale Beschaffenheit der Gesellschaft heute eine andere, so daß sich auch für die Kirche, im Hinblick auf diese konkreten Verhältnisse, ein grundlegend neues Verhältnis ergibt. Katholische Religion *west* nicht im religiösen Ethos des Menschen, so daß sie ihr *Leben* gerade darin hätte, daß die Welt im Zeichen der religiösen Idee zerschlagen und neugeschaffen werde. Das ist Protestantismus. Das Prinzip des Katholizismus ist die objektive Gottgemeinschaft, die sich sekundär und medial durch den Menschen auch in das irdische Geschehen hinein auswirkt: im Sinne einer *Erfüllung* der gegebenen, ehrfürchtig respektierten Natur. Es kann nicht scharf genug betont werden, daß der Katholik es nie primär mit Ideen oder Postulaten zu tun hat, sondern mit zwei objektiven Wirklichkeiten: mit Natur und Übernatur; daß die Spannung seines Lebens nicht auf dem Kampf zwischen „Geist“ (als Sein-Sollendes) und „Natur“ (als Seiendes) beruht — jenen

* Das trifft auch zu für das heute viel umstrittene „Gesetz der Form“: es gibt kein klassisches katholisches Formprinzip in Erkenntnis, Kult und Kunst als *artlich absolut*. Solche Festlegungen sind ästhetisch und philosophisch einer Kulturepoche entnommen, lassen sich aber nicht aus dem Kerne des Katholizismus entwickeln. Wir greifen als Beispiel die scholastische Philosophie heraus. Als Versuch, die Glaubenswahrheit von der Vernunft her zu erhellen, ist die Scholastik durchaus zeitlich bedingt; ihre Stärke liegt nicht in ihrem Eigenwert, sondern in der Anwendung, die sie durch schöpferische Denker wie Thomas von Aquin fand. Der Katholik muß sich nicht auf sie verpflichten. Schon in Newman bekannte sich der moderne Geistestyp zur platonisch-intuitiven philosophischen Einstellung, die heute besonders durch Max Scheler neubegründet und weitergeführt wird. Es scheint, daß auch der Gewinn der Einsteinschen Relativitätstheorie in der Überwindung sowohl Kants wie der scholastischen Methode und in der Verfestigung der platonisch-intuitiven Tendenzen liegt. Die wegsichere Führung des großen Aquinaten wird jedoch auch in Zukunft nicht entbehrt werden können.

hoffnungslosen Kampf, der in Titanismus oder Resignation endet; die Spannung im Leben des Katholiken entsteht vielmehr in der Wechselwirkung zwischen seiner Seele und der sich ihr im Glauben erschließenden und zuströmenden absoluten Wirklichkeit „Gott"; im Ringen um die stärkere, vollkommenere Teilnahme an dieser Wirklichkeit: um die große Kommunion. Von hier aus niederwärts geht es ihm nicht um die „Vergeistigung" der Natur, sondern um ihre Erfüllung durch Einbezug in die Sphäre des Übernatürlichen, um ihre Vollendung in der Verbindung mit ihrer schöpferischen Urquelle. Dem Katholiken ist die abstrakte Geistigkeit so fremd wie ihr Gegenteil die Naturvergötterung.

Von der Kirche zu erwarten, daß sie neue Gemeinschaften schaffe, daß sie sich zu bestimmten politischen Formen bekenne, daß sie sich dem Pazifismus oder Sozialismus anschließe usw., zeugt von einer Verkennung ihres Wesens. Heute ist es vielmehr der Kirche aufgegeben, sich von der Festlegung auf bestimmte politische oder kulturelle Forderungen zu befreien und in diesen Zeitläuften des chaotischen Brodelns sich von aller Vermischung mit zeitlichen Gebilden freizuhalten, um desto reiner ihre Gegenwartsaufgabe erfüllen zu können: nämlich, der Welt zugewandt, die natürliche Ordnung des Lebens zu schirmen, die Wesensnatur des Menschen nicht im Kampf zwischen Individualismus und Sozialismus zerfallen zu lassen, und die hypertrophen Wucherungen der Gesellschaft rücksichtslos zu bekämpfen, innerhalb der Christenheit aber der Erneuerung des Glaubenslebens den Weg zu bereiten. Vom Standpunkt der katholischen Kirche sind alle natürlichen Formen und Gebilde zu bejahen, sofern sie nicht die Wesensnatur des Menschen in irgendeinem Bereiche, sei es seinem Persönlichkeitswert oder seiner Wesensbeziehung auf Gemeinschaft, verletzen und verneinen. Die katholische Kirche kennt keinen abstrakten Idealmenschen, keine abstrakte Gesellschaft, sondern den konkreten Menschen, die konkrete Gesellschaft einer Zeit. Sie weist alle Theorien, nach denen die Verhältnisse geformt werden sollen, als Vorstoß gegen die Vorsehung, die dem natürlichen Geschehen seinen Sinn gibt, ab. Internationalismus, Kommunismus, Individualismus, Sozialismus als Schemata zur Vergewaltigung der Wirklichkeit verwirft die Kirche, wie die Absolutsetzung der Nation oder irgendeines historischen Gebildes, einer Rechtsordnung usw. Ihre Position allem dem gegenüber ist die unfehlbare Einsicht in das Wesen des Menschen und ihr Besitz der göttlichen Offenbarungswahrheiten. Ihre Lehre vom Menschen ist urbildlich niedergelegt in der christlichen Korporationslehre: im Gedanken von der wechselseitigen realen Solidarität aller für alle, aller fürs Ganze, in Schuld und Verdienst und allen ihren Folgen, jedoch — das ist wesentlich — in der selbständigen Substantialität jeder Seele*. In diesem Urbild haben alle Formen des natürlichen Lebens ihren Sinn und ihr

* Vgl. hierzu besonders: Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Herder, Freiburg); ferner: Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Niemeyer, Halle).

Ziel. In Zeiten, da die Wirklichkeit von der christlichen Korporationsidee am stärksten abweicht, kann es einen christlichen Sozialismus geben, aber nicht im allgemeingültigen Sinne: die Kirche als sakramentale Gemeinschaft kennt ihn nicht. Sie ließ den Besitzkommunismus der ersten christlichen Gemeinden gelten, weil er, auf der Grundlage der Freiwilligkeit, die Persönlichkeit nicht aufhob; sie läßt den „Individualismus" gelten, wenn er die Solidarität nicht vernachlässigt. Solange die Nationen ihre irdische Mission nicht erfüllt haben, tritt die Kirche einer gewaltsamen Aufhebung dieser organischen Gebilde entgegen, sie hält sie aber nicht, wenn ihre Zeit zu Ende ist. Da es keine natürlichen organischen Gemeinschaften in der Gegenwart mehr gibt, wie es z. B. die ständischen Gemeinschaften des germanischen Mittelalters waren, und die Menschheit es nicht in ihrer Macht hat, sie zu schaffen — sie kann dazu nur den Weg bereiten —, so wird die Kirche in der Gegenwart zur „zeitlichen Ebenbildlichkeit" des Reiches Gottes die einzelnen Gegenwartsmenschen in der Vielfältigkeit der zeitlich ihnen innewohnenden Kräfte berufen, wird aber zugleich allen echten Keimen von Gemeinschaftsbildung ihren Schutz gewähren.

Heute besteht die Kulturmission der Kirche darin: daß als lebendiges Zeugnis des Wortes der glaubwürdige Mensch erscheine, in dem sich die geist-leibliche Kommunion in die Zeitlichkeit hinein ausdrückt. Das will heißen, daß die Kirche, mit dem Gesicht gegen die Menschheit, sich wieder rein der inneren Mission am Einzelnen zuwendet.

## 5

Die Aufgabe der Kirche für die Gegenwart läßt sich einmal dahin aussprechen: wie kann der einzelne neuzeitliche Katholik in seiner ganzen Zeitbestimmtheit rein religiös missioniert werden? Zur Lösung dieser Aufgabe gehört es z. B. wesentlich, den Katholiken nicht mehr mit gewichtiger Autorität auf die peripherischen, zeitlich bedingten Lebensformen der Kirche festzulegen, sondern ihn von ihrer oft drückenden Last zu befreien und dafür dem inneren Sein der Kirche zu gewinnen, von wo aus ihm auch diese bedingten Lebensformen als sinn- und bedeutungsvoll sich erweisen können.

Diese religiöse Mission wird zweitens sich auch auf die Außenstehenden erstrecken, auf den modernen Menschen in allen seinen seelischen Abstufungen und Differenzierungen, die heute wieder so vielfältig sind wie zur Zeit der sterbenden Antike. Ihm muß der Weg geebnet werden zum inneren Sein der Kirche. A und O der Außenmission der Kirche muß ihr religiöser Quellpunkt, ihr sakramentales Wesen sein, d. h. die Kirche muß in einer ganz ursprünglichen und innerlichen Weise, die ihres schöpferischen inneren Seins würdig ist, sprechen: also durch tief religiöse, ganz zentrale, gläubige Persönlichkeiten; nicht in erster Linie durch Theoretiker, Dogmatiker und Apologeten, sondern durch Priester und Laienapostel, die als glaubwürdige Menschen eine lebendige Apologie der Wahrheit der Kirche sind. Die Kirche muß, kraft ihrer Position in der gottgegebenen absoluten Wahrheit, sich frei machen von

einer gewissen verengernden Festlegung auf ihren Kulturbesitz, auf rechtliche Formen und Institutionen, auf die nicht verzichtet werden soll, die aber in ihrer Bedeutung als Gewirktes, als zeitbedingte Ausdrucks- und Gefühlsbereiche deutlich sich abheben müssen von dem unbedingt verpflichtenden Inhalt.

Im engsten Zusammenhang damit steht die Bewährung der geistigen Tatsache, daß die Wahrheit frei macht: und zwar nicht nur frei von den menschlichen Irrtümern und Täuschungen, sondern vor allem auch frei für die Wirklichkeiten und geistigen Inhalte, Forderungen und Nöte des neuzeitlichen Menschen. Echte Gottesliebe wirkt sich, wenn sie den Weg in die Menschenwelt nimmt, im Ethos aus als Ehrfurcht und Verständigungswille gegenüber dem Seelenleben aller Menschen, als jene Weite im Fühlen, Denken und Handeln, in die alles Echte, Wahre und Zulängliche der Lebensbereiche außerhalb der Kirche harmonisch eingehen als in ihre eigentliche Heimat. Unbedingtheit und strenge Bindung im Religiösen erzeugt erst jene echte Weltoffenheit eines Apostels Paulus, der den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude war. Diese Seite der Mission der Kirche in unserer Zeit hat in tief schürfender bedeutender Weise Friedrich Wilhelm Förster in seinem Buch „Autorität und Freiheit" herausgearbeitet.

Damit schrumpft das „Kulturproblem" der Kirche vor der religiösen Mission für die Gegenwart auf ein Minimum zusammen: die Kirche wird in der Erfassung ihrer Gegenwartsaufgaben zukünftig an den Fragen der Kultur und des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens nur insoweit aktiv teilnehmen, als sie die Irrwege kenntlich macht und Natur und Übernatur unerschütterlich in Reinheit bewahrt. Ihr kulturschöpferischer Einfluß auf die Welt wird ein indirekter sein, insofern sich die religiöse Erneuerung in ihren Gliedern auch als schöpferisches Ethos auswirkt und durch den aus der Fülle der Zeit in der sakramentalen übernatürlichen Gemeinschaft empfangenen Menschen in die Entfaltungssphäre der Kultur eintritt. Dostojewski hat zwar in seiner Vision des „Großinquisitors" eine Gefahr der neuzeitlichen katholischen Kirche nach ihrer politisch-institutionellen Seite hin richtig gesehen: daß sie, von dem Drange beherrscht, die Menschheit in toto zu erlösen, ihren religiösen Inhalt leicht allzu stark in den Dienst der Aufgabe stelle, die Beglückung der Massen auf dem Wege der organisatorischen und sozialen Verwaltung des religiösen Besitzes zu Ende zu führen. Aber Dostojewski ließ hier das innere Sein der Kirche außer acht, das solche Tendenzen in ihren peripherischen Bereichen immer wieder überwindet.

# Romano Guardini / Die Sendung der katholischen Jugend

I

Die neue Jugendbewegung ist vor allem aus zwei Antrieben hervorgegangen. Der erste ist ein neues Lebensgefühl, das sich in der mechanisch gewordenen Kultur des 19. Jahrhunderts nicht mehr zurechtfand und ein anderes Verhältnis zu Dingen und Menschen verlangte. Es warf den Bann der geprägten Formen ab und stellte sich wieder mit offener Seele den Wirklichkeiten selbst gegenüber. Sinnbild für diesen Ausbruch aus der erstarrten Kultur ins Werdende und Lebendige ist das Wandern geworden; äußerer Ausdruck für das innere Suchen nach einem neuen Dasein.

Das andere war die Spannung zwischen Jugend und Autorität. Früher hat jene geklagt, das Alter verstehe sie nicht und lasse ihr nicht genug Freiheit. Daraus wurde jetzt eine Absage: das Alter sei für sie nicht mehr maßgebend; die Jugend selbst nur könne sich Gesetz sein. Ja die Absage steigerte sich zur Kriegserklärung: in der Jugend allein liege, was Zukunft schafft. Das Jugendliche sei das allein Wertvolle, das „Alte" lebensfeindlich. Diese Gesinnung verdichtete sich in den Sätzen vom Hohen Meißner, welche die volle Eigenständigkeit der Jugend verkünden. Jegliche Gewalt (Autorität) wird abgelehnt. Die Jugend ist selbstherrlich in ihrem Gewissen; verpflichtet allein an die Forderungen ihres eigenen Wesens; gesandt und fähig, ihr Leben und dessen Ausdrucksformen selbst zu gestalten. Und sie ist überzeugt, die einzige Trägerin des kommenden besseren Menschentums zu sein.

Das alles ist schon oft und besser gesagt worden. Hier wurde es nur wiederholt, um die Grundlage für das Folgende zu gewinnen.

2

Diese ganze Bewegung tritt nun aus dem Alter des bloßen Werdens heraus. Sie umreißt sich schärfer; manches von ihr ist bereits Geschichte geworden. So darf man fragen: Was ist ihr Sinn?

Sie hat der Jugendlichkeit ihren Platz im Ganzen des Lebens erobert. Sie hat mit hinreißender Kraft dargetan, daß die Jugend nicht nur Vorbereitung für das spätere Alter ist, und nicht nur Gegenstand der Erziehung durch andere. Sie hat gezeigt, daß eine nur auf diesen beiden Sätzen ruhende Erziehung — neben aller guten Leistung — Möglichkeiten tiefster Bildung ungenutzt läßt, viel Unheil wirkt, viel kostbares Leben erdrückt.

Die Eigenbedeutung der Jugendlichkeit gegenüber der Reife und die Eigenständigkeit des jungen Menschen gegenüber den Gewalten ist nicht nur denkmäßig aufgezeigt, sondern auch in Werk und Tat erwiesen worden. Wer die Bewegung wirklich kennt, nicht nur aus ein paar überlegen aburteilenden Aufsätzen, die Menschen, die sie tragen,

ihre Werke und ihr Schrifttum, der weiß, welche an Lebenskräften überreiche Welt sie umschließt.

Seit einiger Zeit ist aber eine Wende eingetreten. Der erste prachtvolle Ansturm ist vorüber, der Durchbruch gelungen — nun zeigt sich immer tiefer gefühlte Ratlosigkeit. Die Jugend will Großes, vermag es aber nicht. Vielfach weiß sie gar nicht, was sie will. Bald verliert sie sich an diesen Führunganbietenden, bald an jenen. Sie versinkt in unendliches Reden darüber, was sie soll. Überall wird eingerissen, verneint, gefordert. Das Gefühl scheint sich auszubreiten: Wenn es einmal nichts mehr gibt, das man in Frage stellen könnte — was machen wir dann? Sind die letzten Forderungen der Unabhängigkeit ausgesprochen; hat äußerster Kommunismus alle Folgerungen gezogen; vollendete Naturbejahung jeden Trieb gelöst und jeden Willen des Körpers freigegeben; hat Verantwortungslosigkeit für ausgesprochene Gedanken sich alle Freiheiten genommen — was dann?

Das ist sehr einseitig gesprochen und tut vielen Unrecht. Aber, tausendfältig verschleiert und abgestuft, sieht es tatsächlich doch vielfach so aus.

Das ist aber das Bild eines Lebens, dem irgendwo ein Wesensstück fehlt. Es ist wie ein Gewächs, das erst kräftig aufschießt, dann plötzlich stockt, auswuchert, das innere Gleichgewicht und die Kraft zum Weiterbau verliert. Es fehlt ein Organ.

Was ist das?

Die neue Jugend hat die Frage der Jugendlichkeit: wie sie zum Lebensganzen und zur Autorität stehe, nicht gelöst, sondern durchgehauen. Sie hat an Stelle des Problems ein Schlagwort gesetzt. Für den ersten Ansturm hat das genügt. Jetzt aber sollte es ans Reifen und Bauen gehen, und da zeigt sich's, daß aus dieser Wurzel allein keine Kraft zum Reifen kommt, und daß es sich auf dieser Grundlage allein nicht bauen läßt.

## 3

Die Frage der Jugendlichkeit gegenüber dem Lebensganzen ist diese: Das Leben ist Einheit; jedes Stück in ihm Phase, d. h. es geht aus dem voraufgehenden hervor und mündet in das folgende ein. Mehr: wie es selbst das Ziel der vorausgehenden Zeit ist, so hat es seinerseits das Ziel in der nachkommenden, und der Sinn für alle Teile des Lebens liegt im Ganzen.

Das ist aber nur eine Seite des Problems. Jede Phase hat auch ihren Eigenwert und steht in sich. Denn in jeder ist das Leben als ein Ganzes enthalten, jede ist wirkliche in sich geschlossene Lebendigkeit — nur geht das Leben nicht ganz in ihr auf. Gewiß steht der volle Mensch erst im vollausgefalteten Lauf seines Daseins, vom Anfang bis ins Greisenalter; aber auf jeder Stufe dieses Aufstieges ist er ein ganzer Mensch. Diese eigentümliche Gegensätzlichkeit macht mit das Problem des Lebens aus: daß jede Phase auf das Ganze bezogen ist, und doch auch zugleich in sich steht; daß der volle Mensch sich nur im Gesamten des Lebens verwirklicht, aber doch jeder Augenblick einen ganzen und geschlossenen Menschen enthält.

Die Erziehung hat von dieser Gegensätzlichkeit meist nur eine Seite gesehen. Aber die neue Jugend ebenfalls, freilich die andere. Sie kennt nur ihre Eigenständigkeit und hat sie zur unbedingten gemacht. Sie hat die Werte, die ihr eigen sind: das Suchen und Werden, die schroffe Entscheidung, das Schaffen nur aus der Gegenwart, als die Lebenswerte schlechthin aufgestellt*. Nun ist die Jugend überlastet, weil eine Wichtigkeit auf ihr liegt, die nur das ganze Leben tragen kann. Andererseits die Gefahr, daß der aus solcher Jugendlichkeit Kommende sich zwingen muß, „jung" zu bleiben, will er nicht aus dem für ihn einzig wertvollen Lebensbereich herausfallen, und damit wird er von Jahr zu Jahr unnatürlicher.

4

Aber man könnte erwidern: Kann die Jugend, wenn sie älter wird, nicht durch allmählich sich häufende Erfahrung in jene Ganzheit des Lebens hineinwachsen? Das führt zur zweiten Frage, nach dem Verhältnis der Jugend zu den Gewalten. Auch hier finden wir eine Gegensätzlichkeit, ähnlich der vorhin erwogenen.

Der einzelne Mensch trägt innere, zur Auswirkung drängende Wesensnotwendigkeiten in sich; hat Kraft und Recht zu eigenem Urteil und eigenem Entschluß. Das begründet die Persönlichkeit in sich selbst.

Aber er steht auch in einem Gesamtgefüge ideeller und dinglicher Art. Vor allem ist er Geschöpf. Der ursächliche Punkt für sein Dasein liegt außer ihm. Er steht einem Wesen gegenüber, das absolut ist als Sein und Kraft, Wahrheit und Heiligkeit und von dem er in allem abhängt: Gott. Vor ihm ziemt dem Menschen Anbetung und lauterer Gehorsam. Nicht, weil Gottes Macht ihn äußerlich zwänge, sondern weil Gott die Wahrheit ist. Ferner ist der Mensch in ein Gefüge menschlicher Ursächlichkeiten und Abhängigkeiten eingeknüpft. Im Lebensganzen steht nicht nur Gleicher neben Gleichen; das ist eine Gesichtstäuschung revolutionärer Dogmatik. Ganz abgesehen davon, daß es eine Rangordnung der Geister gibt und sie wieder zu Ehren kommen muß, soll nicht alle Kultur in Pöbelhaftigkeit untergehen: der einzelne steht auch in einer Ordnung von Ursachen, Wirkungen und Abhängigkeiten. Daß z. B. der Mensch aus den Eltern hervorgeht, begründet ein Verhältnis der Ueber- und Unterordnung: Eltern und Kind. Ebenso das des Einzelnen zur Gemeinschaft, genauer: zur geformten rechtsgültigen Gemeinschaft, dem Staat.

Hier von unbeschränkter Eigenständigkeit reden zu wollen; diese Mächte zu übersehen, oder zu erklären, sie seien nicht sittlich verbindlich, ist ein Unrecht. Wer so spricht, dem fehlt, was in solchen Fragen erst zuständig macht: der Sinn für das Wirkliche und Wesenhafte. Es ist einfach so: das Verhältnis von Eltern und Kind, das von Staat und Einzelnem usw. bedeutet mehr als nur ein zeitweiliges oder dauerndes Stärkersein. In ihnen liegen menschlich-sittliche Urphänomene, die man wohl in einer kurzen Zeit des Rausches übersehen kann, nicht

* Vgl. des Verfassers Schrift: „Neue Jugend und katholischer Geist". Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1920. Seite 10 ff., 17 ff.

aber auf die Dauer, soll das Verhältnis zum Leben nicht schief werden. Vater und Mutter, die Urheber des kindlichen Seins, sind Vertreter des absoluten Seinsurhebers. Sie sind Autorität. Das Sittengesetz tritt grundlegenderweise nicht in begrifflich-abstrakter Form an den Menschen heran, sondern in konkreter Verkörperung, eingebettet in die Urformen menschlicher Seinsbeziehung, gebunden an lebendige persönliche Träger, d. h. als Autorität. Die Meißnersätze lehnen die Autorität ab. Sie ruhen auf Kant, der das Sittengesetz von aller Verkörperung in persönlichen Trägern loslöst, und es zu einem abstrakten Eigengesetz des Ich macht. Um das aber zu können, macht er das Ich selbst zu etwas Abstraktem, zum logischen „reinen Ich", zur „transzendentalen Apperzeption". Die ist aber ein Stubengebilde. Es gibt nur ein lebendiges Ich. Und das Sittengesetz tritt zunächst in konkret-lebendiger Weise an es heran. Einmal aus dem Gebot des Gewissens. Und dann aus der Autorität, wie sie vor allem in den menschlichen Grundbeziehungen angelegt ist. In die Urheber z. B. des menschlichen Daseins, die Eltern und ihr Verhältnis zum Kinde ist das Sittengebot urförmlich eingeschmolzen. Man redet so viel von der „wesenhaften Haltung", vom Erfassen eines Seinsbezirkes aus seinem Wesenskern heraus und aller Menschendinge aus dem Wesen des Menschlichen, d. h. leiblich-geistiger Einheit. Warum tut man so nicht auch hier? Dann würde sofort klar werden: die Urform der Sittlichkeit ist gerade die Anerkennung des Sittengebotes, insofern es in die Urformen menschlicher Seinsabhängigkeit eingebettet ist; in die durch Zeugen und Gebären, Ernähren und Schützen, Aufziehen und Wachsenmachen geschaffenen Verhältnisse*. Fühlt die Jugend, die doch überall dem Wirklichen gegenüberstehen will, nicht, wie gedankengrau und wesenlos das Gespinst der Kantischen Moral ist, und wie schief ihre eigene, von jener bestimmte Haltung?

Das Frageverhältnis dieser Sachlage aber ist ein ähnliches, wie es oben erörtert wurde. Wie jedes Stück des Lebens eigenständig ist, und sich doch zugleich in das Ganze einordnet, so auch hier: die Persönlichkeit steht in sich selbst, fügt sich aber zugleich in das Gesamte des Gemeinschaftswesens ein, und ordnet sich der vom Ganzen, aus den Urverhältnissen herübergreifenden Autorität unter.

Auch diese Frage hat die freideutsche Jugend nicht gelöst, sondern nur zerhauen, indem sie deren eine Seite einfach als nicht vorhanden erklärte. So fehlt in ihrem Lebensbestand die vom Ganzen und der Autorität herkommende Kraft, die integrierende Funktion des Lebens gegenüber der Differenzierung; das Durchgriffensein der drängenden Fülle durch Einheit und Klarheit schaffende Form. Die aber erst bildet Kultur.

* Das bringt deutlich zu Bewußtsein, wie halbfertig erst die junge Lebensanschauung ist. Von den Eltern, von der Autorität her, als zeugendes, schaffendes, reifen machendes Verhältnis, als Verantwortung und Hoheit hat sie es noch nie durchgedacht. Was heißt das: Vater sein? Bloß Erzeugen? Bloß Ernähren? Bloß älterer Kamerad sein? Und das Metaphysische darin, der Abglanz des Absoluten, „von dem alle Vaterschaft kommt"?

5

Man versteht, wie es so gekommen ist. Die Jugend hat einer Auffassung des Lebens gegenübergestanden, welche die Eigenwertigkeit der Jugend übersah, und in ihr nur die Vorstufe zur Reife erblickte. Und einer Auffassung der Autorität, welche die Eigenständigkeit der jungen Persönlichkeit nicht berücksichtigte, und die Erziehung auf bloßes Folgen, die jugendliche Tätigkeit auf bloßes Mit- und Nachmachen stellte. Diese Einseitigkeit hat die Jugend in die entgegengesetzte getrieben. Sie lehnte alles ab, was ihrem Streben oft so verständnislos gegenübergestanden hatte.

Nun aber rächt sich das Leben an ihr. Und diese Jugend wird, im tieferen Sinne, zugrunde gehen, wenn sie ihm nicht sein volles Recht gibt.

Die Eigenwertigkeit und Eigenständigkeit des jungen Lebens hat die bisherige Jugendbewegung dargetan. Das ist ihre Bedeutung. Jetzt aber tritt sie in einen geschichtlich bedeutungsvollen Augenblick. Etwas Neues ist nun zu leisten. Das bisher nur aufgerissene, aber nicht gelöste Problem muß zu Ende gedacht werden.

Das aber kann die freideutsche Jugend nicht. So empfängt die katholische das Problem aus deren Hand. Sie wird es lösen.

Warum sie? Weil allein katholischer Geist die Kraft dazu hat. Jetzt schlägt die Stunde seiner Rechtfertigung, auf die alle, die ihn im Herzen trugen, mit so langer, schmerzlicher Sehnsucht gewartet haben.

6

Katholische Art hat den Sinn für die Wirklichkeit. Sobald die nichtkatholische sich über die Gebundenheit durch die Tatsachen erhebt, verliert sie sich in abstrakten Gedankenbauten oder in fließenden Gefühlen. Der tiefe Realismus katholischer Art hingegen hat von jeher die Wirklichkeit in Fühlung behalten. Wenn der Katholik dem neu erwachenden Wirklichkeitssinn begegnet, wie er z. B. in der Philosophie und den neuen pädagogischen Strömungen hervortritt, so ist ihm zu Mute, als werde ihm eigentlich nur alter Besitz in neuer Gestalt geboten. Er hat nie anders gedacht, soweit er sich selbst treu geblieben ist. — Jenes „Es ist aber so", jenes Gefühl für den Stoß des Wirklichen ist in ihm stets lebendig gewesen. Und zwar auch für die verborgeneren Seiten der Wirklichkeit, für ihre tieferen Schichten und feineren Schwingungen. So hat er auch das Empfinden für die Wirklichkeit des ganzen Lebens. Als Jugend fühlt er sich die Wirklichkeit des Reifen gegenüberstehen. Ebenso vernimmt er, durch alle noch so laut geschrieenen Behauptungen hindurch, die Stimme der Autorität. Katholische Jugend mag ihr Eigenwesen noch so stark spüren; das Lebensganze, die Reife, die Autorität kann sie gar nicht wegleugnen, sowenig einer die Felswand bestreiten kann, an die er mit der Faust schlägt. Sie ist einfach da! Und das Wegleugnen ist, wenn

einmal die erste Flutwelle der Bewegung vorbei ist, nicht nur unredlich, sondern einfach komisch. Eine eigenartige, leise Skepsis lebt im katholischen Geiste gegenüber allen geistigen Überspannungen. Die ungeheuere Überweltlichkeit des Dogmas hat ihm seit langen Jahrhunderten einen weiten Abstand von den Dingen gegeben. Nun hat er etwas von der Art, wie ein sehr altes Herrschergeschlecht das Leben ansieht, wissend und gelassen. Von dieser Seelenstimmung lebt ein Hauch in jedem wirklich katholischen Menschen. Sie lächelt leise über die laute Art, welche Dinge wegbehaupten will, die doch nun einmal da sind! Und sittlich ausgedrückt ist ihre Haltung vor der Wirklichkeit Ehrfurcht — falls ihr nicht dies hohe Wort ein wenig zu anspruchsvoll vorkommt für etwas, das im Grunde doch selbstverständlich ist. Diese Gesinnung macht ihren Träger für einen Vorstoß, wie die freideutsche Jugend ihn durchgeführt hat, ungeeignet. Aber auf die Dauer liegt in ihr die größere Kraft, weil sie Wahrheit ist.

Eine andere Eigentümlichkeit katholischen Geistes ist die Weite seines Bewußtseins. Das ist eine Kulturtatsache, die in der grenzenlosen Veräußerlichung der vergangenen Zeit gar nicht gesehen wurde, und die jetzige revolutionäre Einseitigkeit sieht sie erst recht nicht. Der katholische Mensch — auch der einfache, der Bauer, der Handwerker, ja er oft in besonderem Maße — hat eine Weite des Bewußtseins, die andere nicht sehen, weil sie mit solchen Möglichkeiten gar nicht rechnen. Ihrem Träger selbst aber ist sie nicht bewußt, denn sie ist ihm selbstverständlich und ganz in lebendigen Bestand übergegangen. Die katholische Kirche mit ihrer sämtliche Bereiche des Lebens umspannenden Fülle zwingt den Gläubigen, alle Pole des Gegebenen in sich zu verwirklichen und aufrechtzuhalten. So trägt er die metaphysischen Gültigkeiten des Dogmas in sich, zugleich aber die ganz scharf gesehenen Tatsachen dieser Welt. Die Lehre von der Erlösung und Buße spricht ihm von einer unfaßbar großen Liebe Gottes, und diese schafft die Grundstimmung seiner Seelenhaltung; der Glaube an Gericht und Ewigkeit stellt aber dawider den furchtbaren Ernst der sittlichen Entscheidung für alle Ewigkeit. Sein Gemeinschaftsbewußtsein übergreift jede Schranke des Ortes, der Zeit und der metaphysischen Ordnungen, läßt wirklich alles allen gehören in einem Maße, das jeden Kommunismus beschämt, macht die Gemeinschaftseinheit vom Willen der Einzelnen ganz unabhängig; und doch weiß er, daß jede Seele nur einmal da ist; für jede ist Christus gestorben, nicht nur für die Gesamtheit, und für jede ist Gott ganz, für jede in eigener, neuer Weise „sein Gott". Katholisches Denken ist von der Idee der Ewigkeit und des Absoluten beherrscht, zugleich hat es ein Empfinden für das Geschichtliche, wie sonst keines. Denn die vergangenen Jahrtausende sind in unzähligen geltenden Einrichtungen lebendig, die zeitlich fernsten Persönlichkeiten stehen durch tausend Erinnerungen und Verknüpfungen im gegenwärtigen Leben, und wie seine Kirche rechnet der Katholik mit der ganzen Flucht der kommenden Zeiten. Er ist im tiefsten Grund Optimist, denn er glaubt an die Erlösbarkeit und Voll-

endbarkeit alles Seins durch Christi Gnade und den freien Willen. Aber diese Zuversicht hat einen tragischen Unterton durch die Einsicht in die Gewalt des Bösen, wie das Dogma von der Erbsünde sie ihm auftut. Er bejaht die Welt, und wenn unwissende Modephilosophen auch hundertmal das Gegenteil schreiben. Zuweilen ist's, als wisse nur der katholische Mensch so recht, wie köstlich das Leben ist; aber nur deshalb, weil in seinem Leben allein auch der freie Verzicht steht, und die evangelischen Räte ihm beständig von der Möglichkeit sprechen, alles zu verlassen um Gottes willen. Denn nur wer das Gut in freier Hand hält, es wägend, ob er es behalten oder weggeben soll, fühlt seine letzte Kostbarkeit. So könnte noch vieles gesagt werden. Diese Gegensätzlichkeiten bedeuten aber keinen Synkretismus, wie es heute üblich ist zu behaupten, sondern gewachsene Einheit. Der einfachste Bauer beweist das dem, der sehen will. Geistesmengerei ist dort, wo ein Jahrhundert liberaler Unfähigkeit zum „Ja" und „Nein" dem Menschen so alles Mark genommen hat, daß er nun bei Buddhisten und Negern, Chinesen und Indianern und demnächst auch beim Tier borgen geht. Nein, es ist die ungeheuere Fülle und Spannungsweite des Lebens selbst, die hier zum Maß und zum Inhalt menschlichen Bewußtseins geworden ist! Und zwar deshalb, weil hier durch zwei Jahrtausende hindurch der Mensch dem Sein gegenüber die allein „wesenhafte Haltung" eingenommen hat — trotz aller Enge, aller Einseitigkeiten und Mängel im einzelnen. Und was ihm das möglich macht, ja ihn fast dazu zwingt, ist die Tatsache der Kirche, die jedem, der sie einmal begriffen hat, zu immer gewaltigeren Maßen emporwächst. Katholisch sein heißt, das ganze Sein bejahen, in all seiner Kraft, Weite und Fülle; mit all seinen Gegensätzen, Spannungen, seinem Leiden und seiner Tragik. Der katholische Mensch ist der ganze Mensch. Er allein ist es! Der Mensch der schrankenlosen Positivität.

So ist katholische Jugend — soweit sie wirklich katholisch ist — aus ihrem Sein her in der Lage, von vornherein das Ganze des Lebens zu sehen und innere Beziehung zu ihm zu haben.

Endlich ein Drittes: Zu katholischem Geist gehört das Gefühl für das Maß: für das Verhältnis der Wirklichkeiten zueinander und zum Ganzen; für das Stehen des Einzelnen in einer allumfassenden Rangordnung, für all jene Probleme, die unter dem Gesichtspunkt der geistigen Oekonomie, des Primates gefaßt werden. Von jeher ist es seine Art gewesen, den Sinn des Teiles im Ganzen, die Bedeutung des einzelnen für das andere, das Rangverhältnis von Wert zu Wert, das Maßverhältnis von Seinsgröße zu Seinsgröße im Auge zu haben. Von jeher hat er es als Aufgabe empfunden, die Schichtungen von Höhe und Tiefe, die Wechselverhältnisse und organischen Beziehungen im Auge zu behalten, und die Aufgaben des rechten Sehens, des richtigen Einschätzens und sinngemäßen Verbindens waren von jeher die seinen, auch wenn sie ihm nicht als solche bewußt wurden. Und er allein kann sie lösen, weil nur er den vollen Sinn für die Wirklichkeit hat. Die Ehrfurcht vor ihr und zugleich die innere Unabhängigkeit,

und weil er durch eine jahrtausendalte Schule des geistigen „Herrschens", d. h. des Messens am Maßstab Gottes hindurchgegangen ist*.

7

So ist dies die Aufgabe der katholischen Jugend: Sie dankt der freideutschen, daß sie den Durchbruch gewonnen, Eigenwert und Eigenständigkeit der jungen Persönlichkeit erkannt und durchgesetzt hat — hoffentlich für immer. Aber nun steht jene am Ende. Sie kann noch vieles einzelne schaffen, eine Fülle von Einzelformen, Einsichten und wertvollen Kulturwerken hervorbringen. Aber Wesentliches hat sie nicht mehr viel zu sagen. Die freideutsche Jugend im allgemeinen sicher nicht. Wie weit einzelne Kreise, wie z. B. der Wendekreis und ähnlich gerichtete Tieferes hervorholen können, muß die Zukunft zeigen.

Die wesentliche Aufgabe, die jetzt zu lösen ist, heißt: Die Eigenwertigkeit der Jugend einzuordnen in die neugesehene Ganzheit des Lebens, und die Eigenständigkeit der jungen Persönlichkeit einzufügen in das Ganze der objektiven Gemeinschaftsordnung, besonders in das Verhältnis zur Autorität.

Die Jugend muß sich nicht nur als das in sich Ruhende, sondern auch als Phase im Lebensganzen sehen. Sie hat zu begreifen, daß sie noch halb in der Kindheit steht und des Alters als formender Macht bedarf, und wird lernen, sich dieser Wahrheit nicht zu schämen. Andererseits, daß sie werdende Reife ist, und daher verantwortlich, so zu leben, daß sie in die Reife hineinwachsen könne. So wird diese zum Ziel der Jugendlichkeit und nicht zum Schreckgespenst, und das Alter ist nicht mehr der Inbegriff der Lebensverneinung, sondern Helfer zur Form. Sie entdeckt wieder jenes Gut, das jede Revolution verleugnet, weil ihr die innere Stille und der Sinn für das fehlt, was über dem Augenblick steht: das ist die Weisheit. In der Weisheit des Alters strahlt das Ewige in die Zeit herein. Das erkennt die Jugend nun wieder und sucht es. Es geht ihr auf, daß zum Jungsein nicht nur das Wagen und Stürmen gehört, sondern auch Schweigen und Lauschen ... Was sind diese Worte doch alle so fern geworden, nicht wahr? Wie uraltes Sagen aus verschwundener Zeit tönen sie herüber. Fast unmeßbar lange Zeit liegt zwischen dem Damals und uns, die ganzen letzten zwanzig Jahre — oder sind's nur zehn? Denn wahrlich, diese Jahre haben eine Kluft gerissen, so tief, daß man sich kaum mehr hinübersteht!

* Es ist eine Meisterleistung des protestantischen Individualismus gewesen, daß er nicht nur selbst überzeugt war, er stelle die Religion und Seelenhaltung des wahrhaft adeligen und wertvollen Menschen dar, sondern auch weithin dem Katholiken dies Gefühl eingewirkt hat. Lange Zeit hindurch hat er es vermocht, vielen Katholiken über das innerste Bewußtsein ihres Wertes ein zweites, eine Art Pariagefühl zu legen. Die geschichtliche Voraussetzung dieser Vergewaltigung war der Individualismus als Sinn der herrschenden Kulturentwicklung. Jetzt bricht sie zusammen, und der katholische Mensch erwacht zum Bewußtsein dessen, was er stets war, was ihm aber durch einen geschichtlich bedingten Kulturzwang entwertet und aus dem Bewußtsein verdrängt worden ist. Ein Aufatmen geht durch die Welt. Sie ist wieder groß und frei!

Und ebenso erkennt die Jugend wieder den Sinn der Autorität: daß sie Gottes Hoheit unter den Menschen vertritt, vor der sich Ehrfurcht ziemt, das, was im Irdischen der Anbetung entspricht*. Erst vor der Autorität, deren Geltung „von Gottes Gnaden", nicht von menschlichen Zwecken oder Willenssetzungen herkommt, erwacht die reine Bejahung. So ist sie es, die das Absolute in den Charakter bringt, und damit den Adelskern des Menschlichen. Die Jugend erkennt, daß die Autorität dem jungen Menschen zur Freiheit hilft. Denn Freiheit heißt über sich hinauskommen. Das aber kann man nicht von sich selbst her. Es ist nicht wahr, daß man sich alles er-wachsen kann. Es ist nicht wahr, daß das ganze Werden der Persönlichkeit ein stetiges Hinaufwachsen ist, sondern — auch das gehört zum Urphänomen des Lebens — es fordert die gegenüberstehende Macht der hereinleuchtenden Weisheit, der hereingreifenden Form und zwar mit ursprünglicher, nicht erst von der Jugend zu begründender Macht; d. h. eben die Autorität. Alles, was Zucht heißt, das letzte feste Sich-in-eins-schließen, die eigentliche Vollendung der Persönlichkeitsform kommt nicht bloß von innen her zu stande, das ist ein Gesetz, gegen das sich aufzulehnen sinnlos ist. Das Menschendasein ist eine Spannungserscheinung, es steht auf dem Gegensatz von Lebensganzem und Einzelphase, von Einzelpersönlichkeit und übergreifender Autorität. Und nur innerhalb dieser Ordnung ist Vollendung möglich.

Das alles geht heute der katholischen Jugend auf. Sie begreift den Sinn des Lebensganzen und der Gewalten, und sich selbst in ihrem Verhältnis zu diesen Mächten.

Und nun sucht sie nach der inneren Haltung und den äußeren Formen, um diese Grunderfahrung im ganzen Leben zu verwirklichen.

Sie gewinnt ein neues Verhältnis zum Leben: eine ihres Eigenwertes bewußte, wahrhaft wertvolle Demut, die sich selbst in die Ganzheit dieses Lebens einfügt. Ein neues Verhältnis zum „Alter": sie sieht es mit anderen Augen, ehrt und sucht es; horcht auf seine Weisheit und kann sie um so tiefer in sich aufnehmen, weil sie sicher ist, darüber das Eigene nicht mehr zu verlieren.

Und ebenso ein neues Verhältnis zur Autorität. Sie lernt gehorchen, vielleicht sogar unbedingter, als je zuvor. Aber aus Einsicht in den Sinn der Gewalten. Sie verlangt selbst die Autorität, weil diese als schaffende Lebensmacht, als Hilfe zur Freiheit, Reife und Form erkannt ist. Und sie wird diesen Gehorsam zu leisten wissen, auch wenn manche Träger der Autorität selbst noch nichts von dem Geiste haben, mit dem sie selbst dies Verhältnis ansieht.

Freilich hat sie das Vertrauen, daß dann auch die Träger der Reife und Autorität selbst ihre Haltung entsprechend formen werden. Denn die durchgesprochene Frage hat auch eine andere Seite, vom Lebensganzen und den Gewalten her. Aber darüber zu reden ist hier nicht der Ort.

* Vgl. meinen Aufsatz: „Vom Sinn des Gehorchens" in den „Schildgenossen", Blätter der Großquickborner und Hochländer, Rothenfels, 1920, Heft 2.

So ist die Sendung der katholischen Jugend eine große: zu einer Arbeit der Formung, der Reifung und des Ausgleiches größter Art. Dabei wird sie vielleicht nach zwei Seiten hin zu kämpfen haben: So manche von draußen werden ihr vorwerfen, sie sei verältet und dienstbar geworden, weil sie die Weite ihres Blickes und die innere Struktur ihrer Haltung nicht begreifen. Und so mancher drinnen wird sie aufrührerisch schelten, weil er nicht sieht, um wieviel tiefer ihr Bild vom Leben und ihr Verhältnis zur Autorität ist, als das seine. Fast allzu große Forderungen werden an sie gestellt: zuversichtlich zu sein und besonnen zugleich, eigenständig und demütig, fest und ehrerbietig. Gebe Gott, daß ihr das Werk gelinge!

# Joseph Weiger
# Vom inneren Sein der Kirche

Die wissenschaftlichen Vertreter der katholischen Theologie streiten über kein wesentliches Merkmal im Kirchenbegriff; trotzdem hält es schwer, zum Wesen der Kirche vorzudringen. Die Idee der Kirche ist nicht einfach und von selbst einleuchtend, wie alle Ideen, die es nicht mit abgezogenen allgemeinen Begriffen, sondern mit organisiertem Leben zu tun haben. Damit nicht genug, hat die Kirche aus ihrem Schoß ein neues Leben geboren, das seinen Wert und Sinn aus ganz anderen Dimensionen herleitet als die geheimnisvolle Erscheinung des natürlichen Lebens. Die Trennung beider Lebensbegriffe ist logischen Sinnes, Natürliches und Übernatürliches, Menschliches und Göttliches, Freiheit und Vorbestimmtheit, geschichtliches Wirken und ewige Idee webt in der lebendigen, konkreten Erscheinung der katholischen Kirche ineinander und belastet sie für die herkömmlich gangbare mondäne Betrachtungsweise auf immer mit dem Stigma des Problematischen, in sich Fragwürdigen, nie ganz Gedeuteten und — nach der Lehre der Kirche — nie ganz Deutbaren.

Die Kirche ist ein Geheimnis; es ist das Erste und Letzte, was katholischer Glaubensgeist darüber zu sagen vermag, eine göttliche Setzung in der Geschichte, eine Offenbarung, in ihrer historischen Wurzel weit zurückreichend über die Tage der ersten Pfingsten. Das Wesen der Kirche gründet nicht in der erfahrbaren Konstanz der menschlichen Natur und ihrer religiösen Bedürfnisse, die im Elementaren durch alle Wandlungen des Geistigen vom Mythos bis zur mysterienauflösenden Geistesverfassung der Zivilisation die gleichen bleiben, Bedürfnisse, wie sie die klassische, durch kein Genie und kein Jahrhundert widerlegte kirchliche Glaubenslehre vom Menschen mit einzigartiger Instinktsicherheit gezeichnet und festgehalten hat. Der Wesenskern der Kirche liegt tiefer, unzugänglich allen zerstörenden Einbrüchen vom Menschentum und Menschenwesen her. Er ist überpersönlich und übergeschicht-

lich in einem von der Transzendenz der Ideen wesentlich verschiedenen Verstand. Ihr Wesenskern ist das Göttliche selbst und der immanente Lebensprozeß ihrer die Segenskräfte der Erlösung weitertragenden Geschichte eine Fortsetzung des fleischgewordenen Logosmysteriums. Und wie der präexistente Logos in die raumzeitliche Gestalt menschlichen Seins und Wirkens eingetreten ist, so teilt die Kirche ihr übernatürliches Sein und Leben aus durch menschliche Vermittlungsorgane, durch Elemente und Stoffe, die sie heiligt, weiht, dem gemeinen Gebrauch entzieht, um an sich wie an Christus die große Kommunion von Himmlischem und Irdischem vorzustellen und alle Kreatur in den Segensbereich der Erlösungstat Jesu Christi einzubeziehen.

Das Geheimnis der Kirche ist das Geheimnis Christi. Die Kirche das große Sakrament der Menschheit, Christus das Haupt der in ihm durch das heilige Pneuma des Vaters und seiner selbst vereinigten Gläubigen, die Gläubigen nach Rang und Gnadenwahl zum mystischen Leib des Herrn aufgebaut, so hat Paulus die Kirche erlebt und im paulinischen Christus- und Kirchenerlebnis schlummert der Keim der Weltkirche, so ist noch heute ihr Wesen, ihr inneres Sein.

Das äußere Bild der Kirche hat viel menschliches Schicksal an sich erfahren; die Proteusgestalt der Geschichte hat sich ihrer irdischen Erscheinung bemächtigt. Eine knospende Fülle geistgeschichtlicher Formen säumt die Pfade, auf denen sie gewandelt; deren Reize sind jedoch, was man nie versehen soll, peripherischer Natur, sie berühren das innere Sein einer Kirche nicht, die in der Durft und Not der Katakomben geglüht hat. Freilich darf man nicht sagen, das innere Sein der Kirche und die Formenwelt, durch die es sich der Welt vernehmlich macht, sei nur ein Verhältnis freier Wahl. Einmal eingegangen in die Geschichte unterliegt die Kirche menschlichen Zuständen und deren Notwendigkeiten, lebt sie in den kulturellen Formen als den Medien ihres geschichtlichen Wirkens. Die Problematik der Kirche als historischer Erscheinung beginnt dort, wo ein menschlich notwendiges Verhältnis zu einem absoluten gemacht wird. Das Wesen der Kirche wird vom Reichtum oder der Armut ihrer augenblicklichen geschichtlichen Vollendung nicht getroffen. Das Göttliche besteht unabhängig vom Menschlichen.

Die im Wesen der Kirche vorbedingte leisere Gebundenheit des Katholiken an kulturelle Wertgrenzen steigert die geschichtliche Anpassungsfähigkeit und die Elastizität des Lebensgefühls, schenkt ein erhöhtes Maß innerer Freiheit. Die an die höhere, überirdische Wirklichkeit des Gottmenschen in Kult und Leben gebundene mystische Persönlichkeit der Kirche ist für die fließende Wandelbarkeit menschlicher Dinge zuständlich bereitet. Ob das grundsätzlich überzeitliche Lebensgefühl der Kirche zur gegebenen Stunde in ihren Bekennern Gestalt wird, ist menschlicher Entscheidung allein nicht anheimgegeben; ein Kettengewirre von Unwägbarkeiten und Unberechenbarkeiten schließt den persönlichen Willen mit dem Schicksal der Ganzheit zusammen. Auch die Kirche ist, der Ehe vergleichbar, eine Schicksalsgemeinschaft, und zum tragischen Schicksal dieser Gemeinschaft hat es von je gehört, sich am

verfrühten oder verspäteten Gebrauch, wenn nicht am Mißbrauch ihrer Freiheitsmöglichkeiten zu verwunden.

Neben dem Christus- und Kirchenerlebnis des Paulus keimt die katholische Kirchenidee in dem singulären urchristlichen Gesamterlebnis von der Kirche. Vor Paulus hat die Jerusalemer Urgemeinde das Christentum der ersten Stunde als völkererfüllende Christusgemeinschaft an sich erfahren. Was Paulus später lehrte, war wesentlich nichts Neues oder Gegensätzliches. Die urapostolische Predigt verhält sich zur paulinischen wie der Same zum entwickelten organischen Gebilde. Das Neue an Paulus ist die Einführung des Christentums ins kosmische Gefühl der Antike und seine dogmatisch-begriffliche Verdichtung. Das eine bedingt das andere und beide Entwicklungen sind nur Wesensbestimmtheiten jeder geschichtlichen Abfolge. Der Dadaist pocht auf Identität, der Apostel und Weltmissionar kämpft um Kontinuität, um den Prozeß einer Entfaltung schlummernder Kräfte. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene ist die Urerfahrung des Christentums, der Inhalt seiner Urerfahrung; die Form, in der die Menschheit ihren kommenden großen Inhalt Christus erfahren sollte, war die religiöse Gemeinschaft. Die religiöse Gemeinschaft der Kirche ist die Frucht der Pfingsten, der größten mystischen Begnadigung der Menschheit; die Form war gegeben, als Paulus erschien und in die Entwicklung der urchristlichen Gemeinschaft entscheidend eingriff; er organisierte nur zu geschichtlichem Bestand, was auf übergeschichtlichem, translogischem Wege geschichtliches Sein geworden war. Der Glaube an Christus und die kirchliche Gemeinschaft sind nicht mehr zu trennen. In der Kirche strahlt das christliche Urerlebnis seine inneren Kräfte aus. Das soll nicht so verstanden sein, als ob die psychisch erregten Gewalten von damals ihre Wellenringe bis in unser Jahrhundert getrieben hätten. Das innere Sein der Kirche hat mit biologisch menschlichen Funktionen, hat mit Magie und magischen Wirkungen rein gar nichts zu schaffen; es geht nur in die moralische, geistig-sittliche Persönlichkeit des Menschen ein. Wie Christus an den Eintritt in das Reich Gottes sittliche Bedingungen geknüpft hat, so die Kirche an die Aufnahme in ihre religiöse Gemeinschaft. Man versteht das Wesen der Kirche nicht, wenn man sich nicht zum trinitarischen Dogma und zur Menschwerdung Jesu Christi bekennt. Die Gotteskraft, die Pfingsten hat reifen lassen, ist der belebende Geist des katholischen Gemeinschaftskörpers; ohne die Durchseelung mit dem heiligen Pneuma Christi und die lebendige Gegenwart des Großen Sakramentes ist die wesensunangetastete Überlieferung des Glaubens, den die Kirche bekennt, ein Rätsel. Ohne die schöpferische Gegenwart des Pneuma im menschlichen Geiste lägen die dogmatischen Formulierungen der Kirche längst als Versteinerungen und Skelettstücke umher. Und nur der Katholik kann beurteilen, was das Mysterium der Eucharistie für die Relation von Menschengeist und Glaubenswirklichkeit bedeutet. In ihr erlebt er den großen Inhalt seines Glaubens stets aufs neue, und aus diesem ununterbrochenen Glaubenserlebnis der religiösen

kirchlichen Gemeinschaft brechen immer wieder die Gluten und Spannungen hervor, die zur außerpersönlichen Darstellung und Bildwerdung des übernatürlichen geistigen Lebens in der kirchlichen Gemeinschaft drängen: Das große sakramentale Mysterium wird zum Prinzip des Lebens in der Kirche, eines Lebens, das seine geheimnisvollen Zeitfolgen hat, deren man nur im Glauben bewußt wird. Und weil Prinzip des Lebens, auch nährende Kraft seiner Gemeinschaftsform.

Der Gemeinschaftsgedanke beherrscht die katholische Kirchenidee machtvoll. Er hat in der ältesten Kirche vorübergehend aus dem beseligenden Wissen um eine übernatürliche Gütergemeinschaft zu einer materiellen geführt*, die, weil aus der Urquelle kirchlicher Geschichtlichkeit entflossen, die große Idee der Kirche und ihre seelenumgestaltende Kraft am reinsten sinnbildet. „Gott und die Seele" hat im Mund des Katholiken eine andere Bedeutung als in der religiösen Meinung des Protestanten. Der protestantische Genius erblickt in der unvermittelten Beziehung des Menschen zu Gott die religiöse Wertformel schlechthin, sie wird ihm erschöpfender Ausdruck seines Individualismus. In der Hand des Katholiken löst sich ihre Starrheit und Einwilligkeit auf. Unmerklich rückt sie vor einen neuen metaphysischen Hintergrund, die Formel wird wertbedingt, mit Grenzen begabt, und diese Grenzen bildet eben die katholische Gemeinschaft. Der Katholik wird sich Gottes und Christi erst durch den im Glauben vollzogenen Anschluß an die religiöse Gemeinschaft der Kirche bewußt, losgelöst von ihr ist er fern von seinem Lebenselement. Vernunft und Glaube rücken in beiden religiösen Bekenntnissen in verschiedene Rangordnungen der Werte. Es liegt im Wesen der Kirche und gehört mit zu ihrem inneren Sein, daß sie nur einen Primat anerkennt, den Primat des Glaubens. Im Glauben wird die innere lebendige Beziehung des Menschen zur Wahrheit Gestalt, Glaube und Gnade sind Eins. Der Glaube ist das unbedingt Neue, das mit dem Christentum der Kirche in der Welt erscheint, der Sauerteig des Evangeliums. Das neue Leben im Glauben ist anderer Art als das geistige Leben des Menschen, das auch in seiner gesteigertsten Form, dem Leben des Genies, das höhere Leben des Glaubens nicht aus sich erzeugen kann. Es hat Beziehungen zum menschlichen Geiste, zum entwickelten geistigen Leben der Kultur, zu den irdischen Dingen, es wächst mit dem inneren Menschen zu einer organischen Einheit, der christlichen Persönlichkeit, zusammen, doch steht es zu all dem in keinem innerwesentlichen Abhängigkeitsverhältnis. Die Fülle seiner Gegenwart äußert sich in der harmonischen Festlegung aller Seelenkräfte auf das eine große Ziel des Glaubens, in einem Maß von innerer Freiheit, die das natürliche Kräftevermögen des Menschen überschreitet. Eingeströmt in den Menschen wirkt es als stille, allgegenwärtige Macht, als fortdauernde Inspiration, unbemerkt, leise, so wie die zarten, erdgeborgenen Saugwurzeln dem Boden Nahrung entschlürfen. Man weiß, es ist da, aber sein Segnen und Wirken ist un-

* Mit bewußter Freiwilligkeit der Gemeinschaftsleistung, was als dem moralischen Wesen der Kirche entsprechend nicht eigens betont zu werden braucht.

faßbar wie das Schreiten des Windes. Wirken und Wesen dieses neuen Seins hat Markus im Vierten 26ff. in Worten blühenden Reichtums geschildert.

Auf die Erhaltung dieses ihres inneren Seins, des Lebens im Glauben, ist der ganze erzieherische Wille der Kirche gerichtet. Der Wille zur Einheit ist das charakteristische Merkmal des Katholiken geworden, die Zerstörung der Glaubenseinheit zum Frevel an Christi Leib. Daß gerade Rom der geistige und geographische Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft geworden ist, ist für das innere Sein der Kirche irrelevant; es ist eine geschichtliche Tatsache wie jede andere auch, eine Tatsache freilich, für die wir das Werk höherer Führung gläubig in Anspruch nehmen. Ingleichen hat die weitere vielbemerkte Wahrnehmung, daß die katholische Dogmatik zum Aufbau ihres intellektuellen Gerüstes der mittelmeerländischen Kulturwelt weit mehr geistige Baustoffe entzogen hat als der nordischen, keine Beziehungen zum inneren Sein der Kirche. Die Konstellation der Geschichte wollte es, daß die neue Weltreligion bei ihrem Einwachsen in die Geistigkeit des Abendlandes eine noch unentwickelte nordische Seele traf. Das Wesen der Kirche bliebe unberührt, auch wenn der äußere Mittelpunkt katholischer Glaubensgemeinschaft gar nicht in den geographischen und ethnographischen Rahmen des Erdteils fallen würde, wenn sich die wissenschaftliche Entwicklung des Glaubenssystems unter dem Anhauch fremder Philosophien und einer dem abendländischen Menschen abgewandten Geistigkeit vollzogen hätte. Das dogmatische Prinzip der im Glauben an Christus geeinten Kirchengemeinschaft steht über allen geschichtlichen Begrenzungen und Möglichkeiten; mit ihm steht und fällt der kirchliche Universalismus.

Das neue, dem Glauben entsprossene Leben zeitigt eine eigene Mentalität, den christlichen Optimismus. Der kirchliche Glaube weiß nichts von dem lehrmäßigen Pessimismus alter und neuer Weisheitssysteme; große Kirchenmänner und Heilige, die das Gegenteil zu beweisen scheinen, haben der Menschlichkeit ihren Tribut gezahlt. Die Kirche identifiziert sich mit keinem ihrer Heiligen, und wäre er noch so groß. Sie hat sich gegen die Prädestinationslehre Augustins gewehrt, wie sie die theologische Anthropologie Luthers abgelehnt und den Jansenismus gehaßt hat. Ihre Sündenfurcht ist groß, ihr Glaube an Christus größer. O felix culpa, quae talem ac tantum habere meruit redemptorem! (Karsamstagsliturgie.) Ihr Denken hat sich nie im Formalismus der Skepsis gefangen, ihre Dogmatik immer Wert und Würde der menschlichen Vernunft verteidigt. Nichts ist, die Sünde allein ausgenommen, was die vom Glauben erfüllte, gnadengeweihte Persönlichkeit des Christen nicht heiligen könnte. Die innere Freiheit und Großzügigkeit im Denken und Leben der Kirche wird aber stets abhängen von der Kraft des kontemplativen Geistes, der in ihren Gläubigen lebt, von dem Grad ihrer Verwurzelung in der mystischen Persönlichkeit der Kirche.

# Franz Johannes Weinrich / Hymnen*

## Jesus

Jesus, Jesus, Jesus!
Um den Duft Deines Namens flossen die Himmel zusammen,
Und sein Licht ruhte singend als Mittag über den Bergen.

In die Hände klatschten die Engel und sangen.
Der Atem des Vaters brauste in die Orgel der Freude,
Und Sonnen tanzten zu Deinen Füßen,
Und Winde schossen wie Schwalben
Um Dich, Du Laube der Himmel . . .
Im Hause der Welt sang die Nachtigall:
Jesus, Jesus!

O ewiges Echo in strahlenden Schluchten der Dreiheit!
In Deines Vaters Händen sind versammelt in Ruhe
Die Fänge Deines Namens.
Schon spiegelt Geröll blutender Jahrtausende im unendlichen Auge.
Schon stürzen im Liede der Engel schwarze Abgründe, Brücken in Nacht.
Aber des Vaters Worte verschwistern sich unerschütterten Triumphmärschen,
Gepanzerter Ruf, gegürtet geht an den Sohn:

Klein sind noch unseres Bruders, des Himmels Brüste.
Sie wachsen zu sehn, schaff ich den Menschen!

Nicht mehr zu sehn, begann Gott aufzusteigen.
Siriusweiß von seines Kleides Saum
Rann Schuldentlösung in den Raum.
Gewaltig Heergelager wuchs in seiner Hand.
Die Fänge Deines Namens zuckten,
Zu überspannen Pol und Scheitel Seines Willens . . .
Du aber warst in der Brust des Vaters das Herz,
Mystische Türe in Ewigkeit.

## Hiob, die Erde

Ertrinkender Himmel. Gott steigt und singt.
Ueber der Sintflut des Aufruhrs fährt seine Arche,
Brennend im Dornbusch heller Befehle.
Ueber den Chören streitender Engel
Empfängt er in sich die geschaffene Welt.

* Entnommen seinem Gedichtband „Sakramentshymne", welcher zusammen mit seiner Gedichtsammlung „Mit dir ertanze ich den nächsten Stern" demnächst im Patmos-Verlag, München, erscheint.

Da starrte zu Gletschern die Güte unendlichen Gottes.
Aus seinem Antlitz donnerten Lawinen des Zornes,
Gen Morgen wandte er sein Gesicht.
Da wuchsen Finsternisse ins Unbekannte
Und dunkle Höfe Verdammnis.
In die Abgründe ihrer lüsternen Lieder stürzten die Engel.
In ihrem Umkreis rührte Sein Wort und ward Feuer
Und Schmerz: fluchendes Regiment der Nacht —
Und brannte als Hölle und Schicksal ohn Ende.

Gott aber weinte und rief mit sieben Posaunen zur Schöpfung ...
Zu seinen Füßen lief das Lamm auf den Anger der Welt,
Mit Keusche zu gürten die Erde
Und Herzgast im Menschen zu sein.
Oeffnend die Fjorde
Und gewaltigen blauen Buchten seiner Brust
Seinen gelungenen Ebenbildern,
Unsterblichen Kindern des Vaters!

Da schluchzte Sünde und Fall: entvölkertes Paradies.
Und es bebten der Cherubim Lippen,
Und ein Engel ward schwarz
Vom Befehlswinde Gottes.
Seine Sohle trat Schmerz,
Sein Schritt maß die Zeit
Und regnete Tod ...

Wüste lief in leeren Garten hinein.
Gelächterwind wirbelte Laub.
Milde Ströme verwilderten vor kochendem Meer.
Hiob, die Erde, schrie an den Ankern des Schmerzes,
Drohend den Sternbienen, die umsummten sein Haupt,
Taumelnd die toten goldenen Monde anstoßend,
Immer aber von sternenen Füßen gefoltert,
Rollend in Nacht und Entsetzen und Warten ...

Geschlechter starben. Hiob schrie.
Des Ewigen Sichel trug Jahrtausende zu Garben.
Nun brauste zu Ende seine zornige Woche.
In allen Himmeln barsten Scheuer und Waben,
Denn in den Gärten des Vaters pflanzten furchtbare Gebete
Den Tag und die Stunde,
Da Maria, die Jungfrau-Priesterin,
Frohlockend und schwer über das Feld trug
Den heimlichen Gott.

## Atlantis

O wie weinte der Staub Davids in der Kammer des Wartens!
O wie schrie im Schlaf seine Harfe, da Geißel die Stimme des Vaters zerriß!

Aber die Toten erwachten und redeten mit Ihm, der das Kreuz.
Seine Augen, Sonnen vor Morgen, verhießen geöffnetes Tor
Und Auffahrt im Feuerwagen ...
Nachtwache löste vom Leibe des Schlafes sich ...
Kein Erz gibt dieser Erde Mäntel,
Die Gottes Gnade trotzen:

Siehe, o sieh, schwer neigt sich die Frucht an der Aehre des Kreuzes!
Nun leben Jahrtausende und brechen ins Ewige auf:
Geburt des Brotes, wiedergeborene fließende Ewigkeit!

Da: aus dem Schoße des Meeres stieg es, das Land.
Singende himmlische Arche schwamm an den Strand der Erde.
Da kniete der Erzengel überwunden,
Schmolz hin sein Schwert im Lächeln der Stimme des Vaters:
Dieser, Dieser ist mein geliebter Sohn!

Und brausend brachen Taubenflüge aus dem Licht
Und kreuzten sich ...
ER aber hing im schwankenden Gezelt der Erde
Und schrie und schrie,
Daß alle Tiere weinten,
Daß alle Lacher jäh versteinten —
Und schrie und starb
Und stand: der neue Adam im gelobten Paradiese!

# Johannes Mumbauer / Die Mission der Kirche in unserer Zeit

Zu einem „Bunde der Überkonfessionellen", den sein Begründer Dr. Philipp Katz in Charlottenburg zu einer überkonfessionellen Weltbewegung ausgestalten möchte, wird gegenwärtig eindringlich eingeladen. In ihm soll „der befreiende Geist der parteilosen, klassenlosen menschlichen Gesellschaft" geweckt und gepflegt werden. „Die ethisch aufbauenden Kräfte aller Religionen" sollen „das Bindende der Gemeinschaft der Völker sein wie die Internationale das wirtschaftlich und politisch Bindende der Völker untereinander" sein werde. Der Bund ist gedacht als Träger eines „kosmischen überkonfessionellen Einheitswillens" und „des ganzen kulturellen Lebens der sich von allen intellektuellen Dogmen befreienden Welt"; „alles Einende, das die

Menschen der Welt bewegt, immer wieder bewegt hat und zu gleichen Erkenntnissen führte", soll durch ihn der suchenden Menschheit zurückgegeben werden.

Die alten Irrtümer wiederholen sich in der Menschheit immer wieder. Daß es keine geradlinige geistige Entwicklung der Erkenntnisse und des Wahrheitsbesitzes innerhalb dessen gibt, was wir Weltgeschichte nennen, war uns eine Erfahrungstatsache, schon bevor es uns Oswald Spengler in seinem „Untergang des Abendlandes" mit intuitiver Wucht einhämmerte. Nein, die Geschichte des Geistes verläuft im Zickzack von Wahrheit und Irrtum — oder von Irrtum und Wahrheit . . . Daß aber ein so grober Irrtum, wie er dem „Bunde der Überkonfessionellen" zugrunde liegt, in so plumper Form sich wiederholen würde, das war schwerlich vorauszusehen. Die tiefste Erkenntnis, die als hüllenlose Frucht aus den Geschehnissen dieser letzten Zeit heranreifte, ist an den Vertretern des überkonfessionellen Bundes spurlos vorübergegangen. Die apokalyptischen Tage der Gegenwart haben eine große Verwirrung der Geister erzeugt, die dann wieder zu zahlreichen neuen Gemeinschaftsbildungen auf weltanschaulicher Grundlage oder doch zu Versuchen solcher führte. Man braucht den Einfluß dieser Bildungen nicht zu unterschätzen, wird aber leicht erkennen, daß sie für das Religiöse minder gefährlich sind als die geistige Grundlage der „überkonfessionellen" Bewegung. Sie alle beruhen irgendwie auf Ideen und Grundsätzen, mit denen man sich gedanklich auseinandersetzen kann. Das Prinzip des „Überkonfessionellen" aber ist die Leugnung jedes Prinzips, ist letzten Grundes glatte Negation; denn „das allen Religionen Gemeinsame" ist die ungreifbarste Verschwommenheit und führt notwendigerweise ab von jeder konkreten Unterlage des Geistigen. Praktisch bleibt dann nur zurück der absolute Subjektivismus, der in Wahrheit der Grundirrtum der modernen Menschheit, ihre Ur- und Erbsünde ist, die tiefste Ursache des allgemein eingestandenen Bankerotts der modernen Religiosität. Davon hängt alles ab, daß und ob man diesen Kern- und Knotenpunkt der geistig-religiösen Verfassungskrise der Gegenwart erkennt. Auch dazu bedarf es in gewissem Sinne der Intuition, obwohl auch dem rationalistischen Beobachter der Wirklichkeit so manche Erscheinungen und Zusammenhänge der jüngsten Zeit gezeigt haben dürften, daß wir ohne eine positive Grundlage keinen Sinn des Lebens und seiner ewigen Zusammenhänge gewinnen können, m. a. W. daß wir ohne diesen unbedingten Unterbau, der schließlich auf „Konfession" in irgendeinem Sinne hinausläuft, geistig ewig im Bodenlosen, im luftleeren Raume schweben werden. Hier also setzt die Mission der Kirche in unserer Zeit ein, indem sie, und sie als Vertreterin des Universalitätsgedankens allein den festen Punkt bietet, wo der Geist Anker werfen und die Seele ihr Reich mit Sicherheit bauen kann.

Herman Hefele hat in seinem zur nachdenklichen Selbstbesinnung einladenden, bisher aber weder von Katholiken noch Nichtkatholiken genügend beachteten Buche* der chaotischen Willkür des Subjektivis-

* Das Gesetz der Form. Briefe an Tote. Jena 1919 bei Eugen Diederichs.

mus in extremster Antithese das „Gesetz der Form" entgegengestellt, das allein das maßlose Wogen des menschlichen Geistes zur Harmonie ordnen und gestalten kann. Denn das Gesetz des Geistes ist die Form, nicht nur die innere, sondern auch die als positive Norm von außen gegebene: Kultur steht da gegen Natur, Zwang gegen Freiheit, Bildung und Form gegen Chaos und Willkür; denn es gibt keine Form ohne Zwang, keine Bildung und Kultur ohne Tradition. Aber Hefele als wurzelhafter Epigone der Renaissancemenschen führt diesen Gedanken nur innerhalb der Grenzen humanistischer Ordnung und Schönheit im Geistigen durch, m. a. W. er läßt das subjektive Sein durch das Gesetz der Form nur zur geläuterten und zuchtvoll gebändigten Individualität der Persönlichkeit gelangen. Zwar wendet er sein Prinzip auch auf das Sittliche und Religiöse an, aber in einer so äußerlichen Weise, daß man seine Auffassung nach Entkleidung von den blendenden Hüllen einer klassischen Sprache nur dahin verstehen kann, daß er um des Formgesetzes willen lediglich die äußere Erfüllung des Gesetzes, die äußerliche Unterordnung unter die Norm und das Gesetz, nicht aber zugleich auch die innere Gesinnung und persönliche Überzeugung fordere*. Die Anwendung des Gesetzes der geistigen Form auf die typischen Erscheinungen des geistigen Lebens findet er durch Objektivierung der individuellen Daseinsformen, des künstlerischen, des sittlichen und des religiösen Phänomens, ferner des sozialen, des historischen und des politischen im Zusammenklang des Willens zum Staate, zur bürgerlichen Ordnung, zur Kultur vorbildlich verwirklicht im römischen Geiste. Wenn Hefele, wie man wohl nicht zweifeln kann, diesen römischen Geist auch der katholischen Kirche zuschreibt, so kann man auf Grund ihres Dogmas und ihrer Geschichte nicht entschieden genug Widerspruch dagegen erheben. Zunächst was das Sittliche angeht, so ist es eine Verzerrung der katholischen Sittenlehre, zu sagen: „Ich kenne nur eine Sünde, das Subjektive und Eigenwillige, das Formlose und Ungeordnete", und die Sittlichkeit nicht in die Gesinnung, sondern ausschließlich in die Leistung zu legen. Selbstverständlich hat die Moralität ihre objektive Norm, und zwar in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, aber dieser göttliche Wille muß doch mit Bewußtsein und Willen in das Gewissen aufgenommen sein. Und es berührt nur einen Teil, nicht einmal den innersten ihres Wesens, wenn es von der Religion heißt: „Sie ist höchste Kultur und höchstes Gleichmaß, sie ruht nicht im Innern der Seele, sondern im ichfremden Dogma, in der gegebenen und willig genommenen Wirklichkeit, sie ist nicht naturhaftes Aufglühen, sondern kühles Bescheiden in Zucht und Form, nicht trunkenes starkes Lebensgefühl, sondern kluge Fügsamkeit in das Werk der Regel, nicht gefühlsmäßige Einheit der Gesinnung, sondern gelassene, nüchterne Ordnung des Willens. Das Ganze ihrer Erscheinung ist die reinste und vollkommenste Verkörperung des Geistes der Objektivität

* Über diesen Punkt habe ich mich ausführlicher ausgesprochen in dem von Leo Weismantel herausgegebenen Almanach „Die zwölf Wegbereiter" (München-Frankfurt 1921. Verlag der Arbeitsgemeinschaft), S. 31 ff.

und Ordnung." Das ist zwar zunächst gesagt von dem Benediktinertyp, es soll aber offenbar gelten von dem Geiste der katholischen Kirche überhaupt, die Hefele als die konsequenteste Vertreterin jener Ideen und als die größte formale Geistesmacht erscheint. Das Bild ist durchaus einseitig, wenn man nicht ergänzend hinzufügt, daß Religion nach katholischer Auffassung Erscheinung und Innerlichkeit, äußeres Werk und lebendiger Geist, Form und Gehalt, Tat und Gesinnung ist.

Eine Auffassung wie die durch Hefele typisierte bleibt notwendig im Humanismus stecken; sie vermag sich, so sehr sie alle geistige Willkür von sich weist, über das Individuum nicht zu erheben, da sie, ihre Normen letzten Grundes doch wieder nur aus sich, wenn auch aus dem abstrakten Ich, dem Menschheits-Ich nehmend, nur die einzelne Persönlichkeit unter das Gesetz der geistigen Zucht stellen kann und will. Die Kirche aber ist mehr: Sie ist wesentlich Gemeinschaft — Gemeinschaft des Denkens, des Wollens und vor allem des Betens (im weitesten Sinne) als der höchsten Form der geistigen Betätigung; und damit rühren wir an die tiefsten Grundlagen des Sozialen, das die meisten unserer Zeitgenossen nur allzu einseitig aufzufassen geneigt sind. Es handelt sich nicht um die Bedürfnisse eines individuell gestalteten Seelenzustandes — obwohl auch für diesen, wie sich noch ergeben wird, übermenschliche Direktiven und Kräfte unentbehrlich sind — sondern um die geistige und religiöse Lebensform einer überindividuellen Gesamtheit, in der das Zufällige und Besondere in Auswirkung innerer Lebensgesetze zum Allgemeinen und Notwendigen sich ausgestalten muß. Die Kirche ist die vollendete Erscheinung einer objektiv gewordenen religiösen Lebensordnung — nicht etwa in der Weise, wie sich es auch heute noch immer manche denken, daß diese Gemeinschaft als die Summe aller Einzelchristen entsteht, sondern als die von oben gegebene Urform, gewissermaßen als die Gemeinschaftsseele, der sich die einzelnen einzugliedern haben, um ihr als Material zum Ausbau, zur Auswirkung ihres (durchaus selbständigen und unabhängigen) Wesens zu dienen. Einer der Grundfehler des modernen Denkens liegt darin, daß man vermeint, auch in der höchsten Region des Geistigen, im Religiösen von unten nach oben bauen, vom Individuellen zum Universalen fortschreiten zu können, während hier die Form von oben her — was nur in ganz oberflächlichem Sinne auch ein von außen her ist — bestimmen und Energien verleihen und wecken muß. Das Sichfügen gegenüber dieser Form, die lebendige Eingliederung und Einordnung in diese Form, die durch den Heiligen Geist in der überindividuellen kirchlichen Gemeinschaft wirkt, ist die höchste Freiheit, insofern sie in dem von dem höheren Organismus Ergriffenen Kräfte entwickelt, die er als Einzelner niemals hätte entfalten können.

Alle außerhalb der Kirche mit ihrem objektiven Gesetz und Besitz sich bewegende Bemühung um Wiedereroberung der Religion für die heutige Menschheit — und die Proletariermassen kommen dabei kaum minder in Betracht als die sogenannten Gebildeten — erschöpft sich in dem hoffnungslosen Kreislauf des Immanentismus. Sie versucht

immer wieder aus sich selbst heraus das Netz zu spinnen, das sie an die Ewigkeit heften soll, und muß doch sehen, wie es von jedem Winde des Denkens und der Stimmung schonungslos zerrissen wird. Diesen modernen Seelen ist Religion und Religiosität nichts als Funktion des Menschen, den man dann so gern den „metaphysischen" nennt, obwohl man eine eigentliche Übernatur nicht anerkennen will, nicht aber die Realität eines konkreten Besitzes aus Gnade, die uns durch die positive Offenbarung vermittelt und verbürgt wird. Die Religion (wir müssen auch hier, um mit Pius IX. zu reden, den Worten ihren Sinn wiedergeben) ist in Wahrheit die Beziehung des Menschen zu der durch übernatürliche Offenbarung gegebenen absoluten Wirklichkeit Gottes, der das ens realissimum, das allein notwendige Sein und Leben ist. Diese Beziehung ist objektiv, d. h. von Gott, nicht von Menschen her bedingt. Sie ist — was wiederum einen fundamentalen Gegensatz zu moderner Kurzsichtigkeit, die Religion schlechtweg mit Sittlichkeit gleichsetzt und damit kläglich beschränkt, unverkennbar einschließt — ebenso wenig rein ethischer Art, sondern ist zunächst und vor allem Anerkennung der (übernatürlichen) Wirklichkeit, also psychologisch ausgedrückt der Wahrheit und folglich grundlegend auf der Erkenntnis — wie weit diese rational oder intuitiv oder Gnadengeschenk ist bzw. sein kann, liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung — basiert. Es ist daher nur natürlich und selbstverständlich, daß die katholische Spekulation und die Praxis des kirchlichen Lebens zu allen Zeiten den Primat des Logos vor dem Ethos stabilierten. Das voluntaristische Übergewicht entspricht dagegen dem Subjektivismus, der mit seiner Neigung zur möglichst kraftvollen Auswirkung des Ich zur Aktivität drängt, zu einem Pragmatismus, der schließlich die Wahrheit ihres selbständigen Wertes beraubte und ihre Bedeutung auf ihre „Lebenswerte", d. h. im Grunde auf ihre praktisch-sittliche Wirkung beschränkte. So sehr die Kirche das sittlich gute, ja sittlich heroische Handeln schätzt und fördert, wie ihre vielen Heiligen beweisen, so hat sie doch nie einen Zweifel darüber gelassen, daß das Sittliche nur die Frucht der Erkenntnis sei, daß das Gute sich auf dem Wahren aufbaut, und hat die Anschauung von der Überlegenheit des Willens über die Erkenntnis stets als unkatholisch abgelehnt. Prägnant drückt Guardini das katholische Prinzip aus: „Alles verzeiht die Kirche leichter als einen Angriff gegen die Wahrheit. Sie weiß, wenn jemand fehlt, aber die Wahrheit, das Prinzip stehen läßt, so kann er sich zurechtfinden. Tastet er aber das Prinzip an, dann ist die heilige Ordnung des Lebens selbst aus den Angeln gehoben. Die Kirche hat auch stets mit tiefem Mißtrauen jede ethizistische Auffassung der Wahrheit, des Dogmas betrachtet. Jeder Versuch, aus dem Lebenswert des Dogmas seinen Wahrheitswert zu begründen, ist zu innerst unkatholisch. Die Kirche stellt die Wahrheit, das Dogma hin als eine absolute, in sich ruhende Tatsache, die keiner Begründung aus dem Gebiete des Sittlichen oder gar Praktischen bedarf. Die Wahrheit ist Wahrheit, weil sie Wahrheit ist. Es ist an und für sich für sie völlig gleichgültig, was der Wille zu ihr sagt und

ob er mit ihr etwas anfangen kann. Der Wille hat die Wahrheit weder zu begründen, noch braucht sie sich vor ihm auszuweisen, sondern er hat sich ihr gegenüber als vollkommen unzuständig zu bekennen. Er schafft sie nicht, sondern er findet sie. Er hat anzuerkennen, daß er blind ist und des Lichtes der Führung, der ordnenden, gestaltenden Macht der Wahrheit bedarf*."

Nur auf diesem Wege wird jener feste Punkt, der ein Postulat, aber ein logisch und praktisch notwendiges ist, gefunden. Indem so die Kirche die Religion auf das Dogma und das auf ihm ruhende Sittengesetz mit der dazu gehörigen Zucht als Tatsachen der positiven göttlichen Offenbarung gründet und auch das Gebet, wenigstens zum Teil, in der Liturgie verobjektiviert, erhebt sie das religiöse Leben aus der Zerfaserung und Atomisierung des Individuellen auf die kontinuierliche Kurve des Allgemeingültigen, aus der privaten Sphäre in das gewissermaßen Öffentlich-Rechtliche und verleiht ihm dadurch Ewigkeitssinn. Eine Religiosität, die sich die Freiheit des Persönlichen, ja des Augenblicklichen wahren will, ist genau betrachtet untermenschlich, insofern ihr die Freiheit des Augenblickes über die Gesamtlinie der religiösen Entwicklung der Menschheit geht, in die sich der einzelne als der Gemeinschaft angehörig einzuordnen hat. In bezug auf Recht und Bildung beginnt man das immer mehr einzusehen. Eugen Rosenstock weist in einer sehr beachtenswerten Studie über „Arbeitsrecht und Arbeiterbildung"** geistvoll darauf hin, daß der bisherigen Unbildung des Arbeiters ein ungefüges Recht entsprach. Das „geistige Manchestertum, das den Handarbeiter in das Labyrinth der künstlerischen und wissenschaftlichen Welt hineinstieß und ihn von Buch zu Buch, von Kino zu Varieté selbständig weitertappen ließ", entsprang naturnotwendig unserem Privatrecht, das auf den beiden Pfeilern der freien Persönlichkeit und der Vertragsfreiheit aufgebaut ist und in seiner ganzen Systematik an das Rechtsgeschäft des Augenblicks anknüpft. Des Arbeiters „Lebenslauf besteht infolgedessen aus einer Folge kurzfristiger Obligationen mit Hauswirt und Fabrikherr, die schon bei ihrem Abschluß das Streben nach Auflösung in sich tragen, so wie sein Geistesleben aus einer Folge von kurzen Sensationen: Buch, Kino, Wirtshaus besteht. Und ein so verfasertes Leben trägt keine Frucht. Es fehlt die Biographie ... Das Leben, wie es unser Privatrecht ansieht, baut sich aus lauter zeitlichen Atomen, aus Myriaden einzelner Rechtsgeschäfte auf." Diesem privaten Rechte steht ergänzend das öffentliche gegenüber. „Hier ist nicht das Rechtsgeschäft der Sekunde der Ausgangspunkt, sondern genau umgekehrt wird hier die Zeit beinahe stillgelegt. Das öffentliche Recht geht aus von einem nach Ewigkeit strebenden Gebilde, von der Majestät der Gesetze", die etwas Übermenschliches an sich trägt. Ähnliches gilt von der Bildung: sobald ihr Träger nur irgendwie in die Öffentlichkeit hineinreicht, erhebt sich ihre

* Vom Geist der Liturgie (1. Band der Sammlung „Ecclesia orans"), Freiburg i. B. 1918, Herder, S. 81. ** Feuilleton der Frankfurter Zeitung v. 31. Oktober 1920, Nr. 808, 1. Mbl.

Bedeutung über das Momentane. „Wenn die private, persönliche, subjektive Seite des Lebens dem künstlerischen Augenblicksgenuß, der ekstatischen dionysischen Sensation gehört, so wird sie ergänzt von der Ewigkeitsseite der objektiven Wissenschaft. Die Wissenschaft mit ihrem Fortschritt zu den fernsten Geschlechtern verleiht dem geringen Kärrner, der winzigen Anmerkung Würde, weil sie ihnen in ihrer stolzen Pyramide einen sinnvollen Platz anzuweisen scheint. Auch die Wissenschaft geht über Leichen wie der Staat. Sie opfert blühendes Leben aus der Leidenschaft der reinen Erkenntnis." Aber wehe dem Menschen, so folgert Rosenstock, der unstaatlich, d. h. außerhalb der Gemeinschaft leben muß: „er wird damit zu einem bloß privaten Leben verdammt, zu einem sinnlosen Einerlei des Alltags." Die Anwendung auf das Religiöse ergibt sich von selbst: wehe dem religiösen Menschen, der unkirchlich leben muß oder will, er ist verdammt zu der sinnlosen Zersplitterung seiner subjektiven Meinungen und Gefühle; seiner Religiosität fehlt die fortlaufende und weiterleitende Kurve, sie hat keine „Biographie", m. a. W. keinen Ewigkeitswert und Ewigkeitssinn.

Ewigkeitssinn! — Nun redet man ja heute wieder viel von „Gegenwartschristentum"*, und das ist dann allerdings der strengste Gegenpol zu der katholischen Auffassung von Religion, die vielleicht dann am klarsten hervortritt, wenn wir sie an ihren Widersprüchen messen Es hat sich neuerdings ein „Bund für Gegenwartschristentum" gebildet, der diejenigen zusammenfassen will, „die in voller Unbefangenheit aus ihrem gegenwärtigen Wesen und Erleben heraus sich fromm fühlen und fromme Gemeinschaft bilden". Indem sein Wortführer E. Fuchs an der erwähnten Stelle als Ziel aufstellt: „Menschen sollen aus der Gegenwart, aus ihrer Gegenwart heraus, also aus ihrem Eigensten und Eigenartigen heraus fromm sein", meint er, weil ihm offenbar der latente innere Widerspruch selber irgendwie noch unklares Unbehagen bereitet, es sei schwer, diese Forderung unbefangen zu würdigen, weil wir uns und die anderen immer wieder an den Maßstäben der Vergangenheit messen und glaubten, nur dann fromm zu sein, wenn wir die fromme Tradition in unser Leben hineinziehen. Bei dem Versuch, seine These gegenüber dieser „Befangenheit" zu stützen, sieht er sich aber genötigt, die Begriffe von „Dogma" und „Gemeinschaft" in unzulässiger Weise umzubiegen. Er will zwar keinem „Gegenwartschristen" verwehren, das Dogma — für sich! — anzunehmen, deutet seinen Begriff aber so, daß es völlig seinen Sinn verliert: „Das Dogma ist der Ausdruck frommen Erlebens bestimmter Zeiten, bestimmter Menschen." Damit wird das Objektivste, das Absoluteste, was es gibt, ins Subjektive und Relativistische verkehrt. Das Dogma ist mit nichten bloßes Erleben, es ist seinem Wesen nach monumentale eherne Tatsächlichkeit, fest umrissene, in sich ruhende Gegebenheit, ist Forderung, die bedingungslose Unterwerfung heischt, ist unwandelbar dasselbe für alle Menschen aller Zeiten, ist ewig als Ausfluß der göttlichen Wahrheit — nur seine Auf und Annahme ist ein persönliches Erlebnis. Es heißt mit Worten

* Vgl. z. B. Emil Fuchs im Dezember-Heft 1920 des „Kunstwart".

und Begriffen ein gefährliches Spiel treiben, es ist ein innerer begrifflicher Widerspruch, wenn man das seiner konstituierenden Natur nach Feste unter der Hand der subjektiven Willkür preisgibt. Mit dem gleichen willkürlichen Wortjonglieren wird auch der Begriff der religiösen Gemeinschaft in das Gegenteil dessen verkehrt, was unbefangene Anschauung unter ihr versteht — man will eben die „Gemeinschaft" des sich Widersprechenden. Wie sucht man diese herzustellen? Hören wir Fuchs. „Eines verbindet diese (geistig und religiös so verschiedenen) Menschen alle: der Wille zu einer unbedingt aufrichtigen, unbedingt ernsten Frömmigkeit. Und wo (bei einer Tagung des Bundes auf der Wartburg) die stärksten Verschiedenheiten auftraten, da war zugleich eine Freude des einen an der Wahrheit und Wahrhaftigkeit des anderen dabei. Aus dieser Freude aneinander wird einer dem anderen zu einer Quelle der Kraft. Das eben ist Gemeinschaft. Eine andersartige Gemeinschaft ist es als die, die man bis jetzt suchte, wenn man sie gestalten wollte durch gleiche Gedanken, gleiche Bekenntnisse, gleiche Gottesdienstformen und Zeremonien. Es bildet eine Voraussetzung der Zusammengehörigkeit im neuen Bunde, daß das alles überwunden ist. Gemeinschaft gibt es nur, wo Menschen, gerade weil sie ganz eigenartig, ganz wahrhaftig, ganz rücksichtslos sind, den anderen zur Stärkung in ihrem Eigensten und Besten werden." Hier wird offensichtlich der Schwerpunkt der ganzen Frage aus dem Ontologischen ins rein Moralische verschoben. Daß persönliche „Wahrhaftigkeit des eigenen frommen Erlebens und Wesens" nötig sei, ist doch gar nicht kontrovers, sondern für alle anständigen Menschen selbstverständliche Voraussetzung (und wer ohne innere Überzeugung das Dogma nur äußerlich bekennte, wäre weder religiös noch kirchlich). Die Frage ist vielmehr die, ob diese subjektive Wahrhaftigkeit im Religiösen genügt; darüber schweigt sich das „Gegenwartschristentum" aus und verfällt in den tausendmal logisch und faktisch widerlegten Irrtum, dem wir hier den rocher de bronce entgegensetzen, daß die persönliche Wahrhaftigkeit der Stütze der objektiven Wahrheit bedarf, um nicht mit der ganzen modernen Religiosität sich selbst aufzulösen. Diese Stütze kann aber in concreto nur die Kirche als die festgefügte Gemeinschaft des Besitzes der überlieferten Offenbarungslehre und des übernatürlichen Gnadenschatzes sein. Wenn das Christentum nicht an das Dogma gebunden ist, dann wäre es schließlich nicht mehr als eine Weltansicht, aus der sich Moral als gedankliche Notwendigkeit ergäbe; dann erhöbe es sich in keiner Weise etwa über den Buddhismus, der eine Menschheitsmoral ohne Gottesglauben zu schaffen sich vermißt; und in einer solchen „Religion", die sich im Moralischen erschöpft, wäre schließlich Gott auch als Postulat im Sinne Kants überflüssig.

Mit Absicht habe ich in dieser Untersuchung die Mission der Kirche vorzugsweise auf das Konstruktive in ihrem Wesen aufgebaut, weil diese Seite vor allem einem Bedürfnisse des modernen suchenden Menschen entspricht. Dieses Objektive ist weder einseitig strenge judaistische „Gesetzesreligion" noch hierarchische römische „Rechtsreligion", die der

vom Evangelium Jesu bestimmten Frömmigkeit widerspräche, wie Heilers, des zu früh Bewunderten, methodisch und sachlich verkehrte These von dem angeblichen „Synkretismus" des Katholizismus* glauben machen möchte. Nicht aus sich widersprechenden, von überallher aufgelesenen Elementen baut sich die Religion der katholischen Kirche auf, sondern die Sache liegt so, daß in ihr als der Universalreligion alle in den übrigen Religionssystemen zerstreuten Wahrheitselemente harmonisch enthalten sind. Man scheut sich eigentlich, die Binsenwahrheit auszusprechen, daß an der geschichtlichen Erscheinung der Kirche auch manches Menschliche, Allzumenschliche sich findet; aber in einer Zeit, in der die ältesten Vorurteile wieder aufleben, ist es vielleicht doch nicht überflüssig zu betonen, daß die Mission der Kirche nicht an das Akzessorische an ihr gebunden ist. Das in ihr wirkende Göttliche können wir gemäß der geistig-leiblichen Natur des Menschen, an dem sie ihre Sendung übt, gar nicht geistig weit, aber auch nicht greifbar genau genug fassen. Mit dem Scheitel das Firmament berührend, steht die Kirche mit den Füßen auf der festen Erde — gleichweit entfernt vom extremen Intellektualismus wie vom Agnostizismus und subjektivistischen Voluntarismus, verbindet sie Diesseits und Jenseits, Wissen und Glauben zur beseligenden Synthese der Gottinnigkeit ihrer Kinder, in deren Dienst sie sich unter dem Wandel der Zeiten erschöpfen wird bis zum letzten der Tage, der alles Glauben in Schauen verwandeln wird. In dem unerschütterlichen Bewußtsein ihrer ewigen Mission erträgt sie mit Geduld und Langmut alle Schwächen, die die endliche Unvollkommenheit ihrer Glieder ihr in den Weg legt: patiens quia aeterna. Ihr großer Trost und ihre Legitimation, zugleich aber auch die Maxime unseres Verhaltens gegenüber der Kirche sind enthalten in den Worten Newmans: „Die Logik der Tatsachen wird die beste und sicherste Lehre über die Absichten Gottes geben . . . Die Zeit ist das große Heilmittel und die Rächerin für alles Unrecht. Wenn wir nur geduldig sind, wird Gott für uns handeln. Er arbeitet stets für diejenigen, die nicht für sich selbst arbeiten." Die Kirche ist der fortlebende Christus, die Kirche ist die Gemeinschaft der Seelen durch die Liebe Gottes und den Besitz der Wahrheit. Das aber ist die höchste Freiheit; furchtbar dagegen ist die Knechtschaft der Geister durch den Irrtum außerhalb der Kirche. „Ebenso wie die bürgerliche Gesellschaft", schreibt Lacordaire**, „wenn sie wohlgeordnet ist, die Menschen von der Ungerechtigkeit befreit, so befreit die Kirche die Geister von dem Irrtum. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Mutter des Rechts, die Kirche ist die Mutter der Wahrheit. Wer die bürgerliche Gesellschaft verläßt, wird ein Tyrann oder ein Schlachtopfer anderer; wer die Kirche verläßt, wird ein Sklave oder der Herrscher der Gedanken anderer. Wiederhole daher aus der Tiefe deiner Seele diesen großen Befreiungsruf der Seelen: ‚Ich glaube an die heilige katholische Kirche', d. h. ich glaube

* Das Wesen des Katholizismus, München 1920, Ernst Reinhardt. ** Briefe über das christliche Leben. Deutsch von F. X. Kraus, bearbeitet von K. Hartmann. (3. Bändchen der Sammlung „Religiöse Geister") Mainz 1920, Matthias-Grünewald-Verlag, S. 64 f.

an die Gesellschaft, die Gott im Lichte und in der Liebe gegründet hat; ich glaube freiwillig an Gottes Gegenwart in der Kirche durch seinen Geist, damit ich nicht blind an die Menschen und ihre Erfindungen glauben muß; ich glaube an die Wahrheit, die da in der Gesellschaft vorgetragen und gelehrt wird, damit ich nicht glaube an den Irrtum, den man persönlich in sich aufnimmt und verbreitet; ich glaube an die Küsten des Meeres, damit ich nicht hoffnungslos auf seiner unermeßlichen Fläche umherirre."

# Christoph Flaskamp
# Goethe, Romantik und Katholizität

## Brief an Ernst Michel

Ihre Bitte um einen Beitrag zu diesem Sonderhefte empfing ich inmitten Lesens Ihrer jüngsten Schrift „Weltanschauung und Naturdeutung, Vorlesungen über Goethes Naturanschauung*". Da auch in diesem, wie in Ihrem früheren Buche „Der Weg zum Mythos**" sich eine Entgegnung auf meine Behauptung einer Enge des Goetheschen „Realismus der Gegenwartserfahrung" findet, hatte ich mir schon vorgenommen, Sie in einem Briefe auf das bei Ihnen über diesen meinen Ausdruck obwaltende Mißverständnis aufmerksam zu machen und im Anschluß daran Ihnen meine Gesamtanschauung des Verhältnisses Goethes, der Romantik und der Katholizität zueinander wenigstens kurz anzudeuten. Was ich in diesem Briefe zu sagen gedachte, scheint mir nun zugleich als Beitrag zu diesem Hefte dienen zu können, da es wichtige katholische Lebensanschauungen und Zeitfragen berührt.

Sie erwähnen den Ausdruck „Realismus der Gegenwartserfahrung" aus meiner Schrift „Die deutsche Romantik", stets so, als wolle ich Goethe den ihm eigentümlichen „Realismus" oder als wolle ich ihm die „Gegenwartserfahrung" zum Vorwurf machen. Das ist nun, wie nicht meine Ansicht, auch nicht meine Absicht. Denn wenn ich sage, daß Goethe aus einer, besonders seit der Bekanntschaft mit Herder in ihm lebendigen „universal gerichteten Strebung" immer wieder auf seinen eigentlichen „Realismus der Gegenwartserfahrung" sich zurückgezogen und eingeengt habe, so ist damit doch noch keine Verwerflichkeit des Realismus ausgesprochen, zumal ich wenige Zeilen zuvor in diesem „Realismus" Goethes „Hauptstärke" finde. Wenn Sie diese Stelle und einige verwandte Bemerkungen in ihrem Zusammenhang nachlesen, werden Sie sehen, daß mir der „Realismus" und die „Gegenwartserfahrung" Goethes an sich durchaus das Erfreuliche und Wert-

* Eugen Diederichs Verlag, Jena. ** Ernst Michel, Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion (Eugen Diederichs Verlag, Jena).

volle ſeiner Art vor der ſeiner Zeit bedeuten, ich ſie ihm alſo nicht als Fehler vorwerfe oder ſie als falſch verwerfe. Was ich behaupte, iſt vielmehr eine „*Enge*“ ſowohl dieſes „Realismus“ als auch der „Gegenwartserfahrung“, und was ich bedaure, iſt dies: daß ſie nicht zu einem *vollen* Realismus und zu einer *vollen* Gegenwartserfahrung gediehen ſind, wie hernach in einem, eine wirklich wieder univerſale Weltanſchauung anbahnenden Maße und Grade in der *Romantik*. Ich habe dort auch angedeutet, was ſie daran gehindert hat, es zu werden, nämlich Goethes Eingeborenſein in eine Zeit, die ſich künſtlich, mit Hilfe einer begrifflich falſchen Umſtellung, vom organiſchen Geſchichtszuſammenhange wenn auch nicht loslöſte, ſo doch negativ abſonderte, ſich radikal verſelbſtändigen zu können vermeinte, eine Abſchnürung, die durchaus den Charakter eines Salto mortale hat, den man der — dem entgegen ganz folgerichtigen — Rückentwicklung der Romantik zur Tradition zu Unrecht aufgeprägt hat.

Die auf dem *methodiſchen* Zweifel und der *theoretiſchen* Vorausſetzungsloſigkeit ſich aufbauende neueuropäiſche Philoſophie des ſogenannten Idealismus war tatſächlich eine Einſtellung, dann ein Aufgehen in den ſchon *wirklich* vorhandenen Zweifel und in die *wirklich* vorhandene Vorausſetzungsloſigkeit: in die Natur, Seele und Übernatur nicht mehr wahr erkennende und anerkennende, alſo auseinanderfallende Geiſtigkeit ihrer Zeit, um auf dieſem Wege den verſpürten negativen Zuſtand der Zeit zu überwinden. Das hätte indes nur eine Wiederanknüpfung an die faſt allwegs abgeriſſene geſchichtsorganiſche Tradition des Glaubens und Wiſſens, der Offenbarung und Erfahrung vermocht. Statt deſſen führte der methodiſche Zweifel und die theoretiſche Vorausſetzungsloſigkeit von dieſer Tradition noch weiter fort: zum radikalen Zweifel und zur radikalen Vorausſetzungsloſigkeit. Denn um ein Syſtem als berechtigt zu erweiſen, das von aller in der Menſchheitsgeſchichte bisher er- und vermittelten natürlichen und übernatürlichen Wahrheit abſah, mußte dieſe aus dem geſchichtsorganiſchen Zuſammenhange ihrer folgehaften Offenbarung und Erfahrung gelöſt, und als jedem Gegenwartsraum und -menſchen jederzeit reſtlos innewohnend und aus ihm ableitbar geſetzt werden: damit aber wurde der menſchliche Geiſt und das Denken *abſolut* und abſoluter Erkenntnis fähig erklärt. Eine ſolche geſchichtslos abſolute Gegenwärtigkeit ſchlöſſe wohl ohne weiteres auch einen außerweltlichen Gott aus; ſie wäre ja ein ewiger Aſpekt ſowohl der Welteinheit und -urſache als auch der Weltvielheit, alſo ſelbſt Ewigkeit, das Abſolute, über das hinaus ein übergeordnet noch ewigeres Sein nicht gedacht werden könnte. Aber ſowohl das Natürliche und Menſchliche, als auch das Metaphyſiſche und Metapſychiſche ſind nur in raumzeitlicher Verteilung und Folge gegeben und zu faſſen; deshalb gibt es eine Natur- und Kultur*geſchichte* und darin, als Erfahrung aus Natur-, Seelen- und Geiſtesleben, eine *Geſchichte* auch der natürlichen und eine *Geſchichte* der übernatürlichen Offenbarung. Und zwar ſind bei ihrer allmählichen Selbſtoffenbarung die drei Reiche der Natur, des Menſchenlebens und der Uebernatur jeweilig auf-

einanderbezogen, sie deuten aufeinander hin und durchleuchten sich gegenseitig: einem Plane einer allgegenwärtigen Vorsehung dienend, der in der immer vollständigeren und immer allseitigeren Offenbarung, Durchleuchtung und Durchdringung der drei Reiche sich auszuwirken scheint. Wie der einzelne Mensch, wird auch eine einzelne Zeit und Gemeinschaft nicht in eine zeitlose Gegenwart hineingeboren, sondern in einen geschichtlichen Zusammenhang. Der methodische Zweifel ist also nur auf der Grundlage der Tradition möglich und, wenn überhaupt, berechtigt, im engsten Anschluß an sie, nicht aber in Ablösung von ihr. Die neuere Philosophie fußte daher von vornherein auf einer tatsächlichen und methodisch noch vermehrten falschen Voraussetzungslosigkeit. Sie ging statt von einer konkreten von einer abstrakt fraglichen Geistigkeit aus, nicht von den Erscheinungen zu den Ideen, von den rebus zu den universalia in re und weiter zu den universalia ante rem und zur Gottheit wie die Alten aufsteigend, oder von der dann eingetretenen Volloffenbarung im fleischgewordenen „Wort" und seinen universalia ante rem zu denen in re und zu den Erscheinungen selbst wieder absteigend, wie die christliche Philosophie, sondern von aus der Erscheinungswelt abgezogenen B e g r i f f e n, von den Allgemeinbegriffen post rem, den bloßen nomina, die nicht an sich, sondern nur in den Erscheinungen wirklich seien. Damit war alles Sein in die Erscheinungswelt verlegt, deren materielle und geistige Allgemeingesetze als ihr sich selbst setzendes und bestimmendes Sein und Wesen erschienen. Der Unermeßlichkeit des individuell einheitlichen Gottlebens entspricht aber die Unermeßlichkeit individuellen Lebens in der Schöpfung; dieser Unermeßlichkeit geschöptlich individuellen Lebens entspricht also auch in Gott das Urbild oder „Wort" dieses Lebens, und die Urbilder, die Ideen, die universalia ante rem der Schöpfung in Gott sind also individuelles Leben und keine ausgeleerten Allgemeinbegriffe oder Allgemeingesetzlichkeiten auch in Gott; und wer ihre Individualität in der Schöpfung einengen und ertöten will, der ertötet sie gleichsam auch in Gott.

Es liegt in all jenen Systemen zunächst eine Leugnung einer geistigen Urwirklichkeit und geistiger Urbilder vor und über der Schöpfung und infolge davon ein letztlich, freilich nicht verwirklichbarer Wille autonomer Daseinsbestimmung im endlichen Sinne, also Daseinsverengung.

Dieser „Leben" verneinenden Geistigkeit, diesem eigentlichen Ungeist des neueren Europa stand Goethes lebensgläubiger, lebensbejahender, lebensliebender Geist gegenüber und natürlich entgegen. Er stand aber auch zum Teil, durch Geburt und Herkommen, d a r i n, und deshalb war eine Selbstbefreiung daraus nicht leicht und gelang ihm zeitlebens nicht völlig. Was ihm zu einer solchen restloseren Herausarbeitung aus dieser negativen Geistigkeit vor allem mangelte, war eben jenes von den vorhergehenden Jahrhunderten, seit der negativen Renaissance (es gibt auch eine positiv gerichtete) und seit der Reformation immer mehr erstarrte m e n s c h h e i t l i c h e Z u s a m m e n h a n g s g e w i s s e n der o r g a n i s c h e n G e s c h i c h t s ü b e r l i e f e r u n g der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung und entsprechenden menschlichen

Erfahrung. Von diesem organischen Geschichtszusammenhang in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht, der ja erst durch das Christentum voll erfaßbar geworden war, konnte Goethe zwar aus dem christlichen Unterricht in seiner Jugend in etwas eine Anschauung gewinnen; aber diese war doch wohl nur eine ganz matte und unzulängliche, da diese Menschheitstradition durch jene negative Zeitgeistigkeit auch aus der Religionswelt fast völlig verdrängt war, wodurch diese zu der ja bekannten, auch Goethes Jugend bestimmenden platten Vernunft- und Naturreligion und entsprechend seichten Lebensmoralität geworden war. In dieser negativen Umgebung, deren Eierschalen, Geburts- und Erziehungsmale er nie ganz abgestreift hat, sah Goethes lebensfreudiger und lebensdurstiger Geist sich zur Gewinnung einer volleren Bewußtseinseinheit des Lebens fast ganz auf seine eigene Folgeerfahrung der sinnlich und seelisch konkreten Erscheinungen des umgebenden Lebens selbst angewiesen, und diesen Weg hat er mit seinem gesunden Instinkt, oder besser mit seinem unzersetzten geistigen Sinnanschauungsvermögen denn auch alsbald, in immer weiterer Abwendung von der ihn nicht befriedigenden Geistigkeit seiner Zeit, eingeschlagen und durch sein Leben hin beibehalten. Goethe befand sich derart in einem verwandten Falle mit der Antike nach Verlust ihrer Gläubigkeit und deren Auflösung in Sophismus, die sich, von diesem unbefriedigt, dem anschaulichen Leben selbst zuwandte und aus den konkreten Erscheinungen deren Wesen als Ideen oder Urbilder einer über sie hinausliegenden geistigen Realität, göttlichen Wirklichkeit sich erschloß. Goethe ist im Grunde niemals neueuropäischer Idealist gewesen. Zu diesem neueuropäischen Idealismus hat er sich stets im — oft humorvollen — Widerspruch empfunden, er ist nur vielfach in der angeborenen und anerzogenen Atmosphäre dieses Weltbildes befangen geblieben; im Grunde war er Ideeist in Richtung der Ideenrealität Platos und — das haben auch Sie in Ihrem neuen Buche, wie ich sehe, gemerkt — im Sinne des auch in der echten Gotik herrschenden „gemäßigten Realismus" der Scholastik und der verwandten, keineswegs pantheistischen Mystik Eckeharts.

Goethe war demütig und ehrfürchtig vor dem sich offenbarenden Leben, vor dem wirklichen Sein. Er war ganz Offenbarungsgläubiger, nicht in der Hinsicht auf die übernatürliche Offenbarung, deren geschichtlich im fleischgewordenen „Wort" sich erfüllende Realität er nie erfaßt hat, aber in Hinsicht auf die Offenbarung einer geistigen Gleichnis- und als solche letzterdings göttlichen Ur-Wirklichkeit in der Natur. Und dieser Weg der (in der sinnlichen zugleich geistigen) Realitätserschauung des Lebens hat ihn, den Neuheiden, denn auch in intuitiver natürlicher Erkenntnis Wesensblicke in den übernatürlichen Daseinszusammenhang tun lassen, die der christlichen Wahrheit sehr nahe kommen, obwohl er sich dezidierter Nichtchrist glaubte und für das Kreuz zeitlebens kein Verständnis gewonnen, sondern es verabscheut hat. Er ist eben doch im gegenwärtigen Weltbild seiner Zeit steckengeblieben, hat Natur und Leben nur als eine Gleichniswelt erfaßt, nicht auch in ihrer Herkunftsbewegung aus einer und

in ihrer Zielbewegung zu einer allein in sich selbst ruhenden und bewegten Ewigkeit zurück; den wechselvollen Weg geschöpflich geistfreier Bewährung des Ebenbildcharakters in sich und der Natur, den einzelpersönlichen und menschheitlichen Geschichtscharakter des Lebens und den darin inkarnierten übergeschichtlich-geschichtlichen Plan, die Inkarnation der übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Geschichte hat Goethe nicht gesehen.

Hierin liegt auch der Grund, weshalb Goethe in einem von den Romantikern scharf ironisierten* „absoluten" Klassizismus befangen geblieben ist, während es in der Geschichte doch nur einen relativen Klassizismus, wenn man denn überhaupt so sagen will, gibt und geben kann, und das ist: Romantik, und das meinte: die Romantik in Herausstellung ihres romantischen Bewußtseins gegen das klassizistisch absolute und das meinte Fr. Schlegel mit der Formel einer „progressiven Universalpoesie", das Gleiche, was Augustinus mit dem cor inquietum für die Einzelseele ausdrückt. Das Leben ist ruhelos, bis es ruht und zugleich lebt in der Ewigkeit. Im Menschen und in der menschlichen Geschichte fällt eben Ruhe und Bewegung nicht zusammen, wie in Gott und in seiner ewigen Anschauung des Sohnes, des göttlichen „Wortes", das von Ewigkeit her bei ihm, in ihm ist, und wie in seiner ewigen und allgegenwärtigen Anschauung der zeiträumlichen Geschichte des fleischgewordenen „Wortes" und seiner Vergöttlichung der Menschheit, die in ihm sich zentriert.

Nehmen wir die Gegenwart einmal voraussetzungslos, als den unmittelbar gegebenen Gegenwartsraum. In sich bewegt, belebt, scheint er auch in sich zu ruhen. Dies anscheinend ruhend bewegte Gegebensein teilt sich, so empfunden, auch dem Leben in ihm mit und selbstverständlich auch dem Lebensausdruck, der Lebensgestaltung, also auch der Kunst. So ist der Zeitraum, die Gegenwart als ein in sich Abgeschlossenes den Völkern des Altertums erschienen, die in ihrer religiösen Überlieferung kein Andersbewußtsein mehr besaßen. Sie haben sich in sich abgeschlossen, humanisiert, das Ewige in sich selbst verlegt und mußten so immer irgendwie zu einem Pantheismus oder Monismus und selbsttäuschenden, widerspruchsvollen Sophismus, zur Lebenslüge kommen. Das ist auch bei den Griechen und ihrem, allerdings nicht so ganz wie der neueuropäische, autonom absoluten Klassizismus der Fall, und darin liegt der Grund ihres scheinharmonischen Ausgleichs des Innen im Außen, der Bewegung in der Ruhe, des Geistigen im Körperlichen — aber: auf Kosten des volleren Lebens und der Lebenswahrhaftigkeit. An diesem Mangel und an dieser Lebenstäuschung ist die Antike denn auch schließlich zugrunde gegangen. Diese Harmonie ist nicht Wahrheit, sondern Irrtum, nicht Fülle, sondern Mangel, nicht gedrängtes Leben, sondern Abwelken, nicht Wärme, sondern Kälte, ist nicht: die erschöpfend richtige und reichste Form des Lebens, als welche Neueuropa sie dann verherrlicht hat, ganz abgesehen davon,

* Vgl. auch die, während der Korrektur einlaufende Schrift von W. Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Bern 1920, A. Francke.

daß auch in den Griechen ein richtigeres und reiferes Andersbewußtsein doch nicht allgemein, wie man wohl angenommen hat, abgestorben war; die Mystenüberlieferungen, Sibyllen u. a. gehören hierher, aus denen, wie im Zusammenhang damit aus dem Natur- und Lebensverfolg nach oben, ihre Weltweisen, vor allem Plato und Aristoteles, die das Christentum daher mit Recht in sich einbezog, die Wahrheit wieder erahnt und ihre völlige Offenbarung ersehnt und erwartet haben. Auch der geschichtliche Menschheitszusammenhang wäre auf dem Wege natürlicher Erkenntnis in etwas zu erschließen gewesen, indem man nicht nur die Insichbewegtheit des Gegenwartslebens, sondern auch die einzelmenschliche und menschheitliche Herkunfts- und Zielrichtungsbewegung erschaut hätte. Das ist im Altertum deshalb fast gar nicht der Fall, weil eben mit der religiösen Überlieferung der Begriff der „Menschheit", des organischen menschheitlichen Geschichtszusammenhangs der Zeiten und Völker in- und untereinander, sich desorganisiert hatte, ähnlich wie im modernen Europa nach der Renaissance und Reformation. Was ist es, was, alsbald nach der Antike, christliche Gestalten, im Leben und in der Kunst, aus der Ruhe des gegenwärtigen Raumes und des in ihm gebannten Lebens, aus der Ruhe ihres gegenwärtig gegebenen Seins, ihrer geistkörperlichen Einheit, aufgescheucht hat, sie aus sich selbst, aus ihrem augenblicklichen Gegebensein, wie ausbrechen, fliehen, mit erwartungsvollen Augen vorstürmen läßt? Es ist die erfahrene Tatsache, daß das menschliche und menschheitliche Leben — das einzelmenschliche Leben ist ja nur, an einem bestimmten Punkte, die aktive oder passive Teilnahme an der Menschheitsgeschichte — sich nicht nur in und um sich selbst dreht, sondern außer dieser Eigenbewegtheit auch noch eine Zielstrebebewegtheit in sich hat, die, nun erkannt, neu- und in Wahrheit erst volleröffnet, die Menschen sich nicht mehr an sich selbst und die Welt allein genügen ließ und lassen konnte. Und wie der einzelne Mensch, so ist durch diese Tatsache plötzlich die Menschheit überhaupt ganz anders ineinanderverkettet worden, ist die Geschichte der Menschheit nicht mehr eine stete jeweilige, nur in sich bewegte Gegenwart, sondern eilt, wie sie die ganze Vergangenheit in sich trägt, mit dieser Beladenheit vor in die Zukunft, einem überzeiträumlichen Ziele, dem ewigen Leben oder Tode (im übernatürlichen Sinne) zu.

Hiernach steht auch Goethes „Klassizismus" wohl deutlich genug da. Und man sieht nun auch die innere und daher auch äußere Unmöglichkeit für Goethe, in seinen, absolut klassisch, humanitär autonom tendierten „Faust" die christliche Offenbarungswelt organisch aufnehmen zu können: diese ist, objektiv angeschaut, zum äußerlichen Schmuckrahmen eines falschen Weltbildes herabgewürdigt. Subjektiv, könnte man sagen, hat Goethe die Ergänzungsbedürftigkeit des humanitären Weltbildes durch das katholische Weltbild offenbar empfunden, ist aber zu keiner, eine organische Bindung ermöglichenden klareren Erkenntnis darüber gekommen. Und nun sehen Sie wohl auch deutlicher — *nicht* was ich Goethe *vorwerfe*, denn wir vermögen nicht das Maß persönlichen Tuns und Unterlassens vom Maße menschlicher Erbbedingtheit zu

scheiden — sondern was ich an Goethes Realismus der Gegenwarterfahrung verwunderlich und mangelhaft finde. Das ist zunächst der Mangel an eigener Erfahrung der übernatürlichen Offenbarung aus seiner „Gegenwart"; denn diese Offenbarung, wie sie eine greifbare geschichtliche Tatsache ist, so ist sie auch eine geschichtliche Tradition und lebte doch auch in seiner Gegenwart, und Goethe ist mit ihr in sehr mannigfache unmittelbare Berührung gekommen, nicht nur in ihrer protestantischen Form, sondern auch in ihrer gradlinigen katholischen Abfolge.

Ich will mich auf seinen Realismus den unmitlelbaren Natur- und Lebenserscheinungen gegenüber, wie sie seiner Zeit, aus ihrem geistigen Zustand heraus, gegenwärtig waren, beschränken. Es freute mich sehr an Ihrem neuen Buche, daß Sie diesen Goetheschen, auf das „Urphänomen" gerichteten Realismus endlich einmal gegen die negative Geistigkeit der letzten Jahrhunderte ausspielen, mit Recht, denn in der Richtung des platonischen Idealismus und des aristotelisch-scholastischen „gemäßigten Realismus" ist er tatsächlich der Ausweg, heute wie in der Antike, aus dem nihilistischen Sophismus, aus dem verderblichen Pseudoidealismus heraus.

Das erkannten auch alsbald die Romantiker. Die Romantiker waren keineswegs Gegner, sondern Bewunderer dieses Goetheschen Realismus, und sie waren seine Nacheiferer darin, nicht nur in ihrer Frühzeit, als sie ihn mit richtigem Empfinden und Erkennen als Führer aus dem Banne der negativen Geistigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts erfaßten, sondern auch noch, als sie selbst schon über seine „Enge" hinausgelangt waren, und auch, soweit sie es wurden, als Katholiken noch und bis an ihr Ende. Nicht gegen diesen Realismus richtete sich, als sie in eigener goethe-realistischer Erfahrung des Lebens den Engkreis seiner Anschauung verließen, ihre Ernüchterung, ihr Tadel und Spott, sondern gegen die von Goethe gezogenen oder belassenen künstlichen Schranken, die nicht zu dem doch ebenso „wirklich" gegebenen philo-„logischen" (Sprache usw.), geschichtlichen und darin religiösen Zusammenhange des menschlichen Daseins kommen ließen: gegen die Beharrung Goethes „in der natürlichen Ökonomie und Bürgerlichkeit des Lebens" (vgl. meine erste Romantik-Schrift). Die Romantiker versuchten zunächst auch eine einfache Gleichung von Natur und Geist. Friedrich Schlegel, ohne Goethes diplomatische, Schwierigkeiten klug umgehende oder geschickt verhüllende Kunst, versuchte etwa in der „Lucinde" alle Formen der Sinnlichkeit und sinnlichen Liebe in Geist aufzulösen, als Geist zu enthüllen. Wohl schon bei diesem Versuche hat sich in ihm, unterbewußt vielleicht erst, eine Wandlung, eine Abkehr von dieser Methode eines doch leeren Scheinausgleichs vollzogen.

Was die Romantiker aber hauptsächlich über ihre Zeit und über Goethe hinaustrieb, war die mit der Wiederaufdeckung der mittelalterlichen Kulturwelt verknüpfte neue Erfahrung, daß eine jeweilige Gegenwart, also der den Sinnen und der Seele unmittelbar gegenwärtige

Zeitraum, keine zeit- und voraussetzungslos absolute, alles Sein geistig völlig umspannende Einheit sei, sondern erst im organischen Zusammenhang mit ihrer Tiefenherkunfts- und Zielrichtungsbewegung. Goethes sonst in allem so wirklichkeitsfreudigem, aufs Objektive durchdringendem Sinn ist diese „Wirklichkeit" fast ganz entgangen, wenigstens hat er daraus ernstlich keine weiteren Folgerungen gezogen. Diese neue Entdeckung hat vor allem Friedrich Schlegel nicht mehr losgelassen, sie mußte ihn zur Geschichte führen und auf die Suche nach dem Geschichtszusammenhang und Geschichtssinn. Er ist mit einer andauernden, unermüdlichen Zähheit des Willens wie kein anderer Romantiker auf diese Suche gegangen, bis er den Zusammenhang und Sinn gefunden hatte. Das hat lange gedauert und ihn in Erforschung der Kulturen über Hellas bis Indien und zu den übrigen orientalischen Kulturen und dann wieder zurück in die abendländisch-mittelalterlichen und neuzeitlichen geführt.

So glatt, wie es hier den Anschein gewinnen könnte, ist das eben nicht von statten gegangen. Denn aus einer so dürftigen Geisteslage heraus — wie der frühromantischen oder erst recht dann der modernen — die Geschichte angeschaut, käme man zunächst wohl eher zum Spenglerschen Skeptizismus als zu positiveren Aufschlüssen. Es war das mythische Element in der Geschichte, das Friedrich Schlegel schließlich auf den richtigen Weg führte, zunächst allerdings auf einen Irrweg. Denn weil er, wie — leider nur vorübergehend aphoristisch — übrigens auch Goethe, erkannt hatte, daß alle wahre Kultur auf solchen mythischen Elementen ruhe, aus ihnen herauswachse, überraschte er eines guten Tages die sehr verwunderten Zeitgenossen mit der Aufforderung, eine eigene Mythologie aus den sinnlichen und geistigen Gegebenheiten der Zeit heraus zu schaffen, zu gebären, um eine wirkliche Kultur, die sie, trotz ihrer hohen Meinung von der ihrigen, noch gar nicht besäßen, zu gewinnen. Erst ein dauernderes und gründlicheres Eingehen ließ ihn tiefere Zusammenhänge und einen gewissen Zusammenschluß aller Mythologien zu einer ursprünglichen Einheit und ihren Ausgang daraus erkennen. Diese Ahnungen trafen sich mit der immer mehr sich kräftigenden Vermutung und dann ernsthaft verfolgten anschaulichen Erfahrung einer gewissen Ein- und geläuterten Auswechslung all dieser Mythologien in der christlichen Heilsgeschichte, mit ihrer Rückwärtsbegründung in einer geschichtlich fortüberlieferten, aber nur in wenigen Zeiten und Völkern ungetrübt gebliebenen und auf eine Erneuerung durch Wunder und Weissagungen vorbereitenden Uroffenbarung. Inzwischen waren den Romantikern eben diese, von der neueuropäisch-idealistischen Einstellung auf das bloße Natur- und Geistproblem aus der damaligen Gegenwart fast ausgeschalteten Gegebenheiten, die konkret europäisch-christliche Geschichte und die darin innigst gebundene Heilsgeschichte, die Offenbarung, wieder sinnfällig nahegerückt. Und diese ja nicht zaghaften und ängstlichen Geister mußte es baß wundern, daß diese in der Zeit ja mitenthaltenen Seinsgegebenheiten, nämlich das Problem der Geschichte, ihres Sinnes und Zweckes, und das Problem einer darin

eingebetteten Sinnerklärung und Sinnvollführung, die Offenbarung, von ihnen und ihrer Zeit so ängstlich gemieden worden waren. Es galt also, diese beiden Erfahrungskomplexe, die Geschichte und Offenbarung, ebenso mutig und ehrlich zu betrachten und gelten zu lassen wie den davon abgesonderten Geist und die davon abgesonderte Natur, d. h. die Romantiker gingen über den Erfahrungszirkel des bloßen für sich genommenen Geist- und Naturkosmos hinaus auch auf den ihn doch erst letzlich erklärenden und zu vollem Leben befreienden Geschichts- und Offenbarungskosmos ein.

Das ist der als Saltomortale verschrieene, durchaus folgerichtige Weg der Romantik aus dem neueuropäischen Sophismus zur Katholizität, zum Menschheitsganzen zurück. Es ist wahrlich kein Wunder, daß Goethes „Wilhelm Meister" dem Novalis schon auf dem Anfangswege dahin als „durchaus prosaisch" und Goethes Gesamtschaffen als „künstlerischer Atheismus" erschien. Wichtig ist aber noch dies und ich bitte darüber auch die soeben erschienene Schrift W. Thormanns „Prophetische Romantik" (M. Grünewald, Verlag, Mainz) zu vergleichen: die Romantik war nach ihrer Rückkehr zur Katholizität nicht bankrott, wie die Neueuropäer meinen, sondern sie hat dann erst, in der Spätromantik, die mit der Frühromantik ein organischer Weg ist und von der man die etwas anders geartete Jungromantik von Brentano bis Eichendorff unterscheiden muß, ihre großen politischen, sozialen und kulturellen Plananlagen eines Wiederaufbaues, einer Konsolidierung Europas geschaffen, die, wenn sie nicht von der neuen Welle des dann mehr materialistisch gerichteten neueuropäischen Sophismus wieder überflutet, sondern ausgebaut worden wären, Deutschland und Europa wohl den Zusammenbruch im Kriege und in der Revolution erspart hätten. Greift man doch jetzt tatsächlich auf diese spätromantischen Plananlagen zurück, nur ohne ihren Spürsinn und umfassenden Geist. Hier ruhen wirklich Keime einer neuen europäischen, ja menschheitlichen Ordnung, nach denen die im Kriege und in der Revolution zerschlagene Menschheit sich sehnt, aber im neueuropäisch-idealistischen oder materialistischen Sophismus befangen, vergebens sucht.

# Max Fischer / Katholizismus und moderne Kultur

Nach Zeiten atheistischer und materialistischer Gesinnung schwelt in der Gegenwart neue Gottessehnsucht zum Himmel empor. Religiosität manifestiert sich da und dort in Bildern und Versen, in Philosophemen und Theosophien von individueller Subjektivität. Diesen Versuchen religiöser Erneuerung steht der Katholizismus gegenüber als objektive Religion mit einheitlichem Kult und verpflichtender Lehre, geschaffen nicht aus Willkür irgendeiner Persönlichkeit, sondern gegründet von Christus selbst, erfüllt vom Wirken des heiligen Geistes,

den Leistungen und Verdiensten der Heiligen, in seiner kirchlichen Organisation geformt von dem nachwirkenden Geist der Antike und dem lebendigen Leben von neunzehn christlichen Jahrhunderten.

Im Mittelalter hatte die Kirche mit ihren Glaubensvoraussetzungen, Formen und Symbolen das gesamte vielfältige Leben Europas umspannt; so mannigfaltig auch die Prägungen der Persönlichkeiten und ihrer Weltanschauungen waren, so farbenreich auch vollblütiges Leben nach allen Richtungen hin sich auswirkte, die Kirche bildete doch den Rahmen, der all diesen Reichtum umschloß. Das gab ihr Weite und Duldsamkeit. Als dann im 15. Jahrhundert die weltliche Reaktion wider das Christentum und wenig später der kirchenzerspaltende Geist der Glaubenserneuerung die wundervolle Einheit der mittelalterlichen Christenheit zersetzte, wurde die Kirche immer mehr zur starren Wahrung ihres erworbenen Besitzes und zur Abwehr wider den Geist der Außenstehenden genötigt, von dessen glaubensfeindlicher und autoritätsloser Struktur sie nur Gefährdung ihres wertvollsten Besitzes erwarten durfte. Durch diese Notlage trennten sich der Glaubensschatz der Kirche und das Kulturbewußtsein Europas, um immer schmerzlicher einander zu entgleiten. Die europäische Kultur hat tief darunter leiden müssen. Nicht nur wurde die Orientierung des irdischen Wirkens an überirdischen Zielen durch den Rückgang der kirchlichen Machtsphäre beeinträchtigt, ein großer Teil der europäischen Menschheit ward der historischen und autoritativen Kräfte verlustig, und das seinem vereinigenden Band entschlüpfte Denken der Menschen verderbte leicht in Willkür und Ungebundenheit. Eine schmerzensreiche Kluft tat sich auf zwischen dem Bewußtsein der Ungebildeten und dem Bewußtsein der Gebildeten, welche nicht mehr durch die Gemeinschaftlichkeiten des gleichen Kults und des Empfindens der mystischen Gleichheit vor Gott zusammengehalten wurden. Aber auch die Kirche ist bei dieser Trennung leidtragend gewesen. Wohl bewahrte sie sich den wundervollen Reichtum des mittelalterlichen Lebens, dessen die außer ihren Mauern stehende neuzeitliche Welt verlustig wurde, aber sie büßte ein an schaffenden menschlichen Kräften produktiver Weiterentwicklung und kam in manchen Zeiten den Gefahren einer unschöpferischen Verkrustung auf altehrwürdigem Besitz sehr nahe.

Die Bedeutung der neuzeitlichen Entwicklung der Kirche ist begreiflicherweise im katholischen Lager noch viel umstritten. Im Einleitungsaufsatz eines in diesen Tagen erschienenen Sammelwerkes „Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten" (Leipzig 1920, Quelle & Meyer) leugnet J. Mumbauer jeden Riß in der katholischen Entwicklung zwischen der Zeit vor und nach der Reformation. Aber dieses Sammelwerk vermag seine These nur scheinbar zu bekräftigen, indem es nämlich die charakteristischsten Strömungen im neuzeitlichen Katholizismus überhaupt nicht behandelt. Verhältnismäßig abseitige Mystiker und aufklärerisch angehauchte Philosophen werden in den zum Teil ausgezeichneten Monographien — besondere Beachtung verdienen die Essays von Otto Miller, Joseph Bernhart

und Mathias Laros — gewürdigt. Aber welches Zerrbild muß doch von der katholischen Entwicklung der letzten vier Jahrhunderte entstehen, wenn die dominierendsten Persönlichkeiten des neuzeitlichen Katholizismus, wenn Ignatius von Loyola, Franz Xaver und Alfons von Liguori in einem solchen Sammelwerke fehlen. Denn sie repräsentieren den jesuitisch-redemptoristischen Typ, dessen einseitige Vorherrschaft der neuzeitlichen Kirche eine von der mittelalterlichen wesentlich unterschiedene Physiognomie gibt. Nicht der häretisierende Fénelon, wie das Sammelwerk vortäuschen könnte, ist der typische Repräsentant seiner Zeit, sondern Bossuet, nicht Kardinal Newman, sondern Kardinal Manning. Eine Uniformierung und Mechanisierung des religiösen Lebens, ein einseitiges Vorwiegen der machtpolitischen und organisatorischen Tendenzen ist im neuzeitlichen Katholizismus ebenso unverkennbar wie eine gewisse Unproduktivität der modernen katholischen Philosophie, Mystik und Kunst. Das individuelle Gepräge, das dem religiösen Orden des Mittelalters eigen war und in dem sich der wunderbare Reichtum der Kirche spiegelte, ist verlorengegangen; die jesuitische Art prägte sich fast allen Orden auf, erst in den letzten Jahren beginnt wenigstens benediktinische Frömmigkeit wieder, ihre religiösen Eigenwerte kraftvoll zur Geltung zu bringen.

Es ist die tiefsinnige Auffassung der katholischen Kirchengeschichte, daß es im Grunde eine überzeitliche Wahrheit ist, die sich von den Anfängen des Christentums an in immer neuen zeitlichen Formen kirchlicher Gestaltung offenbart. Diesen zeitlichen Entwicklungscharakter der überzeitlichen Wahrheit, welchen die Kirche mit Recht für ihre Vergangenheit beansprucht, wird sie konsequenterweise auch für die Gegenwart und Zukunft gelten lassen müssen. Sie muß zwar konservativ sein insofern, als sie ihre historischen Traditionen als Grundlagen heilig hält, aber sie darf nicht reaktionär sein, indem sie das Weiterbauen auf diesen Grundlagen verhindert, sondern sie muß konservativen Fortschritt treiben, sie muß in ihrem alten Geiste, und aufbauend auf dem Alten, Neues weiterbauen. Die Kirche muß allerdings fest und unwandelbar bestehen auf den unantastbaren christlichen Wahrheiten, aber die Manifestation des christlichen Geistes, das christliche Denken, die christliche Kunst, das christliche Leben dürfen von ihr nicht in erstarrten Bahnen eingeengt werden, sie müssen in ihr Raum haben und Weite.

Es ist, so scheint uns, der gegenwärtige Zeitmoment nicht ungünstig, um den nun schon seit vier Jahrhunderten klaffenden Zwiespalt zwischen Kirche und europäischer Kultur einer allmählichen Überwindung entgegenzuführen. Nach Zeiten entsetzlicher Verflachung und Gottesferne scheint in der Geistesgeschichte Europas wieder ein Zeitalter anheben zu wollen, das über den Geboten der Nützlichkeit die tiefen Geheimnisse der Seele sucht, das, angeekelt von der tieferlittenen Relativität der zeitlichen Dinge, den Sinn seines Lebens wieder an überzeitlichen Werten zu verankern trachtet. Wohl kündet sich diese neue Richtung des Geistes erst in den vordersten Sturmvögeln, in den Versen der Dichter, den ekstatischen Gebärden neuer Maler und dem tastenden

religiösen Suchen der heutigen Jugend, wohl ist das verheißende Sprossen dieser Zukunftssaat noch mit dem Unkraut materialistischen Denkens vermischt, aber dennoch wird der, dessen Ohr der Sehnsucht dieser Zeit zu lauschen vermag, nicht zweifeln dürfen, daß die Anzeichen günstig sind für eine religiöse Wiedergeburt. Und wenn unsere Hoffnung nicht trügt, sind in diesem religiösen Erwachen Elemente, welche wieder hinausführen werden aus der haltlosen Subjektivität des protestantischen Geistes: eine Sehnsucht nach neuer Menschheitsorganisation hat sich erhoben, nach bindenden Formen und allgemein gültigen Werten, nach der wahrhaftigen Wahrheit über dem Wirrwarr der Meinungen.

Den inneren Annäherungen moderner Sehnsucht an den Gehalt des Katholizismus stehen aber erschwerend die ungeheuren Spannungen entgegen, die zwischen der lebendigen Seelennot des zeitgenössischen Menschen und den zum Teil erstarrten und antiquierten Formulierungen im heutigen Katholizismus bestehen. Weiter kirchlicher Kreise hat sich gegenüber den geistigen Strömungen unserer Zeit eine nicht nur konservative, sondern geradezu reaktionäre Haltung bemächtigt; die ängstliche Sorge um liebevoll gehegten geistigen Besitz ist so übergroß geworden, daß man das Wahlverwandte nicht erkennt, wo es mit der Jugendlichkeit neuer Ausdrucksformen auf den Plan tritt, sondern daß man dazu neigt, in allen schöpferischen Kräften der Zeit von vornherein antichristlichen Umsturz zu wittern. Diese geistige Reaktion, dieses muckerische Mißtrauen gefährden die ihrem Wesen nach kulturbejahende Tendenz des Katholizismus, der er gerade Bedeutung für die abendländische Geschichte dankt, sie geben ihm leicht einen pietistischen, ja oft geradezu pharisäischen Einschlag.

Es ist ein ungesunder Zustand, wenn die Entfaltung der religiösen Philosophie und der religiösen Betätigung mit dem lebendigen Ausdruckswandel der Zeit nicht Schritt zu halten vermögen. Solche Stauungen mögen für kleinere Epochen wertvoll sein: weil sie Gehaltreiches, das der zeitgenössischen Modeströmung unverständlich ist, für die kommende Zeit konservieren; auf die Dauer aber schaffen sie eine widernatürliche Bewußtseinsspaltung, welche die Selbstverständlichkeit des religiösen Lebens gefährdet. Man darf sich keiner Täuschung darüber hingeben, in wie vielen der sogenannten „gebildeten" Katholiken eine solche mehr oder weniger dumpf empfundene Zwiespältigkeit zwischen den formalen Prägungen des kirchlichen Lebens und der sie umgebenden weltlichen Kultur zerstörerisch wirkt. In manchen Seelen wird dieser Zwiespalt nicht ausgetragen: auch wenn sie intellektuell zur Bildung einer antikirchlichen Weltanschauung neigen, so empfinden sie sich doch durch starke Gefühlsbande mit der mütterlichen Kirche verbunden. Wenn sie auch immer wieder unter dem, was sie als „Unmodernität", als „Rückständigkeit" ihrer Kirche beklagen, innerlich leiden; sie wagen es nicht, sie zu verlassen, denn sie fühlen trotz aller kirchlichen Starrheiten, die ihnen hart sind, wie Petrus gegenüber dem Heiland: „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." Der größere Teil der Zweifelnden aber verzagt, da er die Brücke nicht zu finden

vermag zwischen den modernen Erkenntnisinhalten und den Lehren der Kirche; er wird religiös indifferent oder verfällt dem modischen Atheismus der Halbgebildeten.

Am krassesten zeigt sich die hilflose Rückständigkeit heute einflußreicher kirchlicher Kreise in ihrem verständnislosen Kampf gegen die sozialistischen Strömungen unserer Zeit, in der verblendeten Verkennung der im Sozialismus enthaltenen christlichen Elemente. Es ist kleinlicher Opportunismus, weil die Kirche aus den Kreisen des Bürgertums einen verhältnismäßig hohen Prozentsatz ihrer Anhänger und ihrer ökonomischen Zuschüsse empfängt, den wohlverdienten Untergang einer verrotteten Gesellschaftsordnung mit den geistigen Waffen der Kirche Christi aufhalten zu wollen und der Befreiung der Menschheit aus dem Joch des Kapitalismus offen oder versteckt entgegenzuwirken.

Denn Christentum und Sozialismus stimmen darin überein, daß sie aus der gleichen Not, aus dem verzweifelten Leid an wesensverwandten Zeiterscheinungen erwachsen sind. Ihrem geistigen Ursprung nach sind Christentum und Sozialismus Aufbäumen des gequälten Menschen gegen die Herrschaft der eigennützigen Selbstsucht und der lieblosen Ausbeutung, Erlösungsschrei nach einem besseren Sein, in dem der Mensch nicht mehr Feind, sondern Bruder des Nebenmenschen ist, in dem jeder einzelne Mensch harmonisch und sinnvoll eingefügt ist in eine heilige Einheit. Gemeinschaft der Heiligen und sozialistischer Zukunftsstaat sind gewiß nicht materiell identische Forderungen, aber es sind messianische Menschheitsträume, geboren aus dem gleichen Schmerz, beseelt von der gleichen Hoffnung auf Vollkommenheit.

Christentum und Sozialismus scheiden sich erst dort, wo sie die Ursache der menschlichen Mißstände aufdecken und aus ihnen einen Weg der Heilung weisen. Die Ursache für den Krankheitszustand der Menschheit findet das Christentum in des Menschen Seele selbst; alle Not ist seelische Not, und nur aus der Umkehr der Seele kann Rettung kommen. So betrifft die revolutionäre Forderung des Christentums das menschliche Individuum, und sie kann sich das Gottesreich nur verwirklicht denken, indem die einzelnen Menschen zu göttlicher Heiligkeit sich erheben. Der Sozialismus hingegen sieht in den Umständen, denen die Menschen unterworfen sind, die Ursache aller Verderbnis und allen Leidens. Die Gesellschaftsordnung, in der die Menschen leben, hat — so lehrt er — ihre von Natur aus gute Seele verdorben; zerstört man aber die Unnatur der heutigen Lebensverhältnisse, so hebt man Eigennutz und Ausbeutung auf, schafft die Bedingungen, unter denen die lautersten Kräfte des Menschen sich entfalten müssen.

Man kann den Sozialismus, zumal in seiner von glühendem Enthusiasmus getragenen bolschewistischen Erscheinungsform nicht tiefer verkennen, als wenn man ihn als eine nur von Habgier verursachte Lohnbewegung hinstellt. Apokalyptische Ideen, die messianische Hoffnung auf den paradiesischen Zukunftsstaat sind es, die dem revolutionären Sozialismus seine idealen Antriebe, seine gewaltige Stoßkraft und den in unserer Zeit ganz einzigartigen Mut zum Martyrium geben.

Der Sozialismus ist christlich, aber ihm mangelt die wahre Katholizität: er glaubt eine Erlösung der Menschheit von ihrer Not allein durch die Umgestaltung der materiellen Verhältnisse herbeiführen zu können. Das ist ja der Irrglauben aller Häresien, den Weg der Erlösung in irgendeiner Endlichkeit zu sehen — statt in der inneren Erneuerung und zielstrebigen Umgestaltung des ganzen Lebens von der seelischen Quelle aus. Der heute herrschende Sozialismus basiert auf dem ketzerischen Dogma der materialistischen Geschichtsauffassung.

Gegenüber dieser christlichen Häresie muß es sich gerade als katholische Aufgabe erweisen, nicht aus Ehrfurcht vor angeblich zwingenden ökonomischen Tendenzen, sondern aus überströmender christlicher Glaubenstat die ausbeuterische Monopolisierung der Produktionsmittel zu unterbinden und dem wahrhaft anzustrebenden Ideal einer Gesellschaftsordnung zu dienen, in der die Seelen knechtende Macht des Kapitals überwunden ist. Aus solcher Erkenntnis fand in diesen Tagen endlich ein katholischer Theologieprofessor den Mut zu Worten wie diesen: „Das Bestehen der Sozialdemokratie als Reaktion gegen den ausbeutenden mammonistischen Kapitalismus ist der unwiderlegliche Beweis, daß wir nicht praktisch katholisch leben, sondern daß unkatholische, nichtchristliche Grundsätze unser gesamtes privates und öffentliches Leben verseuchen. Es ist falsch und unkatholisch, die Armen und Elenden und Notleidenden, das Proletariat, welches begreiflicher- und gerechterweise mit seinem Los unzufrieden ist, immer wieder nur auf das Jenseits zu vertrösten, sich höchstens noch zu einem mürrischen Almosen zu verstehen, damit aber seine Christenpflicht getan zu haben vermeinen. Sie bedenken nicht, daß die Katholiken erst recht, ganz im Sinne Christi handelnd, danach streben sollten, jedem Menschen ein menschenwürdiges Dasein zu verschaffen, und zwar nicht aus freiwilliger Güte und Gnade, sondern aus strengster Gerechtigkeit und verpflichtender wahrer und echter Nächstenliebe."

Aus dem schöpferischen Reichtum der mittelalterlichen Kirche ging die vom Glorienschein brüderlicher Liebe umglänzte Lichtgestalt des hl. Franziskus hervor; in der Kirche unserer Tage fehlen noch die Fackelträger einer Erneuerung der sozialistischen Ideen aus dem Geiste des Christentums. Der Sozialismus bedarf, um von der Utopie zur Wirklichkeit zu werden, schon der Voraussetzung des liebenden Gemeingeistes. Für die von Kapitalismus und Krieg zu Habgier und Haß erzogenen Menschen werden die sozialistischen Forderungen nur ein Mittel sein können, die bisherigen Verhältnisse zwischen arm und reich auf den Kopf zu stellen; Subjekte und Objekte der Ausbeutung werden die Rollen vertauschen; ein Reich der Bruderliebe wird nicht gegründet, weil die christliche Gesinnung nicht in den Herzen der Menschen wohnt, sondern nur jene begehrliche Selbstsucht, die fortzeugend immer neue Habgier und Haß schürt. Der Christ aber muß erkennen, daß auch die Außenwelt nach seinen religiösen Forderungen umgestaltet werden muß, daß der christliche Kommunismus nicht nur bei der sonntäglichen Eucharistie, sondern gerade auch im Alltag der Realisierung

bedarf, damit Christus wahrhaft und immer unter uns lebt. Er muß verlangen, daß die Gleichheit aller Menschen vor Gott auch das Bewußtsein unseres weltlichen Lebens durchdringe und die Ungleichheit der irdischen Güter aufhöre, eine ewige Versuchung zur Sünde zu sein, in dem die Macht des Besitzes in den Armen wie in den Reichen immer neu die Gelüste entgotteter Selbstsucht weckt.

Der Katholizismus unserer Tage, das können wir auf Grund unserer Betrachtung nicht verhehlen, bedarf einer Auferweckung seiner tiefsten Kräfte, einer schöpferischen Verjüngung und Neudurchblutung, um den gewaltigen Aufgaben gewachsen zu sein, die in den kommenden Zeiten seiner harren. Mit Recht äußert Friedrich Wilhelm Förster einmal, daß, wenn das Christentum der Katakomben im Katholizismus noch lebendiger wäre, das Ghettoressentiment und die kalte Abstraktion nicht in gleichem Maße auf die Seele des Proletariats einzuwirken vermocht hätten. „Ein Tag des Weltgerichtes", schreibt der wahrhaft christliche Pädagoge und Sozialphilosoph am Ende der vierten Auflage seines grundlegenden und nicht genug zu rühmenden Werkes: „Autorität und Freiheit" (Kempten 1920, Jos. Kösel), „ist es, den wir erleben. Und dieses Weltgericht ist so gewaltig, so gründlich und so unerbittlich, daß es nicht nur allen Abgefallenen erschütternd die Armut und Einseitigkeit ihres Sektenverstandes zum Bewußtsein bringen, ihre Halbheiten zu Staub zerschlagen und ihnen blitzartig erleuchten wird, was sie verloren haben und wie furchtbar ihre Absonderung den großen Geist der Gemeinschaft in der Welt gelähmt hat — nein dieses Weltgericht wird auch die erhabene Mutterkirche selber wie ein Erdbeben erfassen und ihren Dienern grell vor Augen bringen, wie viele auch von ihnen der Welt des Abfalls angehören und durch ihre eigene Einseitigkeit und Selbstgerechtigkeit sowie durch ihren Verrat an unbequemen und unzeitgemäßen Seiten der christlichen Gesamtverkündigung selber am Abfall der anderen schuld wurden — vom ersten Schisma bis zur modernsten Glaubensentfremdung."

Die missionierende Arbeit des Katholizismus, an die wir glauben und auf die wir hoffen, muß mit verjüngter Kraft und Zuversicht sich den ungläubigen, aber Glauben suchenden Europäern ebenso, ja mehr noch zuwenden, wie sie ihren Missionsberuf bei den Völkern der schwarzen, gelben und roten Rassen ausübt. Nicht mit starrer Härte, sondern mit der weiten Kraft seines alle religiösen Spannungen der Seele umfassenden Glaubens muß der Katholizismus den Nichtkatholiken fühlbar machen, daß die monumentalen Mauern der „allgemeinen" Kirche nicht Freiheit beschneiden, sondern Freiheit schenken. Nur so vermag der Katholizismus seine volle Katholizität, die er in der Neuzeit einzubüßen drohte, auch nach außen wieder ganz zu gewinnen. Dann, nur dann wird der moderne Mensch wieder erzogen werden können zu Demut, Zucht und christlichem Lebenswandel. Der moderne Mensch der Gegenwart wird sich immer stärker der Eitelkeit seiner anthropozentrischen Weltanschauung bewußt, welche sich unterfing, in der menschlichen Kreatur Kern und Maß aller Dinge zu erblicken. Er beginnt

wieder einzusehen, daß nur von Gott, dem allmächtigen Schöpfer aus, die Welt begriffen und ihre Ganzheit erlebt werden kann, und er muß daher wieder eine theozentrische Weltanschauung ersehnen, wie die Kirche sie ihm darzubieten vermag.

Der Mensch unserer Zeit wird fernerhin immer deutlicher und zwingender ergriffen von dem Bewußtsein der Schalheit der materiellen Werte und einer seelenlosen Ansicht des Lebens. Es hebt wieder die sieghafte Zuversicht an, daß unser Dasein nicht in dem Werden und Vergehen des Erdenleibes umschlossen ist: es erwacht wieder der Glaube an unsere unsterbliche Seele. So wird die Erziehung der Seele, deren Heil wieder in Frage steht, immer mehr zum Zentrum des Empfindens und Denkens einer neuen, von den Wundern der mystischen Reiche angerührten Generation. Sie wird an der Kirche nicht vorübergehen können.

Deutlicher und immer deutlicher beginnt es dem leidenschaftlichen religiösen Suchen der Jugend zu dämmern, daß die Wege zu Gott nicht aus eigener Willkür oder auf den schwindelnden Abgrundpfaden der Theosophie gegangen werden dürfen. Es zwingt sich die Führerschaft einer objektiven Heiligerin auf. Die ewige und allgemeine Kirche öffnet sich mit ihren unerschöpflichen Gnadenschätzen, mit dem in ihr objektivierten Wirken der heiligen Männer der Jahrhunderte, mit ihrer strahlenden Schönheit und seelischen Allgewalt als Erlösungsweg aus dem erdenschweren Wirrwarr der Gegenwart.

Gelingt diese Annäherung und endliche Vereinigung zwischen den edelsten Kräften des modernen Kulturbewußtseins und dem ewigen Gehalt der katholischen Kirche, gelingt es, der überstaatlichen Idee des Katholizismus, auch wieder die Mehrheit der Menschen und die kulturschaffenden Kräfte der Zeit für sich zu gewinnen, dann ist der abendländischen Christenheit wieder ihre überstaatliche, völkervereinigende Sendung zurückgegeben, die sie im Mittelalter besessen hat. Dann ist sie wirklich wieder die einigende geistige Macht über dem Wettstreit der Staaten, die Macht des Friedens über den selbstsüchtigen Interessen der Welt. Das ist die Richtung, in der nach dem innersten Wesensgehalt des Katholizismus seine Zukunft gelegen sein muß, seine Aufgabe von morgen und seine Erfüllung von übermorgen. In diesem Sinne darf dem Verlust des Kirchenstaates, der zunächst als eine Niederlage des Katholizismus erschien, vielleicht segensreiche providentielle Bedeutung zugesprochen werden. Denn gerade der Besitz staatlicher Macht bedeutete ein tiefes Hemmnis für die überstaatlichen Aufgaben der Kirche. Er setzte die Kurie in gewissem Betracht gleich den Interessen der weltlichen Staaten, verwickelte sie in ihre Interessenkämpfe und erschwerte es ihr, eine religiöse Macht zu bleiben. Ihrem Wesen nach ist die katholische Kirche eine geistige Macht, und sie muß diese Macht bewahren und bewähren mit geistigen Mitteln, ohne Land und ohne Soldaten. Es ist das Glück der katholischen Kirche gewesen, daß sie in dem Augenblicke, in welchem sie das Erbstück feudalistischer Zeit verloren hat, den Aufbau ihrer monarchischen Verfassung vollendete,

und solcher Art in der Struktur ihrer Organisation vorbereitet wurde, um einer neuen Zeit und den Aufgaben eines neuen Menschenalters entgegenzusehen.

Geistige Entscheidungen, wie nur je an der Wende zweier Zeitalter, stehen auf dem Spiel. Vor 120 Jahren etwa sprach der Dichter Novalis ein Wort, das wir heute, da die gespenstische Botschaft vom Untergang des Abendlandes uns umdräut, erst in seiner vollen Bedeutung zu erfassen vermögen. „Nur die Religion kann Europa wieder auferwecken und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstiftendes Amt installieren."

# Philipp Funk/Die geschichtlichen Stufen des christlichen Gebetes

In zwei Grundformen gestaltet sich alles christliche Beten: als Gemeinschaftstätigkeit in der liturgischen, als persönlichste Lebensfunktion in der individuellen Form. Von der Entfaltung der liturgischen Linie sei hier nicht die Rede. Das Werden und Wachsen der persönlichen Form dagegen ist ein Stück europäischer Geistesgeschichte, ein wesentliches sogar, das, nur von einigen Dogmenhistorikern bisher leicht gestreift, eine grundsätzliche und eingehende Darstellung erheischt und mit innerlichsten Offenbarungen über das Wesen christlicher wie europäischer Kultur lohnt*.

Auf der ersten Stufe ist das persönliche Gebetsleben der Christenheit noch eng und fast unlösbar ans liturgische gebunden. Äußere Form und innere Haltung der beiden Linien sind kongruent. Der einfache, biblische Stil, die großen, schweren Inhalte: Danksagung für das Heil, Erwartung des Herrn, Fürbitte für alle Brüder und Kirchen, innerste Angleichung an Christus und Verbindung von Herz und Schicksal mit ihm — das bestimmt gleichermaßen den öffentlichen Gebetsgottesdienst der Gemeinden, wie die seelische Haltung der großen Betergestalten, die uns die Geschichte aufbehalten hat: so beten Stephanus, Paulus, Ignatius, Polykarp, so noch Cyprian, Perpetua und alle die Blutzeugen der ersten drei Jahrhunderte. Der genannte Inhalt und die großlinige Einfachheit der Form, volle Unmittelbarkeit der seelischen Beziehung bestimmen das Gebet auf dieser Stufe**.

In der zweiten Periode des christlichen Altertums zeigt der Baum der Frömmigkeit neue Wachstumsringe. Menschen, die erfüllt mit der antiken Kultur, geformt und erzogen vom griechisch-römischen Geist,

* Dieses Stück europäischer Geistesgeschichte ist Gegenstand eines Werkes „Die geschichtlichen Stufen der christlichen Frömmigkeit", das aus der Feder des Verfassers erscheinen wird. ** Die von Neueren versuchte Scheidung zwischen „prophetischer" und „mystischer" Religiosität ist schon angesichts der Tatsache verkehrt, daß die im Urchristentum vorkommende prophetische Religiosität, das sog. Zungenreden und ähnliche pneumatische Erscheinungen, entschieden mystischen Charakter trägt, übrigens im Verlauf der ersten Jahrhunderte so gut wie völlig ausstirbt.

zum Christentum gekommen waren, brachten die seelische Kompliziertheit des Kulturmenschen mit ins Heiligtum. Die Gnade der Erlösung hatte an ihnen mehr zu tun als an den apostolischen Herzen der ersten Zeit. Darum blühten nun auch auf dem gelockerten Boden der alten Kultur, den die Wasser des Heiles getränkt, die Blumen der Frömmigkeit glühender, üppiger, bunter auf. Die individuelle Mannigfaltigkeit, die lyrische Zartheit, die leidenschaftliche Glut der Frömmigkeit des Kirchenväter-Zeitalters ist nicht vor Gott, aber vor den Menschen und für sie, mehr als die Einfachheit der ältesten Zeit, eine Entfaltung, nicht im Wesen, aber im Ausdruck. Clemens von Alexandrien mit seinem die Brücke von der hellenischen Welt zu Christus schlagenden Hymnus „Ungebändigter Füllen Zügel", Augustin als das erste volle Instrument des christlichen Eros im Abendland, Hieronymus, der fromme Humanist, der die Brautlyrik des Hohenliedes in die christliche Beschaulichkeit einführt — worin freilich schon mehrere Morgenländer und auch Ambrosius vorangegangen —, die von zarter Empfindsamkeit durchdrungenen Kappadokier, alle diese Persönlichkeiten offenbaren zuerst die abendländische Geistigkeit. In ihnen trägt humanistisches Menschentum die Krone der Gottesweihe, kleidet sich urchristliche Innigkeit und Hingebung in die vollen, reifen, satten Farben einer kulturgestalteten Individualität. Auf dieser zweiten Stufe erblüht aus der paulinischen Wurzel der Christusmystik schon die erste Purpurrose der Christusminne. Die transzendentale Sehnsucht des christlichen Herzens gewinnt oft drängenden, leidvoll-beglückten, in seelischer Zweiheit tragischen und gespaltenen Ausdruck. Diese Menschen leben nicht mehr mit neutestamentlicher Einfalt, die Welt genießend, als genössen sie nicht: sie spüren in allem den Widerhaken, fliehen die Welt asketisch — in der physischen Wüste oder doch in der gesellschaftlichen und seelischen —. Der Jungfräuliche ist nun Pfleger des Gebets, darum durchzieht bald alle christliche Andacht die herbe Süßigkeit der Entsagung, und, wo Streit und Sturm zum Schweigen gebracht, da singt eine mystische Nachtigall in Melodien des Hohenliedes von der ruhevollen Stillung des unruhigen Herzens im metaphysischen Liebesziel. Entsprechend den seelischen Stufen des asketischen und mystischen Weges spricht die individuelle Frömmigkeit in dieser Periode jene polare Leidenschaft aus, die fortan jeder christlichen Frömmigkeit geblieben ist: die Sündenangst, das „De profundis", die Hilfeschreie der Angefochtenen — und den trunkenen Jubel der Vereinigung, der im sprach- und reglosen Starren der höchsten Verzückung erstirbt.

Seelisch bewegter, weit ausladender Ausdruck der inneren Gebetshaltung, die schon an sich weniger unpersönlich, sachlich, sondern höchst persönlich und erlösungshungrig und glückheischend ist, entfernt sich von der Objektivität und Gemessenheit der Liturgie. Jetzt und fürder klafft eine Kluft zwischen liturgischem Gemeindegebet und persönlicher Andacht. Auch in dem Sinne bildet sich der Gegensatz fort, daß die seelische Fülle und mystische Höhe der Andacht der führenden Geister nicht geteilt werden kann von der Masse, die ja nun nicht bloß an

Zahl, sondern vor allem in der Qualität, nach der sehr verschiedenen, oft recht geschwächten Innigkeit ihrer inneren Hinwendung zum Glauben, wirklich zur Masse geworden war. Die Masse bildet für die außerliturgische, persönliche Andacht ihren eigenen Stil aus: Häufungen mündlicher Gebete, wie sie der durchschnittliche Asket in der Wüste schon pflegte, Reliquienkult, Heiligenverehrung in ausladenden Formen, über das Maß der liturgischen und dogmatischen Norm hinaus. Die Zentrierung auf Gott, Christus und die Grundgedanken des Heiles, die von der Kirche amtlich in Lehre und Uebung stets festgehalten wird, verdunkelt sich oft im Bewußtsein des Volkes. Dem Realismus der breiteren Schichten, deren Willen zur konkreten Erfahrung des Heils, ist mit dem mystischen Realismus der Taufe und der Eucharistie noch nicht Genüge getan: In den Gräbern der Märtyrer und seit Konstantin und Helena an den geographischen Schauplätzen des Lebens und Leidens Christi, in vermeintlichen Werkzeugen seines Leidens, in Lanze, Nägeln, Kreuz, erlebt der durchschnittliche Mensch die Schauer der realen Berührung mit dem Ewigen der Heilsgeschichte. Geistesmänner wie Hieronymus, die selbst in feinerer, geistdurchdrungener, unwillkürlich auch kunsterzeugender Form, den Kult der geographischen und historischen Konkretheiten des gottmenschlichen Lebens pflegten, mußten warnen vor den Verirrungen des Triebes, das ewige, zeit- und raumlos gewordene Betlehem und Golgatha krampfhaft zu lokalisieren. Während der Heilige und Asket die inneren Wunder der Gottverbindung erlebt, lauern die durchschnittlichen Christen an heiligen Orten und Gräbern auf das rohe Mirakel, das Prunk- und Demonstrationsstück des falsch verstandenen Glaubens.

Auf der nächsten Stufe, der mittelalterlichen, setzt sich die Spaltung zwischen Liturgie und Individualfrömmigkeit ebenso fort, wie die andere zwischen Frömmigkeit der Geistesträger und durchschnittlicher Frömmigkeit populärer Kreise. Für die weitere Entfaltung der beiden Linien sind dabei stets die schon angedeuteten Gesetze wirksam. In der hochgespannten Individualfrömmigkeit setzt sich der Zug zur gemüt- und phantasievollen Beschäftigung mit einzelnen Ansichten des Lebens und der Persönlichkeit Christi in der ganzen Fähigkeit und Neigung der mittelalterlichen Seele zur Verästelung und logischen Spaltung fort. Aus liturgischen Quellen ist das entsprungen und das Jahr der Kirche zerlegt ja auch das Sonnenlicht des Heils in die einzelnen Farben der heilsgeschichtlichen Anschauung, obwohl der Erlösungsgedanke durch den Tod im ewigen Opfer stets unverändert bleibt und als solcher den Mittelpunkt jeden Festes bildet. Nun wird diese abendländisch-„sentimentalische" Neigung genährt durch das mehrere Geschlechter hindurch flammend erhaltene Kreuzzugserlebnis. In der Kunst ist der verklärt thronende König der ewigen Herrlichkeit der Apsis-Mosaiken aus der Zeitlosigkeit seines Sitzens zur Rechten Gottes in die bildhaft gesehene Geschichte herabgezogen worden. Als Menschensohn, der lebt und leidet, wird er Gegenstand des innigsten Miterlebens. Ihn nachzuahmen, wörtlich, realistisch, körperlich, ist das

Bedürfnis der Zeit von Bernhard von Clairvaux bis zu Heinrich Seuse und Mathias Grünewald. Der Heilige von Assisi steht mitten in dieser Kette, gewiß schöpferisch und original in seinem besonderen Stil des Christuserlebnisses — und ganz besonders in der Passionsmystik —, durch seine Ordensbewegung und Dank der Anregung auf bildende Kunst und Dichtung, die von ihm ausging. Aber er hat seinen deutlichen Vorläufer, und was an ihm typisch ist für die Frömmigkeit des Mittelalters, wird in anderen Gestalten, so dem apostolisch-armen und friedestiftenden Predigtwandern bei Norbert von Xanten, im innigen, bis zum körperlichen Erlebnis gehenden Mitempfinden der Passion bei verschiedenen Frauen der Niederlande (bes. Maria von Oignies) ebenfalls ursprünglich, rein und groß verkörpert. Aber das bildhafte Gestalten dieses mystischen Miterlebens des gott-menschlichen Erdenwallens knüpft sich besonders an den heiligen Franz, und so ist er klassisch geworden für einen starken, vielfache Einzelformen umschlingenden Zug der christlichen Frömmigkeit und selbst das Spielerische, lyrisch Tändelnde, das im Spätmittelalter sich hier entfaltete (etwa in Seuse oder in der Ebnerin von Mödingen), ist in Franz schon angedeutet.

Die andere, weniger äußerlich bildmäßige, sondern innerlich schauende, alles Einzelne in „uno oculi ictu", wie schon Gregor d. Gr. von St. Benedikts visionärem Schauen sagt, zusammenfassende Linie der mystischen Vertiefung geht von St. Bernhard und den großen Viktorinern durch die Besten der Hochscholastik herauf bis Gerson und offenbart sich, mitunter dichterisch gestaltet, wie bei unseren deutschen geistlichen Minnesängerinnen, den von liturgischen Bildern und von der Lyrik des Hohenliedes gleichermaßen gefüllten großen Frauen von Helfta (Gertrud, Mechthild von Hackeborn und Mechthild von Magdeburg), mitunter prophetisch weltbewegend wie bei Hildegard, Brigitta, und ganz am Schluß der Periode bei Katharina von Siena, oder scholastisch lehrhaft, aber persönlichkeitdurchglüht wie bei dem gefährlichen Meister Eckehart. Ohne die Schwungkraft der Spekulation (ein Begriff, den das Mittelalter ganz mystisch faßte), aber seelenaufrührend mit den Mitteln der sittlichen Beschauung, in einer bestimmt asketischen Wendung, nicht ohne eine Beimischung stoisch-müder Abkehr, wird die mystische Linie, wieder mit bernhardinischen Elementen, durch das kulturzerrüttete 14. und 15. Jahrhundert in Tauler und den verschiedenen Köpfen des Kreises der Brüder vom gemeinsamen Leben heraufgeführt und endet, wie in einem Kanon aller sanften Lebensweisheit und gemäßigten mystischen Innigkeit, in „der Nachfolge Christi."

In diesen verschiedenen Linien hat das Mittelalter tatsächlich alle Motive erschöpft, in denen sich die christliche Frömmigkeit entfalten mußte und konnte. Wesentlich Neues ist in der nachmittelalterlichen Periode nicht mehr erschienen. Die Signatur der nachreformatorischen Periode ist das bewußte und beabsichtigte Stehenbleiben auf der Durchschnittsstufe des Mittelalters, auf der Ebene der populären Frömmigkeit. Die nachreformatorische Frömmigkeit ist wie die Volksfrömmig-

keit des Mittelalters durch das starke Abweichen von der liturgischen Linie gekennzeichnet. Wie der gotische Dom durch seine Größe und innere Gliederung, durch die Mannigfaltigkeit der Bilder und Eindrücke gar keine gemeinsame (im strengen Sinne) aktive Teilnahme der Gemeinde am liturgischen Vorgang mehr ermöglichte, ja wie die spätmittelalterliche Frömmigkeit mit dem Kapellenkranz und ausgebildeten System der Nebenaltäre, Separatmessen und bestellten Gottesdienste die Andacht des Einzelnen oder des kleinen Konventikels an die Stelle der gemeinsamen liturgischen Andacht setzt, so zerfließt die nachreformatorische Frömmigkeit in einzelne Andachten und Andächtchen. Alles ist spezialisiert, Christi Gestalt und Leben wird zerlegt in viele Ansichten und Teilansichten: Kindheit, Passion, eucharistische Gegenwartsform, fünf Wunden, Ölbergkampf, Schmerzensmann an der Martersäule, Haupt voll Blut und Wunden und zuletzt — als letzte Spezifikation, das Herz oder auch der Name!

Das alles, in seiner großen Mannigfaltigkeit, ist schon in der Andacht der großen Geister des Mittelalters da, als Vision, als Symbol, als Mittel zum Zweck, eingeordnet in die mystische Harmonie, die mannigfachste Motive zum göttlichen Endziel ordnet. Nach der Reformation, in einem auch allgemein weit schwächeren und religiös matteren Geschlecht wird es unharmonischer, mehr in Zweckbeziehung und Einordnung gestört, kraftloser in Form und Ausdruck, unwahrer und sentimentaler schon in der Empfindung. Jetzt erst wird, was im Mittelalter im ungünstigsten Fall graziöse Spielerei war, zu dem flachen, verlogenen, kitschigen Getriebe betschwesterlicher (leider noch häßlicher, wenn betbrüderlicher) Andächtelei, das der Franzose, der es vor allem züchtete, „Saint-Sulpicerie" nennt, sobald es sich in der „Kunst", nein in der fabrikmäßigen Herstellung von Devotionalien niederschlägt. Gewiß wird in den paar großen Gestalten der nachreformatorischen Frömmigkeit und in ihren Kreisen vielfach der direkte Anstoß zur Pflege bestimmter Formen der bestimmten Art zu finden sein. So entspringt z. B. der Herz-Jesu-Kult, obwohl er in der Mystik des Mittelalters schon vorkommt, in seiner herrschend gewordenen Form dem hochstehenden Kreis, der von St. François de Sales und seiner geistlichen Freundin, der hl. Madame de Chantal, ausging. Aber dort war er noch Ausdruck einer nach inneren Gesetzen fortentwickelten Christusmystik. Erst in der populären Entleerung vom mystischen Erlebnis und theologischen Verständnis und in der banalen Sentimentalisierung werden solche und ähnliche mystische Formen zu „devotionettes".

Die mystische Hochspannung des Sales-Kreises und des ganzen französischen „humanisme dévot" ist so wenig in breitere Kreise gedrungen, als vorher die noch höhere der spanischen Mystik um Theresia und Johann vom Kreuz. Was die breiten Kreise beherrschte und ihrer Frömmigkeit den Stil der Stillosigkeit gab, war das von den Jesuiten in vollem Abfall von dem hohen Geist und der persönlichen Frömmigkeit ihres großen Stifters, freilich in Gehorsam gegen gewisse Grundsätze, die Ignatius in gegenreformatorischer Absicht über

das „echt kirchliche" Empfinden aussprach, bewußt gepflegte System einer möglichst barocken, d. h. sinnlich ausladenden, massenberückenden Volksfrömmigkeit süditalienischen Zuschnitts. Zu deren unliturgischen Massivitäten kam noch die ebenfalls von den Jesuiten im Gegensatz zum Geist ihrer großen Heiligen Ignatius, Xavier und Borgia gepflegte Atmosphäre der Pubertätsfrömmigkeit, die die ganze christliche Welt als Knabenseminar oder Jungmädcheninstitut ansah und erzog. In diesem Punkte wurde von der nachreformatorischen Frömmigkeit die Richtung der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, in deren Schuß sie sonst blieb, völlig verlassen. Denn die war rassiger gewesen. In einem anderen Punkte allerdings blieb die Linie gehalten und konsequent fortgeführt. So wie im spätmittelalterlichen Dom trotz aller Kapellen-Sezession, trotz der weit getriebenen Spezialisierung und der Ablenkung auf bunte Einzelheiten doch im Gefühl und Bewußtsein wenigstens die Bindung und Hinrichtung auf den Mittelpunkt des Gotteshauses, der Liturgie und des Glaubens, den Hochaltar als Opferstätte des eucharistisch gegenwärtigen Christus blieb, so ist auch in der nachreformatorischen Religiosität trotz aller Andachten und Andächteleien doch die Einstellung auf das Wesentliche, den Angelpunkt alles christlichen Betens, die Person und das Fortleben des Gottmenschen und besonders seine sakramentale Lebensform unbeirrt und herrschend geblieben. Die nachreformatorische Frömmigkeit hat sogar, folgerichtig in der mittelalterlichen Glaubenslinie fortschreitend, das Bedürfnis gefühlt, die eucharistischen Gestalten vom Sakramentshaus auf den Hochaltar selbst zu versetzen und dem verborgenen Gott einen ganz intensiven Kult auch außerhalb der liturgischen Feier zu widmen.

In dieser Entfaltung des stillen, geradezu mystisch abgeschiedenen eucharistischen Kultus ist der neuzeitlichen Frömmigkeit ein Erneuerungsborn geschenkt und in der neuesten, durch Pius X. amtlich anerkannten und eingeführten Bewegung der häufigen Kommunion, die nur ein Teil der liturgischen Erneuerung selbst ist, liegt eine kräftige Betonung der altkirchlichen Frömmigkeitslinie, ein bewußtes Eingehen auf die unabgeschnittene Ganzheit der Überlieferung, ein erneutes Zentrieren und Harmonisieren der zerfahrenen, zersplitterten, desorientierten Frömmigkeit. Denn hier, im Glauben an Christi reales Fortleben und in der mystischen Teilnahme daran, liegt, wie der Grundgedanke des Christentums als Religion, so auch der Kern des christlichen Gebetslebens. Hier schließt sich auch der Ring des geschichtlichen Weges, hier ist die völlige reale wie seelische bewußte Gleichheit und innerste Identität der katholischen Gegenwart mit dem Urchristentum wie mit jeder anderen einzelnen Stufe der christlichen Entfaltung unmittelbar und wirklich gegeben, zugleich auch bewußt und deutlich ausgedrückt.

# Pater Alois Mager O. S. B.
# Mystik und Katholizismus

Der Hochgang der religiösen Bewegung der Gegenwart soll eine Wiederholung der Religiosität der Romantik sein. Wir können diese Ansicht nicht teilen. Beide Bewegungen haben allerdings äußerlich manche Züge miteinander gemein, innerlich aber unterscheiden sie sich durch wesentliche Verschiedenheiten ihrer Ursprünge. Die Romantik war ein Zwischenglied in der zwar einzigartig großen, aber in absteigender Linie sich vollziehenden Entwicklung vom äußersten Idealismus zum äußersten Naturalismus. Die Bewegung dagegen, von der die heutige Menschheit religiös getragen wird, drängt vom nackten Positivismus in aufwärtssteigender Linie zu geistigster Innerlichkeit. Beiden Bewegungen gemeinsam ist ein ausgesprochen mystischer Einschlag. Während aber die mystische Welle der Romantik in Gefühlsüberschwang und Naturschwärmerei verebbte, wollen die mystischen Impulse der Gegenwart die Seelen zum unmittelbaren Bewußtwerden des göttlichen Gegenwärtigseins und Wirkens emportragen.

Die Frage nach dem Wesen der Mystik ist für uns Gegenwartsmenschen keine bloße religiöse Teilfrage. Sie ist uns Weltanschauungsfrage in der Vollbedeutung des Wortes.

Daß Mystik und Katholizismus nicht nur wesensverwandt, sondern wesenseins ineinander verschlungen sind, wurde nie und von keiner Seite im Ernst bestritten. Den Tatsachen aber widerspräche es, wollte man beide Begriffe einfach als Glieder einer Gleichung betrachten. Wahre Mystik gehört wesenhaft zum Ganzen der katholischen Religiosität, aber katholische Religiosität muß im Einzelfall nicht wesensnotwendig Mystik sein. Von jeher sah die katholische Kirche in den mystischen Heiligen die reifsten Früchte ihres Heilswerkes an den Menschenseelen. An ihnen hat sie ihre gottgegebene Sendung restlos auswirken können: Umwandlung des inneren Menschen aus seiner Leibverfangenheit zur Freiheit der Kinder Gottes. Wenn Heiler Mystik „die unsichtbare Seele des ganzen Katholizismus, seinen verborgenen inneren Lebensquell" nennt, so kann damit, je nach dem unterlegten Sinn, eine ebenso große Wahrheit wie Unrichtigkeit ausgesprochen sein. Seele und innerer Lebensquell der Kirche sind die Lehre und die Gnadenmittel, die sie von Christus bei ihrer Stiftung empfangen hat. Lehre und Gnadenmittel aber blieben bedeutungslos, wenn sie in den Seelen nicht Wirklichkeiten schüfen. Zur vollendetsten Wirklichkeit hienieden entfalten sie sich in den wahrhaft mystischen Seelen. So stellt tatsächlich Mystik die Seele und den inneren Lebensquell der in den Einzelmenschen Wirklichkeit gewordenen Kirche dar. Zur Fälschung der geschichtlichen Wirklichkeit aber wird die Gleichsetzung zwischen Mystik und Katholizismus in dem Augenblick, in dem „mystische" Frömmigkeit in konstruktivem Gegensatz zu „prophetischer" Frömmigkeit eine

willkürliche Begriffsverengung erfährt in dem Sinne, daß „mystische Frömmigkeit" das Wesen der katholisch-christlichen, die „prophetische Frömmigkeit" das Wesen der nichtkatholisch-christlichen Religiosität ausmacht. Es geht nun einmal nicht an, Mystik schlechthin zum Ausdruck des „Affektlosen, Passiven, Quietistischen, Resignierten, Kontemplativen" zu stempeln und sie mit der Marke des spezifisch Katholischen zu versehen, um im schroffen Gegensatz dazu das „Weltaufsuchende und -bejahende, die hl. Leidenschaftlichkeit, den Lebenswillen, den Behauptungsdrang, das Wert- und Aufgabenverwirklichende" der prophetischen Frömmigkeit zum Typ des Nichtkatholischen zu prägen.

Seit altersher unterschied die katholische Lehre heiligende Gnaden (gratiae gratum facientes) und sogenannte freiverliehene Gnadengaben oder Charismen (gratiae gratis datae). Zur ersten Kategorie zählen alle Gnaden, die den Einzelmenschen zu ihrer persönlichen Heiligung und Vollendung verliehen werden. In der anderen Gruppe werden alle Gnaden aufgeführt, die zunächst nicht der persönlichen Heiligung des unmittelbaren Empfängers, sondern der Heiligung, Hebung und Förderung der Gemeinschaft dienen, z. B. Propheten-, Sprachen-, Wundergaben. Beide Gnadenarten können sich in ein und demselben Träger vereinigen, aber auch getrennt voneinander vorkommen. An sich wäre es möglich, daß die Charismen Menschen zuteil werden, die selbst unheilig sind, die nicht im Stand der heiligmachenden Gnade stehen. Niemals aber kann von Frömmigkeit gesprochen werden, wo die heiligenden Gnaden fehlen. Die Unterscheidung der Frömmigkeitstypen und Gebetsweisen in mystische (= katholische) und in prophetische (= nichtkatholische) krankt an einem unheilbaren inneren Widerspruch. Zu allen Zeiten gab es in der katholischen Kirche „mystische Propheten" und „prophetische Mystiker". Prophetische Frömmigkeit gehört mit demselben Recht, wie die mystische, zum inneren Wesen der katholischen Religion. Bernhard, Ignatius, Hildegard, Gertrud, Theresia waren bei aller mystischen Innerlichkeit sozial gerichtete und eminent sozial tätige Persönlichkeiten.

Letzten Endes kann die Entscheidung der Frage, die wir eben streiften, nur aus einer scharf gefaßten Wesensbestimmung dessen kommen, was die Kirche von jeher als Mystik betrachtete. Was ist denn Mystik im Sinn der katholischen Lehre? Weder die Heilige Schrift noch das kirchliche Lehramt noch die überlieferte Dogmatik geben uns eine klar formulierte Antwort. Sonst wären die Meinungsverschiedenheiten undenkbar, die gerade in der Gegenwart mehr denn je über das Wesen der Mystik in katholischen Kreisen herrschen.

In Frankreich stehen zwei Richtungen einander gegenüber. Die einen mit Saudreau und Lamballe an der Spitze sehen in der Mystik nichts anderes als eine intensivere Gradsteigerung des Gnadenlebens, wie es jeder Christ führen soll. Die anderen, deren Wortführer Poulain ist, finden im mystischen Erlebnis einen ganz neugearteten Seelenzustand, der sich von der gewöhnlichen Tugendtätigkeit als artverschieden ab-

hebt. Diese beiden Richtungen wurden zur Theorie eines alten und neuen Weges umgeprägt. Sie ging durch Emil Dimmler, und zwar auf die Spitze getrieben, als handle es sich um einander sich ausschließende Gegensätze, in die deutsche mystische Literatur über. Zahn in seiner sorgfältig abwägenden „Einführung in die christliche Mystik" (2. Aufl., Paderborn 1918) und neuestens Krebs in seinen von den lehramtlichen Kundgebungen der Kirche ausgehenden „Grundfragen der kirchlichen Mystik" (Freiburg i. Br. 1921) verfallen ja nicht in das schroff Alternative der These Dimmlers — davor bewahrt sie wissenschaftliche Besinnung — aber einen klar ausgesprochenen Standpunkt suchen wir auch bei ihnen vergebens. In England entstand ein Streit um die Mystik zwischen Benediktinern und Dominikanern (vgl. The Tablet 1920). Anlaß dazu gab eine Bemerkung des Benediktinerabtes Butler in seinem bedeutenden Werk „The Benedictine Monachism", daß nämlich die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts jene unmittelbare erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes, von der Johannes vom Kreuz und Theresia sprächen, in ihren umfangreichen Werken nicht behandelten. Die quellenmäßig gestützte Behauptung des bekannten Väterforschers, Dom Chapman, auch Thomas von Aquino hätte das erfahrungsmäßige Innewerden der Gegenwart Gottes, von dem die spanische Mystik redet, nicht erörtert, konnte von den Dominikanern nicht entkräftet werden.

Dagegen versucht Garrigou-Lagrange in einer von den Professoren des Collegio Angelico in Rom herausgegebenen Zeitschrift „La vie spirituelle" die Mystik auf der Theologie des heiligen Thomas aufzubauen.

Vorläufig scheinen wir von einer einheitlichen, alle Erscheinungen des mystischen Lebens erklärenden Wesensbestimmung der Mystik noch sehr weit entfernt zu sein. Wohl hat sich das kirchliche Lehramt wiederholt über Punkte geäußert, die sicher pseudomystischer Natur sind (gegen Eckhardt, Molinos, Fénélon). Bis heute aber hat es keine Entscheidung darüber getroffen, was eigentlich das Wesen der Mystik ausmacht, oder darüber, was Mystisches von Nichtmystischem unterscheidet.

Angesichts so vieler Meinungsverschiedenheiten auf dem Gebiete der Mystik darüber, wo die Grenzen des Mystischen ansetzen, lag der Gedanke nahe, das mystische Erlebnis kirchlich anerkannter Heiliger auf exaktwissenschaftlichem Weg zu erfassen. Was die Gegenwart vor allem interessiert, ist die Mystik als Seelenzustand. Die kirchliche Gnaden- und Heiligungslehre wird vorbehaltlos vorausgesetzt.

Worin besteht nun nach den Aufzeichnungen kirchlich anerkannter Mystiker der seelische Vorgang des mystischen Erlebnisses? Wir wollen hier keine Dogmatik der Mystik schreiben. Wir könnten da nur längst Gesagtes wiederholen. Unser Bemühen zielt vielmehr darauf ab, die seelischen Faktoren aufzufinden, welche die natürliche Grundlage des mystischen Erlebnisses bilden.

Nur unter zwei Bedingungen kann uns die exaktwissenschaftliche Erforschung des mystischen Erlebnisses gelingen: Einmal müssen wir über ein Material verfügen, das den Anforderungen der heutigen Psy-

chologie gerecht wird, und dann müssen wir die Methode der neueren Psychologie bei Untersuchung des höheren Seelenlebens zur Anwendung bringen, nämlich die vom Geist des Experimentes getragene Selbst- und Fremdbeobachtung. Wir können für die Behandlung unserer Frage also nur Aufzeichnungen benützen, die auf einer Selbstbeobachtung beruhen, wie wir sie heute von Versuchspersonen auf den psychologischen Instituten verlangen. Selbstbeobachtung in diesem Sinn treffen wir weder bei den altchristlichen noch bei den mittelalterlichen Mystikern an. Erst mit der Entdeckung des natürlichen Menschen in der Renaissance begegnen wir der natürlichen Fähigkeit, den Seelenblick, die Aufmerksamkeit, und zwar unmittelbar — und nicht erst durch das Mittel eines fertigen Denk- und Sprachsystems, das aus einem anderen Erfahrungsgebiet stammt —, auf rein Seelisches zu lenken, um es systematisch zu beobachten. Aus dieser Zeit stammen die Schriften der heiligen Theresia (1515—1582). Sie sind in der Tat von einer Selbstbeobachtung diktiert, die auch den anspruchsvollsten Psychologen der Gegenwart in Staunen setzt. Nehmen wir die handschriftlichen Aufzeichnungen von durchaus glaubwürdigen Gegenwartsmystikern hinzu, so verfügen wir über ein Material, das uns erlaubt, die Grundlinien des mystischen Erlebnisses zu bestimmen. Das Einschränken unseres Forschungsgebietes auf Theresia und Gegenwartsmystiker hat lediglich methodische Bedeutung. Es soll keineswegs ein Werturteil, weder ein absolutes noch ein relatives, über die frühere Mystik ausgesprochen sein. Wir sind vielmehr der Meinung, daß die mittelalterliche Mystik an Tiefe und Innigkeit, die altchristliche Mystik an Ursprünglichkeit und elementarer Kraft vor der spanischen und Gegenwartsmystik vieles voraus hat. Nur meinen wir, daß alle bisherigen Bemühungen, dogmatisch oder geschichtlich, zu einer das Kernerlebnis der Mystik umgrenzenden Wesensbestimmung zu gelangen, an auseinanderstrebenden Punkten endeten. Wir kamen zur Ueberzeugung, daß auf psychologischem Weg am ehesten ein den Tatsachen entsprechendes Ergebnis zu gewinnen wäre. Dieser Weg aber war nur gangbar, wenn beide oben angeführten Bedingungen erfüllt waren. Gelänge es uns, psychologisch den Grundriß des mystischen Erlebnisses zu bestimmen, dann hätten wir auch endlich einen sicheren Schlüssel zum vollen Verständnis der unerschöpflichen, aber vielfach verborgenen und verschütteten Schätze der altchristlichen und der mittelalterlichen Mystik. Wir könnten uns überzeugen, wie das christliche mystische Erlebnis im Grund zu allen Zeiten und überall dieselben Wesensmerkmale aufweist und sich nur in der Wiedergabe, Auswertung und Darstellung die Verschiedenheit der jeweiligen Kulturentwicklung abspiegelt.

Der Raum, der uns hier zur Verfügung steht, gestattet nicht, die Antwort in genetischer Entfaltung vorzuführen. Wir können nur Endergebnisse und unmittelbar daraus sich ergegebende Folgerungen, gleichsam ihre unmittelbarsten Ausstrahlungen vorlegen.

Drei irrige Anschauungen, die heute noch weit verbreitet sind, müssen von vornherein ausgeschieden werden: Rein seelisch bedeutet das my-

stische Erlebnis keinen Ausnahmezustand, den Gott in jedem einzelnen Fall auf wunderbare Weise bewirken müßte. Mystik ordnet sich harmonisch ein in die Natur der menschlichen Seele und ihre Gesetze. Ferner stellt sich uns das mystische Erlebnis in seiner seelischen Grundlage nicht als Wirkung einer außerhalb der gewöhnlichen Heilsordnung stehenden, wesensverschiedenen Gnade dar. Mystik gehört ihrem Wesen nach in den Rahmen des allgemein christlichen Gnadenlebens. Endlich muß der Annahme entgegengetreten werden, als käme das eigentliche Wesen der Mystik nur in Visionen, Ansprachen, Offenbarungen zur Auswirkung. Der spanischen und der Gegenwartsmystik gelten diese Arten von Erscheinungen des mystischen Lebens mit Recht als Zufälligkeiten, als mehr oder weniger selbstverständliche Zugaben.

Mystisches Leben wirkt sich aus als ein organisches Stadium in der großen Seelenumwandlung, die das Christentum in der Menschheit vollzieht bis zur Endvollendung in der Auferstehung und Pneumatisierung der Leiber.

Die Eigenart dessen, was von jeher Mystik genannt wurde, wird wesentlich bestimmt nicht etwa durch ein neugeartetes Verhältnis Gottes zur Seele, sondern durch ein andersartiges Verhalten der Seele zu Gott. Das natürliche und übernatürliche Wirken Gottes auf die Seele kann immer nur grad-, nicht artverschieden sein. Wohl aber kann die Verhaltungsweise der Seele gegenübee dem göttlichen Gnadenwirken nicht bloß grad-, sondern auch artverschieden sein. Hier liegt die Wurzel, aus der wesenhaft die Unterscheidung zwischen mystischem und nichtmystischem Leben hervorgeht.

Offenbarung sowohl als wissenschaftliche Besinnung bezeugen uns, daß die eine Menschenseele hienieden in naturhafter Einheit mit dem Leib verbunden ist, obwohl sie die Anlage und Fähigkeit besitzt, unabhängig vom Leib als reiner Geist zu bestehen und tätig zu sein. Es bedarf kaum eines Beweises dafür, daß die Tätigkeit der Seele in ihrer Leibverbundenheit von derjenigen in ihrer Leibgetrenntheit nicht grad-, sondern artmäßig sich unterscheidet. Es wäre weder gegen die Offenbarung noch gegen die wissenschaftliche Widerspruchslosigkeit, wenn eine psychologische Analyse des mystischen Erlebnisses zum Ergebnis käme, daß die Seele schon während ihrer Leibverbundenheit sich als reiner, leibunabhängiger Geist betätigte. Sie bliebe ihrem Sein nach zwar mit dem Leib verbunden, ihrem Tätigsein nach aber würde sie über ihre Leibverfangenheit hinaus zur Wirksamkeitsweise des reinen, leibgetrennten Geistes erhoben. Nach dem Grundsatz der Alten „a posse ad esse non valet illatio" könnten wir aus der bloßen Möglichkeit jenes neuen seelischen Verhaltens noch nicht auf sein wirkliches Vorhandensein schließen. Mit der Überzeugungskraft der Tatsachen aber zeigt uns eine unvoreingenommene Analyse der mystischen Erlebnisse, wie sie uns in den einwandfreien Aufzeichnungen der spanischen und der Gegenwartsmystik vorliegen, daß das Artunterscheidende des Mystischen gerade in dem Verhalten der Seele als reinen Geistes gegenüber dem göttlichen Gnadenwirken wurzelt. Wir stoßen hier auf eine

alte philosophische Unterscheidung der einen Menschenseele in ψυχή und πνεῦμα, anima und spiritus, Leibseele und Geistseele. Gewöhnlich christliches Leben wäre danach charakterisiert durch das leibseelische Verhalten, mystisches Leben durch das geistseelische Verhalten der Seele gegenüber dem gnadenwirkenden Gott.

Mystische, d. h. geistseelische Tätigkeit der Seele gegenüber dem Gnadenwirken Gottes offenbart sich bei seinem ersten Auftreten nicht als fertiger, ein für allemal abgeschlossener Zustand, sondern als ein Werdendes, einer stufenweisen Entwicklung Fähiges. Die Stufenfrage ist ein wesentlicher Teil der Lehre von der Mystik. Der Übergang von der leibseelischen zur geistseelischen Betätigung ist jedoch so scharf ausgeprägt, daß ein Irrtum für den Erlebenden kaum möglich ist. Wie der Unterschied zwischen mystisch und nichtmystisch letzten Endes auf die Unterscheidung zwischen Leibseele und Geistseele zurückgeht, so haben wir in der Entwicklung des mystischen Lebens nichts anderes als eine stufenweise Ausschaltung des Leibseelischen und eine in demselben Grad voranschreitende Verselbständigung des Geistseelischen zu erblicken. Ja, wenn wir die vormystischen Gebetsstufen des mündlichen und des betrachtenden Gebetes, des Affektgebetes und des Gebetes der Einfachheit auf ihren psychologischen Wertgehalt prüfen, so finden wir, daß sie das Leibseelische nach und nach auf ein Minimum zurückführen. Das Gefühl der Nähe Gottes, das oft im Gebet der Einfachheit auftritt, bewegt sich gerade auf der Grenze zwischen mystischem und nichtmystischem Gebetsleben. Es ist das erste Dämmern, das leise Durchbrechen der Strahlen des geistseelischen Reiches.

Nach der spanischen Mystik vollzieht sich das mystische Leben in drei Stufen: Gebet der Ruhe (oracion de quietud), Gebet der Vereinigung mit dem ekstatischen Gebet (oracion de union y de arrobamiento) und geistliche Vermählung (matrimonio espiritual).

Im Gebet der Ruhe, in dem die Seele zum erstenmal geistseelisch tätig wird, geht der Leib mit der leibseelischen Tätigkeit in eine Art Schlummer ein. Der Mystiker hat zwar noch ein dämmerhaftes Bewußtsein von Raum und Zeit, aber die leibseelischen Funktionen sind doch ausgeschaltet. Die Geistseele schaut sich unmittelbar selber und gleichsam in einiger Entfernung den gnadenwirkenden Gott. Die Entfernung zwischen Gott und der Seele in dieser unmittelbaren und erfahrungsmäßigen Erkenntnis ist bedingt durch die Hemmungen in der Seele, die aus der ungeordneten Leibesgemeinschaft herrühren. Wird mit der Läuterung der Seele durch Verdemütigung und Selbstverleugnung Ernst gemacht, dann nähert sich Gott gleichsam der Geistseele, umfängt und umhüllt sie. Es ist das Gebet der Vereinigung. Sowohl das Gebet der Ruhe als auch das Gebet der Vereinigung sind noch keine Dauerzustände. Beide treten nur zeitweise auf, zunächst nur 10 bis 15 Minuten, später bis zu einer Stunde und darüber. Zwischenhindurch betätigt sich die Seele in ihrer gewöhnlichen leibseelischen Weise. Das Gebet der Vereinigung bedeutet einen entscheidenden Schritt auf dem Weg der Ausschaltung des Leibseelischen und der Steigerung

der geistseelischen Betätigungsweise. Die Seele verliert hier vollständig das Bewußtsein von Raum und Zeit. Beim weiteren Voranstreben im Gebet der Vereinigung geht die Seele in ein Stadium ein, in dem Gott plötzlich, unvermittelt sie an sich zieht oder vielmehr an sich reißt, so unvermittelt, daß der Mystiker meint, die Seele würde vom Leib getrennt. Der Leib erstarrt, wird selber gleichsam mit nach oben gerissen. Es ist das ekstatische Gebet. Hier erreicht das den Höhepunkt, was wir negativ als Wesensmerkmal des mystischen Gebetes kennzeichneten: Ausschaltung des Leibseelischen. Im normalen Verlauf des mystischen Lebens stellt die Ekstase durchaus nichts Außergewöhnliches dar. Sie ist ein selbstverständliches, organisches Zwischenglied im gewöhnlichen Entwicklungsgang des mystischen Lebens. Die Mystiker selber sind weit entfernt, in der Ekstase den Höhepunkt des mystischen Lebens überhaupt zu sehen. Sie bedeutet vielmehr etwas Unvollkommenes, Unfertiges, eine Folge der Schwäche des Leibes. Nur das negative Moment erreicht hier seinen Höhepunkt, die Ausschaltung des Leibseelischen, nicht aber das positive, nämlich die Höchststeigerung des Geistseelischen.

Solange die Seele in naturhafter Einheit mit dem Leib verbunden ist, besteht die Vollendung des Geistseelischen nicht in einer gänzlichen Ausschaltung des Leibseelischen, sondern in der harmonischen Unterordnung des Leibseelischen unter das Geistseelische. Dies geschieht im dritten Grad des mystischen Lebens in der geistlichen Vermählung. Hier durchdringen sich Gott und Seele so innig, daß sie bei aller Wesensunterschiedenheit gleichsam nur eine Tätigkeit besitzen. Johannes vom Kreuz gebraucht den treffenden Vergleich: wie Luft und Hitze, trotz ihrer Wesensverschiedenheit, in einer Bewegung zittern, so vereinigen sich Gott und Seele gleichsam zu einer einzigen Tätigkeit. In der geistlichen Vermählung wird die geistseelische Betätigung zum Dauerzustand. Während auf den früheren Stufen der Mystiker sich nicht gleichzeitig mit äußeren Arbeiten abgeben kann, erleidet hier die berufliche Beschäftigung keine Unterbrechung mehr. Das psychische Gesetz, wonach zwei Aufmerksamkeitsleistungen nicht gleichzeitig vollzogen werden können, scheint hier aufgehoben. Es herrscht vollendete Harmonie zwischen leibseelischer und geistseelischer Tätigkeit.

Welche unmittelbare Folgerungen ergeben sich aus der Gleichsetzung von mystischem und geistseelischem Leben? Wenn als Grundtatsache des mystischen Erlebens feststeht, daß die Seele in ihm als reiner Geist sich betätigt, so wachsen aus dieser Wurzel alle anderen Tatsachen und Erscheinungen des mystischen Lebens als Selbstverständlichkeiten hervor. Betätigt sich nämlich die Seele als reiner Geist, so muß sie sich selber unmittelbar und erfahrungsmäßig wahrnehmen. Und indem sie sich selber unmittelbar wahrnimmt, erkennt sie mit derselben Unmittelbarkeit alles, was in ihr vorgeht, also das seinerhaltende und gnadenmitteilende Wirken Gottes. Die heiligmachende Gnade ist eine Wirkung des dreifaltigen Gottes. So können wir verstehen, daß die Mystiker in den höheren Stufen von einem Schauen der Dreifaltigkeit sprechen.

Es hat auch nichts mehr Unverständliches für uns, wenn die Mystiker ihr Erleben als ein unmittelbares, erfahrungsmäßiges Wahrnehmen Gottes umschreiben. Wir begreifen ferner, daß die Mystiker diese neue Art von Gotteserkenntnis gegenüber der mittelbar und schlußweise erworbenen als passiv bezeichnen. Passiv sagt in der Mystik nicht dumpfes Erleiden, Untätigkeit, sondern unmittelbares Erkennen und Wollen nach Art der Sinneswahrnehmung. Es bedeutet die Unfähigkeit, sich von selber in den Zustand geistseelischer Betätigung zu versetzen. Wie das Auge nicht sehen kann, ohne daß der Sehgegenstand auf es einwirkt, ebensowenig kann die Seele geistseelisch tätig sein, ohne von Gott angezogen zu werden. Das Sehen selber aber ist Tätigkeit des Auges, nicht des Gegenstandes.

Eine Frage von allergrößter Wichtigkeit für das Verhältnis zwischen Mystik und kirchlichem Lehramt müssen wir wenigstens noch kurz berühren. Es wird ziemlich allgemein zugestanden, daß mystisches Leben zur vollen Entfaltung nur in der katholischen Kirche kam. Wie erklärt sich diese auffallende Tatsache?

Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, über die Reinheit und Unversehrtheit des Glaubens zu wachen. Zwischen Glauben und Schauen scheint ein gewisser Widerspruch zu bestehen. Die Mystiker reden nämlich davon, daß sie Gott unmittelbar, erfahrungsmäßig erkennen oder vielmehr schauen. Der Gegenstand des Schauens kann nicht, so möchte man einwenden, gleichzeitig Gegenstand des Glaubens sein. Die Wissenschaft der Mystik hätte nichts Dringlicheres zu tun, als die Natur und Art des mystischen Schauens aufzuklären und zu bestimmen. Soviel darf jetzt schon als sicher angenommen werden, daß die mystische Gotteserkenntnis nicht schlechthin Glaubenserkenntnis in leibseelischen Begriffen und Vorstellungen, noch die unfehlbare und unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Wesens an sich ist, wie sie die visio beata mitteilt. Das mystische Gotterkennen kann nur im Gegenhalt zur schlußweisen Gotteserkenntnis der Leibseele unmittelbar genannt werden Im Vergleich zur Gottanschauung im Jenseits hingegen kann sie nicht als unmittelbar im vollen Sinn gelten.

Was in der mystischen Erkenntnis im eigentlichen Sinn unmittelbar wahrgenommen wird, ist die eigene Seele und das natürliche und übernatürliche Wirken Gottes in ihr. Nur durch dieses Mittel wird dann der wirkende Gott selber wahrgenommen. Da zwischen Gott und der Seele kein Mittel, außer der Seele selber steht, so kann auch die mystische Erkenntnis des wirkenden Gottes in einem weiteren Sinn als unmittelbar bezeichnet werden.

Unser Temperatursinn z. B. nimmt auch nicht den wärmenden Gegenstand an sich wahr, sondern nur das Wärmen des Gegenstandes und den Gegenstand nur mittels der Wärmeempfindung. So darf auch die Sinneswahrnehmung nicht als unmittelbar im eigentlichen Sinne angesprochen werden. Und doch ist und bleibt sie erfahrungsmäßige Erkenntnis. Eine ähnliche Unmittelbarkeit und Erfahrungsmäßigkeit, wie für die Sinneswahrnehmung, nehmen wir für das mystische Er-

kennen in Anspruch. Sie unterscheidet sich indes von jener Unmittelbarkeit, die das Gottschauen im Jenseits auszeichnet.

Gott wird also im mystischen Erkennen durch das Mittel der erkennenden Seele selber und der von ihm empfangenen Wirkung wahrgenommen. Solange die Seele ihrem Sein nach mit dem äußeren Leib zu naturhafter, d. h. werdender Einheit verbunden ist, bleibt auch ihr geistseelisches Tätigsein im mystischen Erkennen änderungs- und entwicklungsfähig. Hier liegt die Wurzel all der Irrtumsmöglichkeiten, denen die Mystik zu allen Zeiten ausgesetzt war. Die mystische Gotteserkenntnis ist nur halbunmittelbar. Die schauende Seele besitzt während ihrer Leibgebundenheit noch nicht die ewig unverrückbaren Grenzen ihres Seins. Daher die Irrtumsmöglichkeit des mystischen Schauens. Das mystische Leben kann daher auch auf seinen Höhepunkten des Glaubens nicht entbehren.

Im Erfassen ihres eigentümlichen Gegenstandes irrt die Sinneswahrnehmung nie. Irrtümer schleichen sich erst ein bei der rückwendigen Auswertung und Ausdeutung des Wahrgenommenen durch das Urteil. Auch der Mystiker irrt im Schauen selber nicht. Die Aussprüche der heiligen Theresia lauten in diesem Punkt kategorisch. Bei der Wiedergabe und Wertung des Geschauten aber kann er ebenso fehlgehen, wie in der gewöhnlichen leibseelischen Erkenntnis. Die Gefahr des Irrens wird dadurch noch erhöht, daß das mystisch Geschaute erst in die Vorstellungs- und Begriffswelt der leibseelischen Erkenntnis transponiert werden muß.

Irrtümer des Mystikers wirken auf das mystische Erleben selber zersetzend und auflösend zurück. Daher die oft bestätigte Erscheinung in der Geschichte, daß überall da, wo die Übereinstimmung zwischen Mystik und kirchlichem Lehramt fehlt, die Entartung und der Verfall der Mystik unausbleiblich ist. Die katholische Religion erhält, fördert und vollendet kraft ihrer Lehrunfehlbarkeit das mystische Leben. Ohne das kirchliche Lehramt verlöre sich die Mystik mit innerer Notwendigkeit ins Chaotische. So führt uns logische Folgerichtigkeit zu einem Schluß, der die Anschauung Heilers, als wäre Mystik die Seele und Quelle des Katholizismus, gerade umkehrt: Nicht die Mystik ist Seele und Quelle der katholischen Religiosität, sondern die katholische Kirche mit ihren Gnadenmitteln und ihrer unfehlbaren Lehre ist Seele und Quelle jeder lebens- und vollendungsfähigen Mystik.

# Herman Hefele / Zur Typik katholischer Frömmigkeit

So vielgestaltet auch heute noch im Katholizismus die äußere Formenwelt des religiösen Lebens erscheinen mag, verglichen mit der vergangener Zeiten hat sie doch wesentliches an Fülle des Inhalts, an Klarheit der Linien und Bestimmtheit des Stils ver-

loren. Dabei kommt weniger in Betracht, daß Neuschöpfungen ausgeblieben sind — die bilden sich immer nur langsam und naturgemäß nur unterm verhüllenden Mantel irgendwelcher Tradition; entscheidend ist vielmehr, daß gerade die alten Traditionen verflachen, verblassen und an gestaltender Kraft sowohl als an differenzierendem, scheidendem und ordnendem Willen verlieren: die äußere Form der Frömmigkeit wird abstrakter, unwirklicher und ungeschichtlicher. Die kirchlichen Orden und Kongregationen, einst aus ihrem ganzen Wesen und aus ihrem geschichtlichen Kostüm heraus die Träger starker, ausgeprägter und differenzierter Formen, verlieren durch die allmählich einsetzende straffere Zentralisierung ihres inneren Gefüges an beweglicher Lebendigkeit und durch ihre bewußtere Eingliederung in das Ganze des kirchlichen Organismus an Werten der gesonderten Existenz; sie schleifen ihre charakteristischen Merkmale ab, nivellieren ihre scheidenden Akzente, gleichen sich einander an und streben einem allgemeinen und schematischen Typus zu. Der Weltklerus, dem in früherer Zeit die Pflege der landschaftlichen Sonderformen des religiösen Lebens gegeben war, beginnt durch eine zunehmende Schablonisierung der theologischen Erziehung und der religiösen Schulung, durch eine früher nicht gekannte Freizügigkeit der kirchlichen Berufe und durch die Einstellung auf wesentlich neue, internationale Formen der Pastoration die letzte Eignung für diese Aufgabe zu verlieren; er versinkt, äußerlich und innerlich, in der Tagesarbeit einer Seelsorge, die im Grund mehr auf soziale Organisation als auf religiöse Belebung zielt, und hat zumeist weder Kraft noch Zeit noch Verständnis, den Problemen religiöser Kultur nachzugehen. Dem katholischen Volk selbst aber fehlen, vor allem in Deutschland, für Dinge dieser Art nicht nur Verständnis und Bildung, sondern in erster Linie der psychologische Instinkt, die Initiative der eigenen Lebensäußerung und die Festigkeit eines selbstsicheren Charakters; der Wirkung einer steten liberalen Infiltration ausgesetzt, neigt es allzuleicht dazu, die alten, gewichtigen und lebendigen Formen des religiösen Lebens der billigen Befriedigung einer modernen Gesinnung und moderner Lebenshaltung zu opfern. So bleibt als Resultat die Auflösung des religiösen Kulturzustandes einesteils in eine formlose und willensschwache Masse gemeinsamer religiöser Haltung und anderenteils in eine Menge eigenwilliger und eigensinniger Splitterchen religiösen Einzellebens.

Gewiß hat das religiöse Leben seine eigene Existenz und seinen eigenen immanenten Wert auch in der großen amorphen Masse der Gesamtheit wie in der akzentuierten und isolierten Äußerung der individualen Frömmigkeit; und beide Formen mögen, im tiefsten Grund immer unmeßbar und unkontrollierbar, heute so lebendig und wertvoll sein wie je. Das gestaltende Gesetz der religiösen Kultur aber liegt nicht im Leben der ungegliederten zahlenmäßigen Gesamtheit, und mag sie auch gelegentlich noch so gewaltige Impulse des Auftriebs erleben; und es ist auch nicht im betonten und scharf umrissenen religiösen Leben der einzelnen Persönlichkeit gegeben, mag auch ihr Charakter noch so lebensvoll, schöpferisch und in sich geschlossen sein. Die Wirkung großer religiöser

Genies subjektiver Haltung, wie die eines Paulus oder Augustinus, Luthers oder der Mystiker, liegt in der Anregung, der Spannung, der vorwärtsdrängenden Unruhe, nicht in der Gestaltung, Formung, Ordnung. Das, was dem religiösen Leben seine eigentlich geschichtliche, seine kulturelle Form verleiht, das ist einzig und allein jene Art religiösen Willens, die ihrem innersten Wesen nach auf Gemeinschaft zielt, auf Ordnung und Zusammenklang der religiösen Existenz, auf ihre Zivilisation im ursprünglichen Sinne des Wortes, auf ihre Überführung in den Zustand bürgerlichen Verhaltens. Nur eine Frömmigkeit, die den Einzelnen irgendwie zum Bürger, zum aktiven Glied einer lebendigen Gemeinschaft macht, ist Kultur und vermag in sich und durch sich Kultur zu schaffen und zu fördern. Die Geschichte der Kirche hat mannigfache Formen religiösen Lebens dieser Art kennengelernt und sie hat zuzeiten in gewissem Sinne ihre ganze äußere Existenz aus ihnen gesogen. Manche von ihnen, wie die frühchristliche Liebesgemeinschaft, die primitiv asketische oder die patristisch-theologische Frömmigkeit, sind im Wechsel der Zeiten untergegangen oder erstarrt und leben heute nur noch ein abstraktes und theoretisches Dasein im Wissen und der geistigen Bildung Einzelner. Was von den alten großen Formen des religiösen Lebens der kirchlichen Vergangenheit heute noch lebendig und wirksam ist, das sind eigentlich nur noch jene drei Welten kirchlicher Frömmigkeit, die man mit den Sammelnamen des benediktinischen, des franziskanischen und des jesuitischen Ideals zu bezeichnen pflegt.

Was diesen drei Formen der Frömmigkeit gemeinsam ist, das ist der Wille zur gesellschaftlichen Ordnung, der Blick auf das Ziel einer letzten und innersten Gemeinschaft. So zentral und wesentlich dabei auch die Pflege und Schulung der individualen religiösen Existenz gelagert sein mag, im letzten Grunde ist es doch immer wieder das Rechtsverhältnis des Einzelnen zur idealen Gemeinschaft, das bestimmend bleibt, und das letzte und formende Ziel liegt doch immer im Aufbau einer gesellschaftlichen, fast staatlichen Ordnung der religiösen Werte und des religiösen Verhaltens. In der benediktinischen Form des religiösen Lebens ist diese Gemeinschaft noch fast metaphysisch, im reinsten Sinne religiös gefaßt, als ein gesteigertes und verklärtes Abbild der Familie und der festen Hausgenossenschaft; das Gesetz lebt in der ernsten, aber lockeren Form der Regel, und das Verhältnis der Ordnung und Unterordnung ist das zwischen väterlicher Fürsorge und kindlichem Gehorsam. Das Gemeinschaftsgefühl des franziskanischen Ideals ist ein strafferes, ein im engeren Sinne politisches; aus der Kulturgemeinschaft des italienischen Stadtstaates gewachsen zeigt es deren wesentliche und bestimmende Züge; die Ordnung wird in stärkerem Maße zu politischer Organisation, die Unterordnung zur Legalität; der Begriff des Vaters als der letzten Spitze der inneren Struktur der Ordensgemeinschaft ist ausgeschaltet, der der gesetzmäßigen Verfassung ist maßgebend für den Vorgang des inneren Ausgleichs; die Tatsache der Unterordnung erhält — wie schon im Namen des Minoritentums angedeutet liegt — einen sozialen Einschlag und eine soziale Wertung; der Gehorsam wird abstrakter und

formaler. Gesteigert noch erscheint diese Legalität des Verhaltens im Jesuitismus; der Begriff der Ordnung ist hier in den der imperialistischen Herrschaft umgedeutet, das Politische ins Militärische umgebogen; die innere soziale Struktur des Ordens ruht ganz auf der ungelösten Spannung zwischen Obrigkeit und Untergebenem; die Regel des Verhaltens wird zum Befehl und Kommando; der Gehorsam ist ein völlig von Inhalt und inhaltlichem Zweck gelöster, ein aprioristischer.

Und das religiöse Leben, soweit es gesellschaftliche Äußerung erhält, erscheint jedesmal als Komplement dieser politischen Mentalität, als deren Spiegelbild mit umgekehrten Werten: je enger und fester sich der politische Wille bildete und schloß, desto mehr lösten sich die objektiven und kollektiven Formen des Religiösen; das von Natur gegebene Mindestmaß subjektiver Haltung zog sich aus der Schale des gesellschaftlichen Seins in den innersten Kern der Wertung und Empfindung zurück. Die lockere weltliche Form der benediktinischen Gemeinschaft verlangte und gönnte noch eine straffere Bindung der religiösen Existenz; die Liturgie, die konkreteste, ganz Form und Handlung gewordene Art des Gottesdienstes steht im Herzen des religiösen Lebens; das Gebetsleben wird fast ausschließlich zur Sache der Gemeinschaft und der Gemeinsamkeit und gliedert sich in den strengen und gleichmäßigen Organismus der Tagzeiten ein. Die franziskanische Frömmigkeit dagegen ist in erster Linie auf soziale Wirkung eingestellt; sie offenbart sich am lautesten in einer neuen Form der Seelsorge, die nicht mehr den liturgischen Gottesdienst oder das liturgische Gebet, sondern die Predigt und die Beichte, die aktive Seelenführung, zum letzten Inhalt hat; und das religiöse Leben im individualen Sinne, das im benediktinischen Ideal den Zusammenhang mit den großen, ewig ruhenden Tatsachen der Tages- und Jahreszeiten sucht, fügt sich nun, in der typischen Form der Bruderschaft, des Vereins, dem engen Gefüge des sozialen Organismus ein. Im Jesuitismus endlich erscheint, als ein Korrelat der straffsten weltlichen Ordnung, das religiöse Leben in der gelockertsten und subjektivsten Form; neben die Liturgie und sie mehr und mehr verdrängend, tritt die freie religiöse Übung der „Andacht", die sentimentalische Hinneigung zum stofflichen Inhalt des Religiösen; neben die schematische Form der Predigt tritt die lose, auf differenziertere Wirkung zielende Konferenz; dafür aber schließt sich der Ring der religiösen Wirkung wieder ganz dem der politischen Ordnung an: neben die religiöse Erhebung tritt die bewußte Schulung; das letzte Ziel der religiösen Schulung aber ist der Charakter, der sich dem Endzweck der Gemeinschaft am willigsten unterordnet.

Gewiß mögen nun freilich für die Entstehung wie für die bewußte Ausprägung dieser Grundformen der Frömmigkeit in erster Linie geschichtliche Tatsachen, wirtschaftliche und politische Verhältnisse maßgebend gewesen sein. Das benediktinische Ideal ruht noch ganz auf der Mentalität der agrarischen Grundform des wirtschaftlichen und politischen Lebens; das Verhältnis zu den irdischen Gütern ist noch ein rein naturhaftes, auf die Erarbeitung durch der eigenen Hände Arbeit

und auf reinen und sachgemäßen Genuß angelegt und darum persönlich, sicher und frei und in der Form des Verzichts ruhig, leicht und unpathetisch; die sozialen Verhältnisse, erst zur Festigkeit strebend, empfangen von der Form der religiösen Gemeinschaft mehr Anregung als sie ihr geben; und das politische Leben, noch ganz im primitiven Naturzustand befangen, ist zugleich mit den primären Grundtrieben des persönlichen und sozialen Egoismus vom Einzelnen wie von der Gemeinschaft ferngehalten; das religiöse Leben im engeren Sinne endlich steht noch der antiken Klarheit der Linien und Umrisse näher. Die franziskanische Frömmigkeit ist ein Kind der engumzirkten politisierten Stadt; ihr Gemeinschaftsgefühl ist geschaffen durch das harte und strenge Nebeneinander und Ineinander der wirtschaftlichen Dinge; das Verhältnis zum Besitz wird verschnürter, unfreier, rechnerischer, und darum wird auch die Askese des Verzichts lauter, leidenschaftlicher, radikaler, vom grellen Akzent des Bettels bestimmt; die Politik, die eigentliche und bestimmende Kraft jener Zeit, lagert sich im innersten Wesen der Gemeinschaft und formt sie juristisch und politisch; und das gesellschaftliche Leben, von höchstem Eigenwillen beseelt, drückt von allen Seiten auf die Gestaltung der religiösen Formenwelt und die laut und städtisch gewordene Gesinnung verlangt pathetischere Formen der Erbauung. Der Jesuitismus endlich ist das legitime Geschöpf des barocken Absolutismus, der engsten staatlichen, juristischen und verwaltungstechnischen Verschnürung der Seele; die neue geldliche Wertung des Besitzes ist zur Gewohnheit und Selbstverständlichkeit geworden, darum hat auch die Form des Verzichts an Stärke, Unmittelbarkeit und Bestimmtheit verloren; die Askese überhaupt ist verinnerlicht, zum subjektiven Erlebnis gemacht, von der Erscheinung der Dinge hinweg auf die Seele des innersten Verhaltens bezogen; für das neue, subjektiv bestimmte Gesellschaftsgefühl ist die Weltflucht im benediktinischen Sinne ein toter Begriff geworden; an ihre Stelle tritt der aktive Kampf mit der Welt, das Ringen um ihre Seele und ihre innere Bestimmtheit, um ihre Unterordnung unter das eine, letzte und absolute Ziel der religiösen Ordnung; seine innerste Nahrung aber zieht dieser Absolutismus des staatlichen Gefühls aus dem freibewegten barocken Pathos, aus der spannungsreichen Sentimentalität passiver Empfindung.

Aber im Grunde genommen ist es doch auch hier das bleibend Menschliche eines inneren Zustandes, was hinter diesen Formen lebendig und von Wert ist. Jede geschichtliche Wirklichkeit besitzt ihre höhere, gleichsam ungeschichtliche und übergeschichtliche Existenz, ihre Idee, in einer letzten Tatsache seelischer und geistiger Form. Und was in der geschichtlichen Wirklichkeit Erscheinung geworden ist, dem entspricht schließlich immer wieder ein Typus des Menschlichen, der auf irgendeine Weise bleibend und über das geschichtlich bedingte Kostüm hinaus von allgemeiner Geltung ist. In der benediktinischen Frömmigkeit liegt die letzte Objektivierung des geistig Religiösen in Liturgie und Regel, die Lockerung des Persönlichen zugunsten des Gemeinsamen, seine Aufhellung und Auflösung ins Typische und typisch Umfassende, die Über-

windung und Heiligung des Einzelnen im Allgemeinen; die geistige Art, aus der die benediktinische Erscheinung geflossen ist, ist die im tiefsten Wesen dogmatische, in Ruhe verharrende und nach Ruhe als letztem Ziel strebende; ihre Form der religiösen Wirkung ist die Anbetung, die Anerkennung des geltenden Wertes. Im franziskanischen Ideal ist die gegliederte Gesellschaft und ihr letzter Wille zur Ordnung bewußt und Körper geworden; das Persönliche ist als Glied des Organismus, als geltender Teil des Ganzen gefühlt; das Allgemeine findet seine Heiligung im Einzelnen und Individualen; seine treibende Kraft der Gestaltung ist die leidenschaftliche persönliche Stellungnahme, sein Urquell das mystische Erleben, seine Lebensform die Bewegtheit und das in der Bewegtheit sich Verzehrende; seine religiöse Wirkung aber erlebt es in der Bekehrung, in der aktiven und passiven Konversion, in der stets erneuerten und gesteigerten sittlichen Tat und in der persönlichen sittlichen Wertung. Und der Jesuitismus, gegründet auf die innerste Subjektivierung des Geistigen, stellt Wert und Willen gleichermaßen unter ein bestimmt gerichtetes Ziel des aktiven Handelns; das Persönliche, bewußt und empfindsam gemacht, wird als Träger der Aktion eingesetzt und findet Sinn und Heiligung nicht mehr im Allgemeinen einer objektiven Geltung, sondern in der geschichtlichen und organisierten Gesamtheit und ihrem politischen Willen; die geistige Art ist die apologetische, die streitbare, die aggressive gegenüber dem feindlichen Wert wie gegenüber dem sittlichen Vorgang; stark, bewußt, beweglich, immer in fruchtbarer Auseinandersetzung mit sich selbst erlebt der jesuitische Typ das Religiöse in der subjektiven Selbstüberwindung, in der Unterordnung der gesteigerten Persönlichkeit unter den fremden Willen.

In dieser Verkettung der äußeren Erscheinungsform mit letzten inneren Tatsachen und Gesetzen liegt für jede dieser geschichtlichen Formen der Frömmigkeit Existenzberechtigung und bleibender Wert. In der isolierten Wirkung ihrer einzelnen Art wecken sie das charakterologisch Bestimmte, schärfen und stärken das Eigene und Besondere eines Typus und dienen so der Gliederung und Belebung der geschichtlichen Masse. Im Zusammenklang unter dem Gesetz einer höheren Einheit aber schließen sie einen weiten und vollen Ring menschlicher Existenz.

# Umschau

## Katholische Volksfrömmigkeit

Es ist allzu leicht, das landläufige Urteil über den katholischen „Köhlerglauben“ durch Unkenntnis der katholischen Lehre zu erklären. Diese bequeme Abfertigung ist zu äußerlich, als daß sie erschöpfend sein könnte. Wir müssen zunächst einsehen, daß das angeführte Urteil sich nicht nur auf katholischen, sondern auf jeden religiösen Glauben bezieht. Und das ist es, worauf es ankommt. Die katholische Volksfrömmigkeit, diese lebendigste Verkörperung religiösen Glaubens, ist etwas der Gedanken- und Gefühlswelt des religiös gleichgültig gewordenen Volksteiles so Ent-

gegengesetztes, allem Verständnis so unfaßbar, daß die Bezeichnung Köhlerglaube wohl zu verstehen ist. Demgegenüber nun wäre es ein Fehler, den man nie mehr gutmachen könnte, wenn man — wie es heute schon von manchem jungen Landgeistlichen versucht wird — den Glauben des katholischen Landvolkes sozusagen verfeinern, läutern, die Frömmigkeit „vergeistigen" und so aus der Volksreligiosität eine umsichtige Anwendung wissenschaftlicher Theologie machen wollte. Das wäre das Ende des Christentums. Denn im Glauben eines großen Teiles der sogenannten gebildeten Katholiken ist schon ein Abkommen enthalten mit dem Unglauben. Mag dieser Ausdruck auch befremdlich, ja für den und jenen verletzend sein, er trifft doch das Richtige. Gewiß, es ist schmerzlich, daß gerade die durch den angreifenden Unglauben hervorgerufene Apologetik den Keim der Zersetzung in die katholische Seele tragen und sie dem Gegner nahezu in die Hände spielen mußte. Nicht als ob sie eine Abkehr von katholischer Lehre und katholischem Glaubensgut zur Folge gehabt hätte. Nein, in der offenen Verleugnung katholisch-christlichen Lebensgefühles liegt die Untreue, und diese Untreue ist folgenschwerer als etwa eine Abkehr von dem oder jenem Dogma. Katholisches Lebensgefühl, dessen Äußerung eben die alte Volksfrömmigkeit ist, begründet sich in kindlich-gläubigem Aufnehmen der christlichen Lehre, ohne Fragestellung, lediglich aus der Kraft altchristlichen Glaubens. Es ist ja bekannt, daß Franz von Assisi seine Jünger tadelte, als sie in einer theologischen Redeübung sich um Beweise für das Dasein Gottes mühten. Und so hat auch der Gebildete von heute das Bedürfnis, seinen Glauben vor sich selbst und den Andersdenkenden intellektuell zu rechtfertigen. Infolgedessen neigt er auch leicht dazu, alles Hinübergreifen von Glaubensinhalten aus der dünneren Luft des rein Geistigen ins tägliche Leben — bewußt oder unbewußt — abzulehnen, zum mindesten diese religiösen Betätigungen, als eines geläuterten Glaubens unwert, ins Volk zu verweisen: Rosenkranzgebet und Wallfahrten, Benediktionen von Haus und Hausrat, Frucht und Flur, Weihe der Lebendigen und Toten. Überall außerhalb der Volksfrömmigkeit besteht so, durch diese einseitige Intellektualisierung der Religion, ein Riß zwischen Glauben und Leben. Und dieser Riß läßt die getrennten Teile beide verkümmern. Der Glaube wird zu bürgerlicher, standesamtlicher Konfession, das Leben zu einer Auseinandersetzung mit dem Diesseits der Welt, geteilt zwischen Geschäft und Vergnügen, wovon jedes seine ihm zustehende Stunde hat. Dagegen steht das Lebensgefühl katholischer Volksfrömmigkeit, wie wir sie hier und da auf dem Lande noch finden. In ihr gründet sich eine mächtige Einheit des Lebens. Vielleicht entdeckt man diese am ersten auf dem Wege über die Kunst? Kunst, wie der heutige Geschmack sie versteht, gibt es im Volke nicht. Und wo man Anklänge daran findet, darf man auf den beginnenden Verfall der Volksseele schließen, also auf eine Lebenszweiheit. Echtes Volk hat die Kunst der Zivilisation nicht nötig. Aus religiösen Gründen: denn katholische Volksfrömmigkeit echten alten Schlages gestaltet das Leben zu einem einzigen, ganzen, in sich einheitlichen Wert. Und ein solches Leben in seiner Harmonie, in seinem rhythmischen Einklang mit dem Kosmischen ist auch ein Kunstwert: das heißt, eine formale Gestaltung aller äußeren und inneren Dinge, wie sie das ständige Leben im „Mythos" mit sich bringen muß. Denn das bedeutet — ganz allgemein gesagt — die katholische Volksfrömmigkeit. Im katholischen Dogma haben wir ja, um noch einmal den heidnischen, also heute so geläufigen Ausdruck Mythos zu gebrauchen, den Mythos in höchster, reinster Ausprägung. Das Göttliche ist hier nicht poetische Mythologie, sondern lebendigste Parousie Gottes, Inkarnation des Allerhöchsten geworden. Und

wenn wir diese Inkarnation in ihrer sichtbaren Form, der Eucharistie, nehmen, die Frömmigkeit im katholischen Volk vom eucharistischen Geheimnis aus anschauen: die sakramentalen Prozessionen zu Ostern und Fronleichnam, die Versehgänge zu den Sterbenden, die Segnung der Fluren oder drohender Flut mit dem Sanktissimum, die Sitte des „Ewigen Gebets" vor dem Tag und Nacht ausgestellten Panis angelorum— dann sehen wir hier schon, wie sehr letzte, heiligste Mysterien das Leben beherrschen, in ihren Bann reißen, ja zu neuer Form aufbauen müssen. Doch das sind Höhepunkte in den sacris solemniis. Die irrationalen Geheimnisse greifen bis in den ärmsten Alltag, ja sie heiligen, erlösen sozusagen die stumme Kreatur: wie die volkstümliche Maiandacht, die aus dem Glanze des Frühlings heraus zu der Königin des Himmels, der mystischen „mater et filia" betet und singt; wie die Weihe der Kräuter, des Weines, Brotes und Salzes; die Segnung von Haus und Hof und Gerät. Und die bei so vielen Anlässen gebetete Allerheiligenlitanei mit den schönen Bitten: ut fructus terrae dare et conservare digneris — te rogamus, audi nos! — A fulgure et tempestate — libera nos, domine! — A peste, fame et bello — libera nos, domine; und die erhabenste: Ut mentes nostras ad caelestia desideria erigas! Wir denken weiter an die Bittgänge über die Fluren, an die Wallfahrten, an das so vielfach noch geübte gemeinsame Beten der „Vierzehn Stationen" irgendeinen stillen Waldweg hinauf. Wir sehen hier überall, wie eng in der Volksfrömmigkeit Religion und Heimatgefühl verbunden sind. In diesem „Köhlerglauben" wird die Scholle etwas Heiliges, Metaphysisches. Und die Treue zur Heimat, das Wissen um ein tiefes Verbundensein mit den Verstorbenen, den Vätern und Urvätern, die nicht auf derselben Scholle lebten, dieselben Berge betend erstiegen, im gleichen Taufbrunnen getauft wurden, zu den gleichen volkstümlichen Heiligen an denselben Bildstöcken und Altären gebetet haben, wird so zu einem religiösen Lebenswert. Dazu kommt das Mitgehen der Kirche durch alle Gezeiten des Jahres, durch alle Stationen des Lebens, was ja auf dem Lande unendlich eindringlicher, ernster zugleich und heiterer ist, als in raschlebigen Städten. Die Volkssitten und Bräuche sind ja zum großen Teil irgendwie vom Religiösen bestimmt: die Umzüge am Dreikönigstag, die zahlreichen Bräuche der Kar- und Osterwoche, Johannisfeuer, die Anschauungen vom Pfingst- und Dreifaltigkeitstag, die Feste der Heiligen und Schutzpatrone. Wieder komme ich da auf die Allerheiligenlitanei, dieses großartige Zeugnis für das Einsfühlen von Himmel und Erde, Lebendigen und Toten, Gott und Mensch, dieses starke, sichere Dahingehen durch Not und Tod, Freude und Leid den Toren der Ewigkeit zu. Man mag zugleich daran sehen, daß die katholische Volksfrömmigkeit ein viel lebendigeres Verhältnis zur Liturgie hat, als die Religiosität der meisten Gebildeten. Sozusagen alles, was bisher an Betätigungen der Volksfrömmigkeit genannt wurde, trägt streng liturgischen Charakter. Wir haben hier also ein großartiges Verbundensein mit der Kirche, und gerade dieses Verbundensein in der Liturgie erzeugt eine vom Genius der Heimat beseelte Religiosität, die hier nicht ein irgendwie erlernbares, von irgendher, wie ein philosophisches System, übernehmbares Dogmengewebe ist, sondern ein alles Fühlen, jeden Gedanken, jedes Wollen in eine einzige Form zusammenreißende Flamme. In dieser Frömmigkeit ist alle Zeitkrankheit überwunden. Dem alles zerspaltenden Individualismus steht hier Leben gegenüber, in dem Mensch und Menschheit, Kunst und Leben, Natur und Seele, engste Heimat und weitester Kosmos, Erde und Himmel eins sind.

Wilhelm Matthießen

**Hochland** Nachdem der Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch ein Ferment der deutschen Kultur gebildet und ein eigenes Schrifttum geformt hatte, verzehrte er in der Folgezeit seine Kräfte in Politik und Wirtschaft. Was man noch „katholische Literatur" nannte, war Familienblattbelletristik, die sich von der Gartenlaubeliteratur nur durch die Richtung ihrer Tendenz unterschied. Moralische und kirchliche Unanstößigkeit war ihr Kriterium schlechthin. Karl Muth war es, der in seinen zwei Veremundusschriften (1898 und 1899), denen er später (1909) sein programmatisches Buch „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis" folgen ließ, dieser „katholischen Literatur" zu Leibe rückte, sich dabei in einen erbitterten Kampf mit Verlegern, Autoren und Seelsorgern verwickelnd, und die Forderung nach einer katholischen Literatur stellte, deren katholische Wesensart dadurch bestimmt war, daß sie den katholischen Glaubens- und Lebensinhalt in einer ihm adäquaten und seiner würdigen Form verleibliche. Für das katholische Deutschland war dies eine Lessingtat. Theoretischen Forderungen ließ Muth Verwirklichung folgen. Eine Literatur konnte man freilich nicht auf der flachen Hand wachsen lassen. Wohl aber ließ sich der Boden bereiten, auf dem sich die Blüte eines Schrifttums einmal entfalten könnte. Die Geister hieß es sammeln, die Schätze katholischer Kultur heben. Es galt, die Gesamtheit des Geisteslebens zusammenzufassen und dem kommenden Dichter darzubieten, daß er die letzte und feinste Synthese daraus schaffe. Diese vorbereitende Aufgabe ließ sich am ehesten durch eine Zeitschrift lösen: Karl Muth rief im Jahre 1903 das „Hochland" ins Leben.

Um die Bedeutung „Hochlands" für den deutschen Katholizismus tiefer zu erfassen, gilt es, zuerst in seine katholische Wesensart einzudringen. Diese besteht weder in der Konfessionalität seiner Mitarbeiter noch in der seiner Leser, noch erschöpft sie sich in einer nur negativ bestimmten konfessionellen Korrektheit seiner Beiträge. Von Friedrich Lienhard bis Paul Ernst haben jederzeit auch Nichtkatholiken am „Hochland" regelmäßig mitgearbeitet und noch immer hat es auch in nichtkatholischen Kreisen eifrige Leser gefunden. Seine Katholizität ist kein äußeres Kriterium, sondern ein inneres. Der Daseinszweck, auf den diese Zeitschrift von Anfang an angelegt war, besteht darin, den katholischen Gedanken und in seinem Lichte das zeitgenössische Weltbild zur Darstellung zu bringen, auf daß die Katholiken sich ihres Katholizismus und der katholischen Aufgabe in der Zeit bewußt würden und auf daß die außerhalb der Kirche Stehenden den Katholizismus erkennen könnten. Ἀδιαφορα, die ihre Eigengesetzlichkeit haben, sollten sie auch behalten, nie sollte das Katholische von außen an eine Sache herangetragen werden. Aber in der Sphäre, in der freier sittlicher Wille waltet, sucht der katholische, gott_hingegebene Wille die katholische Form. Dabei verkenne man nicht, daß weite seelische Bezirke außerhalb der Kirche noch katholisch sind. Ist doch die Christenheit vor den Toren der Kirche nur insoweit christlich, als sie katholische Elemente enthält. Der Begriff des „Spezifisch-Katholischen" läßt sich ja nicht am Sondergut der Kirche, das sie von den anderen christlichen Gemeinschaften unterscheidet, vielmehr nur an ihrem Vollbesitz gewinnen. Insoweit auch Nichtkatholiken an diesem teilhaben, gliederten sie sich immer noch zwanglos der Hochlandarbeit ein. Der katholische Kerngedanke aber wurde von den großen Katholiken der letzten zwanzig Jahre herausgearbeitet. Es sei an die Beiträge von Schell, Willmann, Hertling, Blennerhassett erinnert. Doch Namenkult hat „Hochland" nie getrieben. Manchmal sah man offizielle Größen verschwinden und dafür Unbekannte auftauchen, die sich allein durch das,

was sie zu sagen hatten und wie sie es sagten, legitimierten. Laien und Priester, Männer und Frauen arbeiteten zusammen. In dieser sinnvollen Zusammenarbeit, in der charaktervollen Einheitlichkeit der Linienführung, die sich durch alle Jahrgänge hindurch verfolgen läßt, liegt die Stärke „Hochlands". Möglich ist sie nur, weil ein starker und zielbewußter religiöser und künstlerischer Wille hinter dieser Zeitschrift steht, der nicht Beiträge, wie sie auf den Schreibtisch fliegen, kompiliert, sondern sie anregt, inspiriert, umgestalten läßt, bis sie sich zum Ganzen fügen, und so aus aller Einzelarbeit eine organische Einheit schafft, dabei selber selbstlos zurücktritt. „Hochland" hat sich dank dieser kraftvollen Führung auch nie in irgendwelche Dienstbarkeit begeben, sei es einer politischen Partei oder einer Literatenclique, kapitalistischer oder anderer Mächte des Tages.

Es war auch nicht im Sinne einer Dienstbarkeit, wenn „Hochland" „sich an die Moderne anschloß", wie ihm seinerzeit von katholischer Seite zum Vorwurf gemacht wurde. Die Ideen, die „Hochland" inspirieren, sind zeitlos. Nie hat es einem Neokatholizismus gehuldigt, wie er in der französischen Literatur seine Vertreter fand. Nie hat es aber auch in dem Sinne nach Modernität gehascht, daß es sich mit modernen Floskeln unorganisch geschmückt hätte. Es wurde damals, als „Hochland" in den ersten Jahren stand, um die Inferiorität der Katholiken gegenüber der modernen Kultur gestritten. Doch man würde das Verhältnis „Hochlands" zur Moderne nicht klar umschreiben, wenn man seine Aufgabe lediglich darin erblickte, diese Inferiorität wettzumachen. Es führte die deutschen Katholiken aus ihrem Ghetto heraus, brachte sie in lebendige Wechselwirkung mit der zeitgenössischen Welt und stellte ihnen eindringlich vor, daß es damit nicht genug sei, die rettenden Ideen zu besitzen, sondern daß es darauf ankäme, diese Ideen zu gestalten, so wie die Moderne im weitesten Sinn, vorab unsere klassische Literatur ihre Ideen zu gestalten vermochte. Bis ins Zeitalter des Barock hatte der Katholizismus jeweils bestimmte Elemente der Zeit an sich gezogen und war eine Verbindung mit ihnen eingegangen, aus der heraus er einen Lebensstil schuf, in dem die Zeitgenossen ihren Lebensstil erkannten. In der modernen Zeit mußte dieser katholische Lebensstil ausbleiben, da sich der Katholizismus von der modernen Welt isolierte. Wenn diese Isolierung in den beiden letzten Jahrzehnten keine unbedingte mehr blieb, so ist dies zum guten Teil eine Wirkung „Hochlands". Es knüpfte nicht nur die abgerissenen Fäden katholischer Kulturtradition wieder an, indem es in der Ästhetik auf Deutinger, in der Theologie auf Möhler, in der Politik auf die Hallersche Schule, Adam Müller, Radowitz, Jarcke verwies und Görres und die Romantik in Ehren hielt, sondern es machte seinen Leserkreis auch mit dem zeitgenössischen Denken und Fühlen nach allen Richtungen hin bekannt. Es berichtete über moderne Dichtung, bildende Kunst, Philosophie, Geistes- und Naturwissenschaften sachlich um ihrer selbst willen, nicht bloß in der Form apologetischer Widerlegung. Dabei ging es liebevoll dem über die ganze außerkirchliche Welt verstreuten λογος σπερματικος nach und brachte ihn nicht selten zur Entfaltung.

Wer daran mitarbeitete, den deutschen Katholizismus aus seiner Isolierung zu befreien, förderte damit zugleich das Aufgehen der deutschen Katholiken in der Nation, in der Volksgemeinschaft. In diesem Sinne zu wirken, war „Hochland" um so mehr befähigt, da seine religiöse Grundeinstellung es davor behütete, Ästheten- und Literatentum zu kultivieren. Bleibt ihm auch unmittelbare Wirkung auf die breite Volksgemeinschaft versagt, da es aristokratisch und exklusiv ist, insofern als

sich eine Vollsozialisierung der Ideen nicht verwirklichen läßt, so beeinflußt es doch um so sicherer auch weitere Kreise auf dem Umweg über eine geistig-führende Schicht, die sich im Laufe der Jahre wie eine stille Gemeinde um „Hochland" geschart hat. Nur angedeutet sei hier, wie sich, nicht minder als an der Zeitschrift, geistiges Leben an dem persönlichen Verkehr mit ihrem Herausgeber entzündet hat. Hier sind Ansätze zu einer Gemeinschaftsbildung, deren Wärme und christliche Humanität dem deutschen Katholizismus seit den Tagen des alten Görres fehlt.

Wenn dem „Hochland" die Wirkung zugeschrieben wurde, die Eingliederung der deutschen Katholiken in das Kulturleben der Nation gefördert zu haben, so muß gleichzeitig betont werden, daß die Zeitschrift, eingedenk ihrer Katholizität, den nationalen Gedanken stets in die umfassendere Idee der Christenheit einzubetten verstand. Zum französischen, italienischen und englischen Katholizismus schlug sie Brücken, indem sie die großen religiösen Persönlichkeiten dieser Nationen den deutschen Katholiken nahebrachte, die Vertreter des französischen Katholizismus von Pascal bis zu den jüngsten Denkern und Dichtern wie Peguy und Jammes, Antonio Fogazzaro als Ausdruck des reinsten Strebens im italienischen Katholizismus und als Sprecher Englands den großen Kirchenlehrer des 19. Jahrhunderts John Henry Newman.

Mit unbeirrbarer, aus seiner katholischen Orientierung stammenden Sicherheit nahm „Hochland" auch Stellung zu den „neuen Barbaren", mit welchem Stichwort Karl Muth die Lage nach Ausbruch der Revolution kennzeichnete*. Die christliche Welt sollte sich den emanzipierten vierten Stand so verpflichten, wie sich die Kirche die in das römische Reich von Osten her einbrechenden Barbaren dienstbar machte, so daß sie gleich einem Christophorus das Christentum aus der Welt der heidnischen Korruption in die germanisch-christliche Ära retteten.

Der Ausgangspunkt für die Hochlandbewegung war Literaturkritik. Ist nicht „Hochland" über diesen Ausgangspunkt hinausgewachsen? Ist es heute nicht mehr als eine Angelegenheit der Literatur? Ich wüßte für „Hochland" keine größere Aufgabe, als eine katholische Literatur heraufzuführen, eine Literatur, die den religiösen Prozeß der Fleischwerdung des Logos, der Verleiblichung des Geistigen in sinnfälligen Formen, der Vergeistigung des Stofflichen und der Hingabe an die objektive Form in ihrem Bereiche und mit ihren Mitteln nachahmte. Literatur ist dann freilich mehr als Belletristik. Sie ist die Einheit von geistigem Inhalt und künstlerischer Form. Auch die Ergebnisse der reinen Wissenschaften sind nur insoweit im Bewußtsein der Menschheit lebendig und alles zeitgenössische Geschehen lebt und zeugt nur insoweit fort, als es in diese Form eingegangen ist. Nur der Dichter verleiht Unsterblichkeit. Die Evangelien, die Liturgie der Kirche haben diese Form gefunden. Wer in diesem Sinne die Bedeutung einer Literatur begreift, wird „Hochland" für die Zukunft keine größere Aufgabe stellen können, als auch weiterhin den Boden für eine künftige katholische Literatur zu bereiten. Fritz Fuchs

## Über den Weg zu einer neuen christlichen Form

Manche setzen voraus, daß der Schöpfung einer neuen christlichen Kulturform eine Wiedergeburt der Gesellschaft durch den Geist des Christentums vorausgehen müsse. Aber oft ist die scheinbar schwerere Forderung bloß die bequemere. Indem man sich kritisch abseits stellt und

* Märzheft 1919.

auf eine mögliche Änderung des gegenwärtigen Zustandes vom Gewissen her und damit durch eine allgemeine Versittlichung wartet, bekommt man keine Beteiligung an den zeitlich aktiv innewohnenden und umschaffenden Kräften der Menschheit. Die Versittlichung ist nicht wichtiger als die ursprünglichen Form- und Religionscharaktere, ist als gesegnete Folge dieser erst durch diese fruchtbar.

Andere haben sich die neutrale Begrifflichkeit der Lebens- und Kulturformen zu eigen gemacht, glauben also an ein in sich begriffenes und ergreifbares Gesetz der Form, den Sinn der Freiheit nicht aus dem Menschen entfaltend, sondern auf die Humanität verdichtend, an eine objektive „klassische" Typik und stellen die Aufgabe, mit dem Erlebnis, sei es welcher, auch religiöser Art, eine gestaltliche Vollkommenheit zu erreichen, die neben anderen gestaltlichen Vollkommenheiten abgetrennt und nur für sich wert- und meßbar bestehen soll. Man scheidet so zwischen Inhalt und Form und gibt diesen beiden nach einem falschen Freiheitsbegriff Vereinigung. Aber das wichtigste, dritte Element aller Kunstgestaltung ist das eingeborene, wieder eingesenkte Geist-im-Blut-Element des menschgewordenen Gottesplanes, das jedem Werk als einem zeitlichen Pulsschlag Teil gibt an der „Fülle der Zeit" nach rückwärts und vorwärts, indem es ihm Spanne und Spannung verleiht — dies wichtiger als seine eigenmögliche, abgrenzbare Vollkommenheit —, einen Punkt auf dem Wege der Ebenbildlichkeit nicht nur des Menschen, sondern noch mehr des Menschen in der Fülle der durch ihn gebrochenen, für ihn geschöpften Menschheit. Hier beginnt als eine neue Freiheit das Dienen um das Bewußtwerden oder unbewußt bestimmte Genügen in der Ordnung der zeitlichen Ebenbildlichkeit, der Wille zur Mitgeschaffenheit, zu einem bloßen Durchgang des Wortes durch den Menschen, von dessen Spur die Menschheit das Zeugnis weiterträgt. Ein künstlerisches Wesen im weitesten Sinne, eine vis plastica des ewigen Wortes liegt durch die Schuld der Zeit und Freiheit zu- und abnehmend in uns allen verborgen. Die Kunst ist sohin aus keiner Lebensform trennbar und nichts für sich. — Und endlich ist unser bestes Werken nicht ein Tun, sondern ein Empfangen und Tundürfen. Was wir erreichen, ist die Spur dessen, was wir nicht vermocht haben. Wir können uns keine vollkommene, und darum auch keine absolute christliche Form (da sie nicht von uns allein, sondern vom gegebenen Maße zeitlicher Ebenbildlichkeit abhängt) vorsetzen, sondern nur den Willen einer getreulichen Wiedergabe; und die Willigkeit, unser Unvermögen sichtbar zu machen, ist oft unsere beste Erfüllung.

Allerdings dürfen wir nicht in einer falschen Demut des rein Zeitlichen, die gleich wird der des falschen geistig Zeitlosen, auf das Magnifikat der unerschütterlichen Kirchlichkeit verzichten. —

Selbst geistliche Menschen glauben, daß sich mit dem Beginn der Neuzeit im humanistischen Begriff ein neues freies Persönlichkeitsbewußtsein gebildet habe, ein in eigene Gewalt genommener denkender Mensch, der dies und das, Religion und weltliche Dinge reinlich und ohne gemeinsame Voraussetzungen ergreifen und nebeneinander treiben könne. Kultur erscheint ihnen in der Zunahme, da sie sehen, daß die Quantität der Erkenntnisbilder (oder Schemen) und ihre Differenz zunimmt (— aber es ist nicht die sinngestufte Differenz der Realitäten —) und die Fähigkeit, Menschliches und Dingliches in fertige Zustände zu ordnen, indem man ihnen nach ihren eigenen Gesetzen gerecht wird. Die gegenwärtige Revolution ist der stärkste und notwendige Ausbruch aus dieser gedachten Ordnung. Denn es sind nicht so sehr die inneren Eigengesetze der Menschen und Dinge, die man ihnen zukommen läßt, sondern

es ist die allgemeine verbindende christliche Lebensgesetzlichkeit, die man ihnen entzieht. Man zertrennt den Zusammenhang von Bild und Wort. Dadurch kommen sie, immer mehr Leerbilder, in immer mehr verkümmernde Grenzen, auf einen immer kleineren Lebenspunkt. Und wie die Dinge und Menschen immer kleinlicher werden, so wird Gott immer weniger Schöpfer und dreifaltiger Vorgang; er ist nur noch ein geistiges Problem. Das bloße Denken muß uns zu ihm helfen, in der Gestaltung wird er stumm.

Es scheint ein zeitliches Grundgesetz, daß, wie zwar der geistliche Umfang der Kirche bestehen bleibt, doch der weltliche Inhalt, aus ihrem Schoß, darin am meisten im Mittelalter angesammelt, in das Herz des Einzelmenschen übertritt. (Aber jene genannte humanitäre Befreiung wird damit keineswegs befürwortet, wie sie auch ganz und gar nicht im augenblicklichen Kunstsinn liegt). Modernismen wollen nun die Reinheit und Geistigkeit eines Altchristentums herstellen. Diese intellektuell sentimentalen Versuche der Bildung eines religiösen Gemeinschaftssinns, eines christlich befruchteten Sozialismus, die nicht den Umfang des Weltlichen und seiner immer zeitlichen Prägung im Einzelmenschen und von da zur Kirche, nicht die Tapferkeit der Hoffnung aus der Weltnatur, sondern mehr die Egalität eines geistigen Glaubens zum Ziele haben, jenes gewissen Idealismus, der mit dem christlichen Gedanken leicht nah beieinander wohnen kann, vergessen und verderben das Zeugnis der Welt für das „Reich nicht von dieser Welt." Indem der mittelalterliche dienende Geist nicht für das Reich von dieser Welt schuf, schuf er es in einem kultürlich ausgezeichneten Maße. Indem wir die Hoffnungsform des Kultürlichen, die immer weniger sozial, immer mehr aus der Einzelseele sich entfalten muß, zurückstellen, scheiden wir den quellenden Punkt aus, wird uns der geistige Kommunismus, ganz allgemein gesagt, wichtiger als die geistleibliche Kommunion. Solche gedachte Reinheiten, die sich reformierend in die Kirche setzen wollen, müssen dem wirklichen Sinn und Wert des Kirchlichen geradezu feind werden. Sie verurteilen aber auch zu einer wie politischen, so kultürlichen, künstlerischen Ohnmacht.

In entgegengesetztem und doch gleichartigem Sinne wollte der expressionistische Künstler sich in seiner end- und einmaligen Zeitempfindung zum Ausdruck der reinen letzten Funktion machen. Auch dieser bloße Punkt erstarrte in der Zeit gegen Herkunft und Hingang. Der Weg zu einer neuen christlichen Form geht frei von Passéismus oder Futurismus durch den Umfang der gegenwärtigen Weltlichkeit. Wir sehen heute mehr die wörtliche, aktive Wahrheit als die lehrende Bindung, mehr die wirkende Kraft als die gewirkte Gestalt und mehr gerade dadurch auch den Umfang und die Aufgabe als den geläuterten Besitz. In der Gestaltung der Bilder, daß sie nicht bloß leere Vorsätze bleiben, muß wie in der altchristlichen Kunst die Lücke für die Welt, der Zugang für die Dinge, das Fenster für die Gegenwart mehr wie je offen sein. Wir können nicht für den Geist entsagen, daß dieser rein werde, wie ein heutiger allgemeiner, religiöser, künstlerischer, politischer Pietismus will, sondern für das Leben, damit dieses erfüllt werde. Denn Kunst schafft nicht eine Vorstellung, sondern eine Wirklichkeit.

Die Kreuzung von Raum und Zeit in einer steten Auferstehung umgewandelter Menschen und Dinge bringt darin das Zeugnis eines ewigen, nicht untergegangenen Kernes. Aus dem Gefühl, daß der Mensch als eine persönliche Mitteilung unter dem Geiste, als ein Schnitt gegen die Idee im Kerne empfangen ist, schöpft sich vielleicht bald wieder eine neue Kunst der besonders eindringlichen Menschendarstellung. Ihr

voraus geht heute entsprechend dem Wortempfinden der Wahrheit die Farbe und entsprechend der wirkenden Kraft der Bau des Bildes; die gewirkte Gestalt aber wird als Stoffbestimmung aus der Zeit in uns getragen in dem Gefühl, daß sich alles aus seinem Gegenteile läutert (und nicht in einem absichtlichen und verengernden Zweck). Ehrfurcht als Grundgefühl des Religiösen tritt dem rein Geistigen gegenüber.

Den Sinn und Weg der neuen Form sehe ich in den Bildern von Karl Caspar.

Konrad Weiß

## Reinhard Johannes Sorge

Reinhard Johannes Sorge, der Dichter, ist katholisch geworden nicht als Romantiker, sondern weil er das Romantische in sich überwunden hatte. Mit 18 Jahren hat er eine noch ungedruckte Fantasie „Der Jüngling" (1910) geschrieben. Sie ist der Ausdruck des großen Leidens an der romantischen Sehnsucht, der kein Bild antwortet; jener Krankheit, die dem Jünger Nietzsches damals noch höchste „Gesundheit" war: Der „Wanderer" erzählt von einem „herzbrechenden Erlebnis": „In der Abendglut sah er einen Menschen, der hob die Hände hoch, schlug sie zusammen, schlang sie ineinander und schlang wirre Worte in seiner Hände Krampf und weinte reich und süß und heiß ohne Ende. Und starrte immer nur ins Glühn. . . . Aber er zerbrach und stürzte nieder und lag zerbrochen. Er starb an der Sonne . . ." Jüngling: „Er war ein Kranker und wenig Leben in ihm. Solche Kranke tuen gut zu sterben." — Wanderer: „Ich sage dir, er war der seltenen Gesunden einer. Er starb im Schauen der großen Feuer; er starb in Sehnsucht nach den funkelnden Feuern, weil er ganz Feuer war. Allzuviel Leben war in ihm und gehäufte schwere Glut, so zerbrach er an Glut und Leben in sich, an gehäuftem Sonnesein in sich. Er war ein Held, und Glanz war alles in ihm, sehnsüchtiger Sang war alles in ihm nach reicheren Feuern. Er trug sein Schwert gegen sich, weil er über sich selbst wollte, des Überlebens Zeichen starb er hin." — Was Sorge damals als antiromantisch empfand, war nicht minder romantisch: Romantik des Willens zur Gesundheit, aber nicht Gesundheit selber. Auch im „Bettler" herrscht noch die romantische Seelengebärde; es ist ein wesenloses Sehnen, ein gegenstandsloses Hungern, ein sich Sehnen um der Sehnsucht willen, als ob die Sehnsucht selbst schon ein Wert wäre und nicht so wie der Lessingsche Drang nach Wahrheit reine Bewegung, hier des Geistes, dort des Gefühls, ohne Hoffnung, je damit an ein Ziel zu kommen. Die Romantik hat die Aufklärung, den Lessingschen Rationalismus, ja nur formal abgelöst, indem sie dem Verstand gleichsam ein anderes Organ substituierte, Gefühl und Phantasie, die nun ihrerseits nur auf anderer Ebene die gleichen Bewegungen „auf der Stelle" ausführen, im voraus darauf verzichtend, jemals Befriedigung ihrer Sehnsucht zu finden, jemals an ein Ziel zu gelangen. In der Dichtung „Guntwar" ringt Sorge mit diesem Zwiespalt, und zum erstenmal eröffnet sich ihm ein Ausblick auf Erfüllung, auf ein verheißenes Gut, das der Sehnsucht Erlösung winkt von ihr selbst. Daß die Sehnsucht sich nicht nähren könne mit den eigenen Wunschbildern, daß sie nicht wie Saturn von den eigenen Kindern zu leben vermöge, daß sie keine Kraft habe zu gebären, sondern nur zu empfangen, diese Erkenntnis hatte mit elementarer Gewalt von seinem ganzen Wesen Besitz ergriffen, und es galt nur noch die Gewißheit, wo die Frucht hänge, nach der den Pfeil der Sehnsucht abzuschießen sich verlohne. Das im „Guntwar" ausgesprochene Christuserlebnis leitet die Wendung ein. Wie unter einer Stimmevision hört Guntwar die Vaterstimme, die zu ihm spricht:

„Ich führte dich bis hierher, sieh die Liebe!
Ich führte dich durch Fährnis wie ein Wunder,
Ich führe dich noch weiter, als du meinst. —

Ich bin bei dir und neige meine Hand,
Und du sollst zeugen von der väterlichen;
Ich führe dich wie du von Anfang warst.

Ich führe dich auf dieser dunklen Erde,
Ich leite dich aus Lichtem zu dem Wunder,
Ich leite dich aus Wunder zu dem Sohn."

Eine Absage und Herausforderung an Nietzsche war das nächste: „Gericht über Zarathustra". Es ist eine in freien Rhythmen und poetischer Prosa geschriebene Dichtung von dithyrambischem Charakter, die der Dichter als „Vision" bezeichnet. Das extatische Gefühl einer besonderen Berufung erfüllt ihn. Er spricht die Sprache der großen Mystiker, ohne Anlehnung, aus tiefster innerer Erfahrung. Seine Bekehrung vollzog sich im Zeichen einer Wunde, die er empfangen.

Im Licht ist längst die Welt verschlungen;
Eines Knaben blinden Scheitel
Rührte es, da ward er wund,
In die Wunde stieg von Anfang,
Der ihm seine Wunde schlug.
Da wandte sich des Knaben Herz,
Er warf sich selber fort,
Vergaß sein Fleisch und allen Trost,
Um Geistes aus der Wunde.

Seine Augen wurden ganz
Gesegnet von der hohen Wunde;
Da ging ein Schemen lang der Welt,
Löschte Sonne und Sterne aus,
So helle ward es aus der Wunde.
Da schrie er auf zum Geist
Und bat und bat ein Schwert
Aus aller seiner Seele.

Einundeinhalbes Jahr später ist Reinhard Johannes Sorge, nachdem er zuvor die Karwoche in Rom verlebt hatte, in aller Form in die Gemeinschaft der katholisch Gläubigen eingetreten. Diesen Weg schon im Geiste noch vorher zurücklegend, hatte er den Sang „Mutter der Himmel" geschrieben, eine Bekenntnisdichtung inbrünstigsten Tones und lauterster Poesie. Darin kommt die Stelle vor:

Geschaffen bist du nicht zu Zwistigkeit,
Zu Eifer, Wortgefecht und Zänkerei;
Geschaffen bist du rein zur Einigkeit.

Aus dieser letzten Nötigung seines tiefsten Wesens — der Liebe zur Einigkeit — hat er den sein Leben und Dichten umfassenden Schritt getan. Keine irgendwie von außen hergenommene Gründe sprechen da mit, weder ästhetische noch kulturpolitische. Nicht flüchtete er in die Kirche wie in einen Mutterschoß mit kranker Seele, gebrochenen Flügeln, aus Weltverneinung und Ruheseligkeit. Aufrecht, stark, in großer Zucht des Willens, suchte er das Starke, gleich jenem Knecht der Legende, der nur dem Stärksten dienen wollte, immer wieder die Dienstbarkeit wechselnd, weil sich stets ein noch stärkerer fand, bis der Tod den mächtigsten König fällte, und er, in Gott allein den Herrn über Leben und Tod erkennend, nur ihm noch seine Dienste weihte.

Reinhard Johannes Sorge war kein weichlicher Schwärmer und Träumer, keine weltflüchtige Mönchsnatur, er war nur ein inbrünstiger, jeweils zum Höchsten entschlossener, opferfreudiger Mensch von reinsten Zielen. Seiner Kunst diente er treu um der Kunst willen. Auch nach seinem Eintritt in die katholische Gemeinschaft lag ihm nichts ferner als sein Dichten etwa in den Dienst menschlicher Interessen zu stellen. Er wußte, daß der Künstler sich im Bereich der irdischen Zwecke nützlich macht, nicht indem er ihnen *subjektiv* dient, sondern indem er rein und ohne Nebengedanken nur das vollbringt, was seines Amtes als Künstler ist: das im Geist Erschaute

mit Hilfe der Formensprache der Dinge in die Welt der Sinne als eine höhere Welt hineinzugestalten. Das im Geist Erschaute! In dieser Wendung liegt das Geheimnis alles echten Künstlertums. Im Geiste schauen ist mehr als sich in Phantasien ergehen, in individuellen Anschauungen aussprechen, sein Subjekt ins Geistige steigern und eine idealistisch vorgestellte Welt herausstellen. Der im Geiste erschauende Künstler ist die höchste Erscheinungsform des künstlerischen Menschen überhaupt. Diese höchste Form in sich zu verwirklichen, war Sorge gewillt. Er wußte: Sie ist nur in Verbindung mit dem Göttlichen möglich; das Göttliche aber ist uns nur insoweit zugänglich, als es sich selbst offenbar gemacht hat. Dieses Sichoffenbarmachen muß ein objektiver Vorgang sein, wenn wir überhaupt eine Vorstellung damit verbinden sollen. Außer in seinen Werken hat sich Gott offenbar gemacht in seinen Propheten und zuletzt in seinem Sohne. Der Glauben an die geheimnisvolle Gegenwart des Sohnes in der Gemeinschaft der Gläubigen lebt ungeschmälert nur in der katholischen Kirche, und so wird, wer dem Göttlichen in der ganz konkreten Offenbarungsform eines objektiv dargebotenen Geheimnisses nahen will, es nur im Geist und Glauben der Kirche vermögen. Das ist, ohne alle Schwärmerei, der Gedankengang, der Sorge zur Kirche geführt hat. In diesem Gehorsam an eine göttliche Berufung fühlte er sich als der freieste Mensch. Er wollte nur Stimme sein eines höheren geistigen Lebens, denn er war sich bewußt, daß kein großes Kunstwerk Erzeugnis einer einzelnen Menschenkraft ist. Von der Stunde, da diese Gewißheit über ihn gekommen, war ihm sein Dichten eine Berufung. Er schielte nicht mehr in literarischer Befangenheit nach Vorbildern und Formen. Die Form erwuchs ihm notwendig aus der Sache. Seine Worte wurden wesenhaft und der jeweilige Ausdruck dessen, was ausgesprochen werden mußte. Rhetorik hatte keinen Platz in seiner Dichtung. Daß er tatsächlich in jedem Augenblick von jeglicher Rhetorik sich hätte freihalten können, soll damit nicht gesagt sein. Vollendete Form setzt stets innere Vollendung voraus. Sie wird also mit dieser fortschreiten. Alles worauf es ankommt, ist, daß der rechte Weg eingeschlagen wurde. Die erste Frucht dieses neuen Geistes in ihm sind die drei Mysterien „Metanoeite". Als er mir im Frühjahr 1914 das Manuskript gab, geschah es mit den Worten: „Ich glaube, hier ist mir zum erstenmal gelungen, objektiv zu dichten." Er wollte sagen, bei dieser Dichtung wird man nicht mehr nach irgendeinem individuellen Erlebnis des Dichters fragen müssen, um sie verstehen zu können. Sie ruht in sich, d. h. in der Wahrheit der dargestellten Vorgänge. In der nächsten Dichtung, dem Schauspiel „König David", geht er noch einen Schritt weiter. Er lehnt sich eng an das biblische Wort überall dort an, wo es die dichterische Aufgabe erlaubt. Zu diesem Zweck dichtet er die Psalmen Davids nach und legt seinem Helden an allen den Stellen, wo es die Situation innerlich und äußerlich mit sich bringt, des Propheten eigene Worte in den Mund. Das Wagnis ist, ohne der Stilreinheit des Werkes den geringsten Eintrag zu tun, gelungen. Aber er würde es kaum wiederholt haben. Im Felde noch arbeitete er in Gedanken und Aufzeichnungen bis zu seinem Tode an einem Drama Moses, das sich nach seinen Worten zu David verhalten sollte wie eine Kathedrale zu einer Dorfkirche. Nach katholischer Auffassung sah er in der Geschichte des Alten Testaments das Vorbild des Neuen, die Vorbereitung auf den Erlöser, die Schattenbilder, die das Außerzeitliche seiner Gestalt schon vor seiner geschichtlichen Erscheinung in der Vergangenheit warf. In diesem Sinn ist daher auch der „König David" eine katholische Dichtung, als die Sorge sie jedenfalls angesehen und verstanden wissen wollte.

In seinem privaten Leben war Sorge seit seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Una Sancta von höchster religiöser Gewissenhaftigkeit. Er war jedoch in keinerlei Täuschungen darüber befangen, daß das Göttliche in seiner Vertretung durch Menschen meist nur sehr unvollkommen in die Erscheinung trete und daß nicht alles der Kirche selbst zur Last gelegt werden dürfe, was in ihrem Namen und selbst durch ihre Vertreter geschieht. In dieser Beziehung war er von charaktervoller Entschiedenheit gegenüber ungerechtfertigten Ansprüchen von außen, auch wenn sie im Namen der Kirchlichkeit auftraten. Die Kirche stand ihm über allem Parteiwesen, dem er sich daher nicht dienstbar machen ließ, auch wo es angeblich zum Vorteil der Kirche geschah. Seine große Frömmigkeit spricht sehr lebendig aus den Briefen, die er aus dem Felde an seine Angehörigen schrieb. Schon aus dem Truppenlager in Konstanz meldet er im Mai 1915, er sei weit entfernt sich hier unglücklich zu fühlen. Musterhaft vielmehr sei er bemüht, die Stelle auszufüllen, auf die Gott ihn rief. Es dient Sorge „jede Schulung in wunderbarer Weise dazu, den Menschen zu vollenden zum Bilde dessen, der ihn schuf." Trotz alles Schweren empfindet er eine harmonische Durchbildung seines Bildes. „Die exakte Ausbildung des ganzen Körpers, die Härte des Dienstes, seine Niedrigkeit, all dies dient mir ganz herrlich dazu, mächtig in die Tat umzusetzen, was schlummerte." „Den christlichen Geist in diese Form zu gießen, die so oft ganz unreligiös auftritt", ist ihm „eine schöne, würdige, einstweilige Aufgabe". Einige Monate später schreibt er aus Beverloo: „Ich lebe ganz aus dem Glauben. In ihm gehe ich ganz auf; er ist meine stille Zelle, in die ich mich jederzeit zurückziehen kann, um überirdisch gestärkt dann wieder hinauszutreten." Sein „inbrünstiges Gebet gilt auch dem fallenden Feinde". Als im Felde ein Gottesdienst gehalten wird, meldet er sich als Ministrant: „Unter dem bisweilen herüberklingenden Kanonendonner beginnt Jesus sein schweres Erlösungswerk. Introibo ad altare Dei. . . Zum erstenmal ministriere ich wieder. Nach dem Evangelium ist Predigt. Der Priester spricht über den Gehorsam. Es schellt und die Opferung beginnt. Und dann die Wandlung! Endlich haben wir ihn in unserer Mitte, den wir wochenlang entbehrten, den milden Tröster, den furchtbaren Asketen, gegen den unser Leid nur ein milder Seufzer ist. Blutenden Herzens erhebt er sich über die Gemeinde, über die zersprengten Völker. Nein, gegenüber dessen Weh dürfen wir überhaupt nicht von Weh sprechen, wenn anders wir nicht sein Weh in unser Herz nehmen." Einen Monat später: „Wenn man wie ich, tagaus tagein mit den Menschen zusammen ist, in ihr Fühlen und Sinnen Einblick gewinnt, so ahnt man die brennende Seelennot unseres Erlösers, der für alle diese die Erlösung zu erarbeiten hatte. Es gibt Augenblicke, wo die Seele vor Schmerz schreit, Ihm zu Hilfe zu eilen, Ihn nur ein wenig zu unterstützen bei dem schweren Werk. Denn wie furchtbar der Garten der Menschenseelen verwüstet ist, das konnte ich freilich nie im stillen, frommen Dörflein erfahren, ich mußte selber hinaus in die Verwüstung." Sieben Monate später schreibt er die letzten Worte nach Hause: „Uns wird die ehrenvolle Aufgabe zufallen, die Front an bedrohter Stelle zu schützen."

Bei dieser Pflichterfüllung zerschmetterte ihm eine Granate die beiden Oberschenkel. Noch auf dem Verbandsplatz erstattete er Bericht über die Gefechtslage und starb dann. Weder seine Kameraden noch seine Vorgesetzten wußten, wen sie eigentlich in ihm vor sich hatten. Sie waren erstaunt, als sie durch die Verleihung einer Ehrengabe der Fastenrath-Stiftung erfuhren, daß sich in dem so ganz seinem Dienste hingegebenen Soldaten ein großer Dichter verberge. Er selbst wäre wahrscheinlich der

erste gewesen, der sich einem Versuch, ihn aus der Gefahrzone zu bringen, widersetzt hätte. Denn so wie der elfte Gesang in der Dichtung „Mutter der Himmel" anhebt, so fühlte er und in diesem Gefühl der Hingebung ist er auch gestorben:

So ist es, daß man all sein Wesen hingibt,
Sich opfert, um die Reinigung zu vollenden
Und so durch Bluten aus den eigenen Händen
Zu fliehn zum Schöpfer, der da Opfer liebt
Um Seinetwillen, wie Er Sich gegeben,
Und der Sein Gut durch Opfer nur verheißt,
Und gab in Opferung der Welt das Leben.

Karl Muth

## Zur Weißen Reiter-Bewegung

Die Renaissance war doch wohl in manchem Betracht ein Zurückschauen vom Pfluge und, ohne sie damit in ihrem vollen Umfange begreifen zu wollen, das erste Zurückschielen des christlichen Europa nach der heidnischen, die Harmonie im Endlichen suchenden Diesseitskultur des alten Griechentums und entsprechend auch manches in der „christlichen" Renaissancekunst in Italien eigentlich schon wieder in diesem Sinne heidnische Kunst mit christlicher Draperie, ein Johannes der Täufer von einer derzeitigen Muttergottesdarstellung mit Heiligen ein ins Büßerfell verkleideter Apoll. Von daher kommt, wie in der ganzen Geisteskultur, so auch in der Kunst, über das Barock hinweg, das man als ein letztes großes Aufflackern und Aufbegehren nie ganz erloschener gotischer Tendenzen in der Renaissancekunst gedeutet hat, der große Bruch in die machtvolle gotische und mittelalterlich-christliche Entwicklung. Ein Bruch, bei dem tastend noch und mehr peripherisch, nur in der Richtung verwandt, erst wieder das allerneueste außerkirchliche Geistesleben, einschließlich letzter Kunstströmungen, ansetzt. Sicherer schon und bewußter und mit Übernahme aller daraus sich ergebenden Folgerungen vollziehen diesen Anschluß einige sich heute auf dem Boden positiven Christentums neu zusammenscharende und bildende Schriftsteller- und Künstlergruppen.

Als eine Gruppe letzterer Art darf sich wohl auch der ursprünglich von wenigen Gleichgesinnten von Düsseldorf und Neuß aus ins Leben gerufene „Weiße Reiter"-Bund oder „Jungrheinischer Bund für kulturelle Erneuerung" betrachten. Noch im ersten Entstehen, zog er doch schon immer weitere Kreise und erfuhr ermutigende, lebhafteste Teilnahme der bereits anerkannten führenden, wie zukunftsreicher junger Kräfte. Den Namen „Der weiße Reiter" wählte er als knappstes Symbol seines Wollensinhaltes und seines Wirkens in die Zeit im Anschluß an die Stelle der Offenbarung Johannis: 19, 11. 12. 14. Der auf weißem Roß sieghaft in den Wolken wiederkehrende Christus mit dem ihm folgenden weißen Heer wird uns Symbol des erhofften Anbruches einer neuen großen christlichen Kultur- und Kunstepoche, zu deren Vorbereitung wir unser Teil beitragen möchten.

So ist denn auch eines unserer Hauptziele die Heraufführung des neuen religiösen Monumentalstiles, den wir von der Inspirierung der wahrhaft fortführenden modernen Kunstrichtungen durch das katholische Mysterium erhoffen. Große Monumentalstile erwuchsen, wie das Studium der Kunstgeschichte lehrt, immer nur auf dem Boden großer und festumrissener religiöser Weltanschauungen. Man mag dabei nun an die altägyptische Kunst, an die klassische Antike, an die prachtvollen, eben jetzt neu veröffentlichten Schätze der indischen Plastik und Baukunst*, oder an die

* William Cohn: Indische Plastik bei Bruno Cassirer, Berlin 1921. — Paul Westheim: Indische Baukunst bei Ernst Wasmuth A.-G., Berlin.

romanische und gotische Epoche denken. Alle große Kunst ist Kult, Instrument der Gottesverehrung. In diesem Sinne auch sieht der „Weiße Reiter"-Aufruf* die Kunst als Instrument an, und weiß sich darin eins mit den Größten, auch aus jüngerer Zeit. So äußerte es Beethoven als seine Lebensaufgabe, sich der Gottheit immer mehr zu nähern und ihre Strahlen durch seine Kunst unter der Menschheit zu verbreiten. In verwandtem Sinne nannte Goethe einmal die Kunst die Vermittlerin des Unaussprechlichen. Erst neuerer Zeit blieb es vorbehalten, den l'art pour l'art-Standpunkt, die Auffassung von der Kunst als Selbstzweck zu verkünden. Doch es gibt keinen anderen Selbstzweck als Gott.

Wie kommt es, daß wir den Expressionismus als Fruchtboden für den neuen christlichen Monumentalstil ansehen? Weil er, worauf auch der hochverdiente Veranstalter Hoff der kürzlich stattgehabten expressionistischen Ausstellung des katholischen Akademikerausschusses in Bonn hinwies, wenn auch noch nicht christlich, so doch mehr als eine andere Kunstströmung neuerer Zeit in seiner schmerzhaft dualistischen und erklärt wieder nach dem Übersinnlichen strebenden seelischen Grundstimmung dem Christentum, wie aller echten christlichen Kunst früherer Zeiten, verwandt ist. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, etwa in einem Lichtbildervortrag frühmittelalterliche Miniaturen oder romanische und gotische Plastiken mit den Werken lebender Expressionisten zusammenzustellen; der Laie würde staunen und erkennen, daß, bei aller hier nicht näher zu erörternden Verschiedenheit im übrigen, der Expressionismus gar nichts so unerhört Neues, sondern im Grunde Wiederanknüpfung an längst Vorhandenes ist, und daß alle transzendent gerichtete Kunst mehr oder minder Expressionismus, Ausdruckskunst war. Die klassische Antike, und in einer ihrer Grundrichtungen auch die italienische Renaissancekunst geht aus auf die Schönheit des sinnlichen Eindrucks. Das Sinnliche ist wohl vom Geistigen, ja vom innewohnend Göttlichen gebändigt und hoheitsvoll umstrahlt, aber das Geistige hat die Richtung zum Diesseitigen und sucht die Harmonie im Endlichen zu schaffen. Wie entsprechend auch in der Lebensauffassung des antiken, des Renaissance- und klassizistischen Menschen bis auf Goethe. Hier geistige Durchdringung und Formung sinnenhafter Werte, beim gotischen Menschen dagegen die Sinnhaftmachung oder Versinnlichung geistiger und übersinnlicher Werte; auf dem Endlichen fußend, ringt er um die Harmonie mit dem Unendlichen. Der Grieche will das Körperliche, das Lebendige vergeistigen, vergöttlichen; der gotische Mensch das Geistige, das Übersinnliche irdisch verkörpern, verlebendigen. Ganz ähnlich der heutige Expressionismus. In Loslösung von und im Gegensatz zu der Klassik der Griechen und dem Italien der Renaissance, die als das allein Mustergültige ein paar Jahrhunderte lang bis auf die allerletzte und allersüßlichste Kirchenscheinkunst unserer Tage das deutsche Kunstempfinden beherrschten und fälschten, fügt sich der Expressionismus organisch wieder in die Linie der großen germanisch-gotischen Entwicklung ein, geht aus auf Kraft und Tiefe des geistigen Ausdrucks (daher auch sein Name) an Stelle der Schönheit sinnlichen Eindrucks, will wieder das

* Gegen Einsendung von M 1.— in künstlerischer Ausstattung durch die Geschäftsstelle des Weißen Reiters, Neuß, Sternstraße 78, zu beziehen, die auch Bestellungen auf „Das erste Sammelbuch" neuer religiöser Kunst und Dichtung annimmt, sowie Voranmeldungen auf die geplante Mitgliederorganisation des Bundes (Mitgliedschaft nach Wahl in drei Stufen zu M 15.—, M 50.— oder M 100.— Jahresbeitrag mit entsprechenden Jahresgaben und Vergünstigungen im Bezug der W. Reiter-Veröffentlichungen).

Dauernde, das **Sinnbild** an Stelle des reinen Moment- und Netzhautbildes des Impressionismus, der Parallelkunst des materialistischen Zeitalters, setzen. In seiner Richtung zum Wesentlichen, zum Geistigen und Ewigen aber muß er zur Monumentalität gelangen, wenn er im Anschluß an eine große religiöse Weltanschauung, an den Weinstock des Christentums seine Erfüllung gefunden. Von der ragenden Objektivität der jahrtausendealten und doch immer gleich lebenskräftigen christlichen Gedanken aus kann er auch erst die Milderung und Klärung seines heute oft noch sehr ungebärdigen Subjektivismus erhalten. Eine Erfüllung und herrliche Verheißung für die nahende Zukunft zugleich gibt es da schon: die Glasfenster Jan Thorn Prikkers in der Dreikönigenkirche zu Neuß.

Wie weit bei der Neubildung der **Wirtschaftsformen** vom Christentum aus Regel und Ordnung genommen werden könnte, muß sich noch ergeben. Jedenfalls ist sicher, daß dasjenige, was am Sozialismus gut und gesund ist, nirgendwo eher als dorther seine seelische und auch **metaphysische** Begründung beziehen könnte. Ich denke da vor allem an die Lehre von dem in der Menschheit geheimnisvoll fortlebenden Leibe Christi und seinen Gliedern, in ihrer Schuld- und Sühneverbundenheit, und erinnere im Zusammenhang damit auch an ein Wort Ernst Kriecks in dieser Zeitschrift (Novemberheft 1919) vom Altarsakrament als Mittelpunkt der Gemeinschaft, als Symbol, vielmehr Vollzug der Einigung mit der Gemeinschaft und ihrem Gott. Das ist die wahre Gesellschaftslehre, zu der das System kapitalistischer Ausnützung und der rücksichtslosen gegenseitigen wirtschaftlichen Konkurrenz in schärfstem Widerspruche steht. Überhaupt wäre es möglich, daß wir durch Zurückgehen auf die alte, reine christliche Lehre, auf die ehrwürdigen Grundlagen unseres Glaubens und die Werke seiner großen Autoren zu einer noch ganz ungeahnten Umwertung bisheran herrschender Schein- und Falschwerte gelangen. Von einem erklärten Antimilitaristen unserer Tage, möglicherweise sogar von einem spartakidischen Revolutionär stammt wohl die folgende Äußerung, welche die Zensur während des Krieges als hochverräterisch nicht hätte passieren lassen: „Der Himmel sah, wie die Hirten der Völker dieselben um sich her versammelten, sie mit Waffen rüsteten und sie wie zu einem glorreichen Unternehmen anführten zum Morde vernünftiger Wesen. Er sah, wie die stärkeren Nationen sich beeiferten, das Blut anderer zu vergießen, die nichts verschuldet hatten, nur daß sie der schwächere Teil waren. Mut ohne Gerechtigkeit, weil glücklich in den Waffen, Wildheit, die ein schuldloses Volk angreift, mit Sieg gekrönt, erhielt den Namen **Stärke** und **Tapferkeit**. Die blinde Welt feierte durch ihren Beifall die gräßlichsten Verbrechen unter dem schimmernden Namen von Heldentaten, feierte die Eroberung von Königreichen, die Niederlage von Nationen, und der schmeichelnde Ruf gab größere Ehre demjenigen, welcher der Menschheit die tiefsten Wunden geschlagen. Die gebildetsten Nationen bedeckten mit dem Namen Vaterlandsliebe den Haß gegen alle übrigen Menschen." — — In der Tat stammen diese Worte, heiligen Zornes voll, von einem revolutionären Antimilitaristen, aber nicht heutigen Tages, sondern der ersten christlichen Jahrhunderte, nämlich von unserem großen Kirchenvater, dem heiligen Augustinus! So brauchen auch wir heute wieder vom Standpunkt des Christentums aus **Revolutionäre**, ähnlich Franz von Assissi und vielen anderen, die unerschrocken einem verrotteten Geschlecht die Wahrheit ins Gesicht schleudern, im übrigen aber das Evangelium der **Liebe** und nicht das des Hasses verkünden.

Ungemein wichtig erscheint es uns auch, den Modernen die **Lebensfreudigkeit**

des echten Christentums nachzuweisen, indem wir uns zunächst selber wieder ein neues und alles Lebendige fröhlich und aus Herzensgrunde bejahendes christliches Lebensgefühl erringen. Das wird allerdings auf etwas anderen Voraussetzungen beruhen, als der etwas verfrühte, so hochmütige Kulturrausch des Vorkriegsmenschen, dem dies klägliche Erwachen gefolgt ist. Namentlich aus gewissen Auswüchsen mittelalterlicher Askese und einer damit zusammenhängenden Tendenz zur Mißachtung des Körperlichen hatte die Moderne nicht ganz mit Unrecht die Anklage von der Lebensfeindlichkeit des Christentums hergeleitet. Wie kann aber eine Religion lebensfeindlich sein, die ihren Lebens- und Glückswillen in eine ganze Ewigkeit hinausprojiziert? In einer Zuschrift begrüßte der Aktivist Kurt Hiller den „Weißen Reiter"-Aufruf als zu dem „Richtungsrichtigsten" gehörend, was er letzthin gelesen. „Ich fordere freilich", fährt er fort, „vom Christianismus Formung des Diesseits (‚des Vergänglichen') und Aufgabe der Doktrin ‚Sinne gleich Sünde'. Ich will die christlich-heidnische Synthese, den Jesus-Dyonisos. Erst wenn die katholische Kirche so weit ist, kann (und soll) die moderne außerkirchliche Geistbewegung in die Kirche eingehen." Nun sind die Gotik und die übrigen christlichen Kulturepochen ein Beweis dafür, daß das Christentum es auch versteht, das „Vergängliche" zu formen und in der Monumentalität zur Dauer zu erheben. Und „Sinne gleich Sünde" ist nie christliche Lehre gewesen, sondern: Mißbrauch der Sinne ist Sünde. „Ich bin nicht gekommen, die Sinne zu töten, sondern sie zu erleuchten", vernahm die Mystikerin Margarete Ebner während einer Vision aus dem Munde Christi. Trotzdem ist Hillers Mißverständnis aus vorhin dargelegten Gründen erklärlich, und er meint in seiner Unklarheit vielleicht etwas Richtiges mit seinen Forderungen. Nicht die christlich-heidnische Synthese zwar, den Jesus-Dyonisos, aber eine neue Synthese zwischen Natur und Übernatur gilt es heute zu vollziehen, und wo wäre diese schon reiner vollzogen als in dem Urbild, dem wir nachstreben, in Christus selber, der nicht nur als Gott, sondern gleichzeitig auch als der reinste, natürlichste und urtümlichste Mensch, als der neue Adam vor uns steht?

Karl Gabriel Pfeill

## Franz Johannes Weinrich

Aus dem Geschlecht des „Weißen Reiter" wächst eine Reinheit als Leiter zum Himmel. Es ist wieder eine Zeit da wie einst, als in Jena Fichte und Schiller den Turm bauten, von dessen hoher Warte aus der Blick frei über die Lande flog und sich schließlich am Horizont verklammerte, dort wo man nicht weiß, was Erde und was Himmel ist. Damals war es Hölderlin, der freudetrunken sein opferbereites Herz in diesen Horizont warf, damit wir ihn nur noch als Himmel deuten möchten; heute ist es Franz Johannes Weinrich, um den auf der obersten Leitersprosse die Blitze Gottes am hellsten und brennendsten zucken, daß er vor der Größe des Ewigen niedergebrochen ist und nicht mehr anders kann, als Leid und Lob des Allerhöchsten zu singen.

Schon in dem Programmbuch „Der Weiße Reiter" zeigt der dreiundzwanzigjährige Dichter jene völlige Hingabe an Gott, wie sie nur dem zuteil wird, der mit dem Propheten Jesaias seine Lippen mit glühender Kohle gereinigt hat.

Er ist der katholische Christusmensch geworden, revolutionär von den Dogmen aus. Fehde hat er dem materialistischen Christentum angesagt, und der Kampf ist auf der ganzen Linie entbrannt. Als Waffen dienen ihm nicht jene allgemeingültigen menschlichen Ideen, wie sie jede ernst zu nehmende Religion aufweist, sondern einzig und allein die Heilswahrheiten und Dogmen seines Glaubens. Diese erlebt und ge-

staltet er, wie es vor ihm niemand vermocht hat. Die Erfüllung, wonach R. J. Sorge sich immer wieder gesehnt hat, um die er gefleht hat, hier ist sein Gebet erhört worden. Unsere zur Stummheit verdammte Zunge wird wieder gelöst. Man muß auch einmal von diesem Standpunkte aus das Problem des gebildeten Katholiken anfassen, um einzusehen, wie notwendig der Dichter kommen mußte, der ihm die Last des nichtauszusprechenden Wortes von der Seele nahm und daraus eine Kathedrale baute so mannigfaltig, daß jeder darin seine eigenen Bausteine wiederfindet. Das ist mit ein bedeutungsvolles Moment seiner religiösen Kunst, daß sie dem gequälten Herzen Sprengung und Befreiung bringt, Aufjauchzen und Atmen, daß es mit einem Sprunge über die arme, erbärmliche Logik des Verstandes hinwegsetzt; denn Liebe ist stärker als Logik.

Ed. von Hartmann hat einmal angezweifelt, ob der christliche Vorstellungskreis noch neue, unausgenützte Anregungen für die Kunst in sich berge, und wirft im Zusammenhang damit die Frage auf, „ob auch der Vorstellungskreis künftiger Religionen noch sinnlich genug sein wird, um gleich demjenigen der vergangenen, der Kunst auch dem Stoffe nach bedeutende Anregungen zu geben." Sehr fein antwortet Karl Muth in seiner „Wiedergeburt der Dichtung" auf diese Gedanken über eine Zukunftsreligion im Sinne des Hartmannschen Pantheismus. Er beweist, daß, solange eine Verbindung der Autorität der objektiven Offenbarung mit der subjektiven Freiheit und Innerlichkeit ihrer Erfahrung notwendig sei und solange unser Geschlecht in den Banden der Zeitlichkeit ringe, es an neuen und unausgenutzten Anregungen für die Kunst niemals fehlen werde. „Sie werden jedoch nur in dem Maße bereits Dagewesenes übertreffen können, als das christliche Bewußtsein sich zu immer reineren Formen erhebt, und so auch die ganze natürliche Welt nach der Seite ihrer religiös symbolischen Tiefe erfaßt und durchleuchtet. Denn das ist gewiß, daß auch künftig die höchsten Kunstwerke immer nur aus der Versenkung des Künstlergeistes in die höchste ihrer Zeit zugängliche Form des religiösen Bewußtseins erwachsen werden. Was aber die zweite Frage Ed. von Hartmanns anlangt, ob der Vorstellungskreis künftiger Religionen hinreichend sinnlich sein werde, der Kunst noch genügende stoffliche Anregung zu geben, so dürfen wir einen solchen Zweifel auch einem noch so sehr vergeistigten Christentum gegenüber für grundlos erklären. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnet. In dieser Tatsache ist alle Kunst wie in ihrem Zentrum geheiligt. Nie, solange wir in dieser Zeitlichkeit leben, kann die Welt der Sinne und des Geistes in dem Maße auseinanderfallen, daß Geist und Sinne sich gegenseitig zu ihrem Heile fliehen. Gerade nach christlicher Auffassung suchen die Sinne ihre Erlösung von der Dumpfheit des Naturbannes im Geiste und trachtet der Geist nach seiner Offenbarung in der Sinnenwelt. Nur in diesem Dualismus als einer Folge der gestörten Lebenseinheit, der gebrochenen Harmonie menschlicher Dinge und Zustände wurzelt die Kunst."

Diese theoretisch geistreiche Widerlegung der Hartmannschen These hat durch Weinrich ihre Bestätigung gefunden. Sein katholisches Christentum ringt sich zu immer reineren Höhen hinauf, und nicht dadurch glaubt er Christus zu finden, daß er die Sinne tötet, sondern dadurch, daß er sie erleuchtet. Eine Hauptstütze der Kunst Weinrichs ist diese vorbehaltfreie Anerkennung des dualistischen Prinzips, des stofflichen und des seelischen Elementes, die Versöhnung von Leib und Seele herbeizuführen durch bedingungslose Unterschreibung der stofflichen und seelischen Gesetze. Der Stoff sei Symbol der Seele, das Werden und Wirken der Natur Symbol für das ewige Sein. Mensch sei Mensch und Gott ist Gott!

Man kann Weinrichs Dichtungen nicht in die bequeme Schublade „Expressionismus“ einordnen; hier ist keine einseitig geistige Tendenz mehr, hier ist wieder inneres Erlebnis gestaltet im Symbol des Sinnfälligen, also mit einem Worte das, was immer große Kunst war: die Entdeckung der Grenzlinie zwischen Geist und Natur! Es kommt in der Kunst wie in allen Erscheinungen des Lebens immer auf die Balance an.

Unsere große mittelalterliche Dichtung wuchs mehr aus dem durch Augustinus christlich befruchteten platonischen Denken als aus der aristotelisch-scholastischen Geisteswelt. Eichendorff sagt in seiner Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands: „So sahen wir die Poesie schon im Mittelalter in jene zwei Hauptstrahlen der vom Altertum ererbten Philosophie sich spalten. Der Geist des Aristoteles zeigt sich in einer oft ganz trockenen theologischen Richtung, die, wo sie namentlich dogmatische Gegenstände berührt, nicht selten sogar ans Sophistische streift; er zeigt sich in der haarspaltenden Kasuistik des überkünstlichen Minnesanges und scheint in der dialektischen Verstandespoesie des berühmten Wartburgkrieges die Hauptrolle gespielt zu haben. Bei weitem gewaltiger und tiefer dagegen geht die andere, platonische Anschauungsweise durch die größeren und bedeutenderen Dichtungen des Mittelalters in der mystisch-allegorischen Symbolik, womit damals Geschichte und Sage, z. B. in den Gedichten von ‚König Artus' Tafelrunde und dem hl. Gral' aufgefaßt werden.“ Auch Weinrich ist mit Dante in diese platonische Linie zu stellen. Das beweist vor allem sein nächstes Werk: „Mit Dir ertanze ich den nächsten Stern“ (im Erscheinen begriffen, Patmos Verlag, München). Dieses Buch ist eine wunderbare große Überraschung unserer Zeit, wer es mit der Seele liest, verliert die Stimme des Alltags. Was Weinrich mit diesem unvergleichlichen Hymnenwerke bewußt will, das ist: den neuen Menschen wieder schaffen nach dem Ebenbilde des Ewigen. Der neue Mensch, der aus sich heraus die Brücke zu Gott baut, der aus sich das Material, den Stoff und die Kraft dazu schöpft. Über ihm aber Gott und die Gnade!

Wir sind wieder im Garten Gethsemane. Am Ölberg. Wollen wir wie die Jünger schlafen? Kommet, lasset uns aufstehn und mit dem Herrn gehn, denn der Weg ist noch weit, die Ruten sind geschnitten, die Dornen schon geflochten und das Holz zum Kreuze gefällt. Drüben ist ein frisches Grab aufgeschüttet.

Wieder rüstet Christus sich zum Gange. Wollen wir wie die Jünger schlafen? Weinrich, du des Herrn lieber Jünger Johannes, hast in die Tube gestoßen und dich erhoben, wir wollen mit dir gehn. Wilhelm Spael

## Die katholische Caritas

In seiner Ansprache an den heidnischen Hauptmann Cornelius (Act 10, 38) gebraucht der hl. Petrus von Jesus Christus das schöne Wort: Pertransiit benefaciendo et sanando omnes; er ging umher, Wohltaten spendend und alle heilend. Und Christus erklärte feierlich: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet“ (Joh. 13, 35). Alle sollen die Nächsten lieben, wie er sie geliebt hat: als Brüder und Schwestern in Gott.

Das ist die Grundlage der christlichen Caritas: Gott lieben und um Gottes willen die Menschen lieben. Caritas erhebt sich weit über jede andere wohlwollende Gesinnung gegen Menschen, mag man sie Humanität, Altruismus oder wie immer heißen; denn sie schätzt den Menschen höher und sie umfaßt ihn inniger und wärmer. Sie schaut nicht bloß auf die äußere Armseligkeit, sie dringt mit Ewigkeitsaugen in

sein Inneres und schaut dort die unsterbliche Seele. Sie will nicht bloß äußerer Not abhelfen, sondern vor allem den Menschen glücklich machen für Zeit und Ewigkeit. Deshalb schätzt die Caritas unbedingt jeden, der Menschenantlitz trägt; Humanität hat es über sich gebracht, die Tötung von unheilbar Leidenden oder von hilflos Verkrüppelten zu fordern. Die Caritas aber sieht auch unter der elendesten körperlichen Hülle die Seele mit Ewigkeitswert; darum behandelt sie jedes Menschenwesen, und sei es auch noch ungeboren, mit heiliger Ehrfurcht. Denn über Seelen hat nur Gott zu bestimmen. Wie oft ereignet es sich auch, daß Menschen mit schwachem Körper sich geistig hervorragend entwickeln; wo das aber nicht geschieht, sind sie für die Mitmenschen Anlaß zur Übung der zartesten Hingabe, der gewaltigsten Opfer: ohne solche Hingabe, ohne solche Opfer müßte die Menschheit roh und gemein werden.

Um den Menschen die Übung der Barmherzigkeit zu erleichtern, hat Christus dafür hohen Lohn im Jenseits versprochen. Doch ist zu beachten, daß die vollkommene Caritas nicht vom Lohngedanken beherrscht wird, sondern von dem Geist der göttlichen Liebe. Der Christ sieht in dem bedürftigen Mitmenschen Christus, der uns zuerst geliebt hat. Denken wir an so manche Erzählungen aus dem Leben großer Heiligen, besonders an Franz v. Assisi, Elisabeth v. Thüringen: mögen sie in den Einzelheiten geschichtlich unbedingt haltbar sein oder nicht: sie zeigen uns jedenfalls, wie man den Höhepunkt der Caritas darin sah, selbst in armen Aussätzigen die Person Christi zu verehren. Manche Überschwänglichkeiten der mittelalterlichen Caritas lassen sich nur aus der wirklich religiösen Verehrung der Armen erklären.

Die Stimmung gegenüber der Caritas hat sich in manchen Kreisen so verschlechtert, daß man versuchen möchte, ohne sie auszukommen, etwa durch vollständige Kommunalisierung der Armen- und Wohlfahrtspflege. Man hat aber vielfach keine Ahnung, welche Belastung dadurch für die Gemeinden und Staaten eintreten würde. Im Jahre 1919 brachten die „Bayrischen Caritasblätter" (München) eine genaue Zusammenstellung über drei große Caritasanstalten für Idioten, Epileptiker usw. (Ecksberg, Lautrach, Schönbrunn) mit insgesamt fast 900 Pfleglingen und 300 Pflegepersonen. Der Aufwand für den einzelnen Pflegling stellte sich 1916 auf 487, 475 und 382 M, der Aufwand für das Personal mit Dienstboten auf 37, 17 und 27 M; die Zuschüsse aus öffentlichen Kassen betrugen pro Pflegling nur 9, 21 und 22 M. Alles andere wurde von freiwilliger Hilfe aufgebracht. Demgegenüber beanspruchte z. B. die völlig aus öffentlichen Mitteln unterhaltene Taubstummenanstalt in Nürnberg rund 1000 M für den Kopf. Mit Recht fügt der Einsender hinzu: „Und welchen Gewinn würden die Gemeinden haben, wenn der Caritas die Hände gebunden würden? Wohl werden sich Hände finden, die Arbeit zu übernehmen; aber diese würden sich zuerst öffnen, um Lohn zu heischen. Aber gerade in der Pflege der körperlich und geistig Schwachen ist neben der geschickten Hand ein von tiefgläubigem Christentum erfülltes Herz unbedingt nötig." Ganz richtig: gerade hier gilt: Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe; nur wo wirklich tiefe Liebe dem Unglücklichen entgegenkommt, wird er gewonnen und mit seinem Schicksal ausgesöhnt.

Wer über die große wirtschaftliche Bedeutung der Caritas Eingehenderes wünscht, der lese die Schriften von W. Hohn, Die sozialökonomischen Beziehungen caritativer Genossenschaften in Deutschland; J. Straubinger, Was leisten die Frauenklöster in Württemberg für das Volk; H. Weber, Die volkswirtschaftliche Bedeutung der katholischen Ordensschwestern. (Alle in diesem Aufsatz angezeigten Schriften bezieht man bequem vom Caritasverband in Freiburg i. Br., Belfortstr. 20.)

Es ist hier nicht möglich, auf die Geschichte der Caritas einzugehen; auch der heutige Stand kann nur ganz knapp berührt werden; man findet in Werken wie W. Liese, Wohlfahrtspflege und Caritas, F. Schaub, Die katholische Caritas und ihre Gegner, endlich in dem von K. Joerger herausgegebenen Caritas-Handbuch genügend Stoff; eine kurze Übersicht über die Caritas Literatur gewährt H. Auer, Handbücherei für Caritassekretariate.

Die katholische Caritas hat seit Ende des vorigen Jahrhunderts begonnen, sich die Vorteile geordneter Verbindung und Zusammenfassung zunutze zu machen in dem unter Führung von Prälat Dr. Werthmann 1897 entstandenen Deutschen Caritasverband mit der Zentrale Freiburg i. Br. (Zeitschriften: Caritas, Caritasstimmen, Krankendienst; große wissenschaftliche Fachbibliothek von über 20000 Bd.; eigene Caritasschule für Ausbildung hauptamtlicher Kräfte; viele Fortbildungskurse usw.). Der Zentrale obliegt es, die katholischen Caritas geschlossen nach außen zu vertreten, immerfort neue Anregungen zu geben, zum Studium aufzumuntern, den Zusammenschluß von Unterverbänden usw. zu befördern. Es bestehen fast für alle Bistümer Diözesanverbände mit eigenem Sekretariat, ebenso an 3000 Ortsverbände, hauptsächlich in größeren Städten. Diese Bezirks- und Ortsverbände kommen hauptsächlich für die praktische Arbeit in Betracht; sie fassen wieder die vielen Einzelvereine und Anstalten zum lebensvollen Miteinanderwirken zusammen. Knappe Orientierung gewährt: Jörger, Was jeder vom Caritasverband wissen muß.

Ein kurzer Blick auf die in der Caritas tätigen Kräfte läßt besonders drei Gruppen hervortreten: Ordensgenossenschaften, Vereine und Anstalten. Bei den ersteren überwiegen weitaus die weiblichen Gemeinschaften, die Barmherzigen Schwestern, die wieder in zahlreiche Gruppen (Vinzentinerinnen, Franziskanerinnen, Kreuzschwestern, Borromänerinnen usw.) zerfallen, je an Mutterhäuser angeschlossen und unter kirchlich bestellten Oberinnen in Armut, Keuschheit und Gehorsam lebend; sie wirken sowohl in der offenen Pflege, besonders in der sogenannten ambulanten Krankenpflege, als auch in zahlreichen Anstalten (Krankenhäuser, Waisenhäuser, Kinderbewahranstalten usw.). Die Gesamtzahl solcher Schwestern stellte sich vor dem Kriege für Deutschland auf fast 50000 in mehr als 5000 Niederlassungen. Unter den Vereinen verdienen besonders die (männlichen) Vinzenz- und (weiblichen) Elisabethvereine für offene Armenpflege, ferner die zahlreichen Fürsorgevereine für die gefährdete und verwahrloste Jugend genannt zu werden. W. Liese

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Max Fischer, Frankfurt a. M., Mendelsohnstr. 73; Christoph Flaskamp, Unterhaching b. München; Fritz Fuchs, München, Ismaningerstr. 98 II; Dr. Philipp Funk, München, Türkenstr. 104; Dr. R. Guardini, Pützchen b. Beuel (Rhld.); Dr Herman Hefele, Stuttgart, Mörikestr. 15; Prof. Dr. W. Liese, Paderborn; Dr. Wilhelm Matthießen, München 39, Hofenfelsstraße 55; Pater Dr. Alois Mager, Kloster Beuron (Hohenzollern); Dr. Ernst Michel, Ueberlingen a. B.; Pfarrer Johannes Mumbauer, Piesport (Reg.-Bez. Trier); Prof. Karl Muth, Solln b. München; Karl Gabriel Pfeill, Neuß a. Rh., Sternstr. 78; Wilhelm Spael, Berlin C 2, Stralauer Straße 25; Pfarrer Jos. Weiger, Moosshausen (Württemberg); Franz Johannes Weinrich, Neuß a. Rh.; Konrad Weiß, München, Mozartstr. 13 II.

Schriftleiter dieses Heftes: Dr. Ernst Michel, Überlingen a. B. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 2 Mai 1921

# Karl Bröger / Kultur und Klasse

I

Es hat immer starke Spannung geherrscht zwischen dem Kulturwillen einer Gemeinschaft und dem Zwang jener äußeren Lebensmächte, die für die Klassenbildung bestimmend sind. Nie und nirgends deckten sich noch die Grenzen von Kulturzustand und Klassenlage. Dafür klaffte zwischen diesem Zustand und jener Lage recht oft ein Riß, in dem das beste Leben der Gemeinschaft verrann.

Aufgabe jeder Ordnung unter Menschen ist, den schöpferischen Kräften einer Zeit das Bett zu graben, darin der Strom rauschen kann. Wie nun Bett und Ufer noch nicht der Strom selbst sind, so ist noch keine Gesellschaftsordnung schon Kultur. Es ist ein plattes Märchen, daß die Geburt der Kultur geschah, als der erste Urmensch Feuer aus dem Stein schlug oder als er den ersten Pflug durch die Wildnis führte. So wenig wir wissen von den Anfängen des Lebens, soviel ist uns auch bekannt über die Geburt der Kultur.

Wir müssen glauben, daß Kultur eine so zeitlos feststehende Tatsache ist wie das Leben selbst, daß sie zum eingeborenen Sinn der Welt gehört wie etwa der Wandel der Jahreszeiten und der Wechsel von Regen und Sonnenschein.

Kann es sich denn anders verhalten?

Wir sehen doch: Stets erinnert sich das Leben an seine Berufung nur in jenen großen Werken, die den Inhalt einer Zeit einmalig ausdrücken. Wo kommt die Welt anders zu Gesicht als in solchen Schöpfungen des Geistes, die nur mit sich selbst zu vergleichen sind? Was ist der Welt bewußt geworden von sich und ihrem Auftrag, das ihr nicht gesagt wurde durch den Mund ihrer großen Kulturen?

Seit Jahrtausenden müht sich der Geist, die Natur sprechend zu machen, ihr eine Aussage abzuringen über das Geheimnis des Seins.

Gelingt ihm das, findet Natur ihre Zunge, so hält der Mensch unmittelbare Zwiesprache mit der Schöpfung.

Denn Kultur ist die zum Sprechen gebrachte und unserem Gefühl verständlich gewordene Natur.

## II

Es ist Aberglaube zu meinen, Kultur als die zum Reden gebrachte Natur sei nur hörbar solchen Menschen, die über ein bestimmtes Maß äußerer Annehmlichkeiten gebieten.

Es hat nichts mit der Klassenlage zu schaffen, ob einer das Ohr besitzt für den Ton der Kultur, ob er zu schauen vermag, wo der Weltgeist zu seinem Gesicht gekommen ist.

Wie es nicht bedingt ist von der blauen oder braunen Farbe eines Auges, ob eine Linie erkannt wird, so hängt es auch nicht ab von großem oder kleinem Besitz, daß ein Mensch Kultur fühlt.

Dieses Gefühl hat immer nur der schöpferische Mensch, produktiv auch im Genuß. Nun ist aber jeder Mensch irgendwie schöpferisch, wenn wir die Gestaltungskraft nur messen mit anderen als den üblichen Regeln.

Zweifel an dieser allverteilten Schöpferkraft, an der ursprünglich produktiven Natur des Menschen ist die Todsünde am Geist, ist Beleidigung des Lebens selbst, weil dieser Zweifel die Quelle trübt und den Ursprung verschüttet.

Daß dieser Zweifel jemals Kultur schafft, ist nicht vorzustellen. Verneint er doch den Acker, aus dem die Frucht wachsen soll.

Immer, wenn eine Kultur reif ist zum Verfall, stellt sich dieser Zweifel ein und erfüllt sein Werk. Spenglers Bücher sind die Symptome unseres Weltzerfalls.

Jede Kultur hat den Glauben an sich selbst zum Vater. Sie kann gar nichts anderes werden, als was dieser Glaube umschreibt.

Dieser Glaube erregt den Trieb zu einer gemäßen Form, die sich dem Wesen einer Zeit anschmiegt, wie sich die Haut um den Körper legt. Hülle und Seele sind im gleichen Augenblick entstanden aus einem gleichen Trieb.

## III

Kultur ist Wesen, nicht Merkmal. Sie durchdringt eine ganze Zeit und ihre Menschen. Darum kann Kultur niemals Teil sein; als Ganzes ist sie da oder gar nicht.

Keine vereinzelte Eigenschaft, auch die höchste nicht, wirkt Kultur. Es ist also sinnlos, zu reden und zu schreiben von Lebenskultur, Willenskultur, Körperkultur, Jugendkultur, Frauenkultur und wie diese „Kulturen" alle benamst sind. Zu den einzelnen Normen und

Formen unseres Daseins steht Kultur in Beziehung wie die Sonne zu ihren Strahlen. Wer setzt aber eine Sonne zusammen aus Strahlen?

Unsere Art des Denkens macht, daß wir das Wesen abhängig sehen von der Eigenschaft, vom Merkmal. Wir tasten uns von außen nach innen und verirren uns rettungslos im Labyrinth der wandelbaren Kräfte.

Ein Merkmal, eine Eigenschaft wird durch unsere Betrachtung aufgetrieben, so weit, daß alles andere Wachstum erstickt. Wen wundert es, daß dadurch Mensch und Zeit einen manischen Zug empfängt, jene Hysterie und Hypertrophie, die jedes Gleichmaß verrückt?

Auf der Verwechselung von Intensität und Hysterie erklären sich alle Irrtümer der Gegenwart.

So gewiß Intensität das Kennzeichen jeder Kultur ist, so sicher ist Hysterie das Kainsmal jener Zivilisationsverfassung, die sich zu gern für Kultur ausgibt.

Wo ist aber heute unser Leben intensiv?

In der Arbeit!

Wohlan: So ist aus unserer Arbeit zu beweisen, daß Hysterie, nicht Intensität ihr großer Antreiber ist.

Ich heiße Intensität die volle Wirkung einer ganzen Kraft auf einen ungeteilten Gegenstand.

Hysterie ist mir die übersteigerte Wirkung einer gespaltenen Kraft auf einen geteilten Gegenstand.

Wo sind denn die glücklichen Schöpfer unter uns, die sich der vollen Wirkung ihrer ganzen Kraft auf einen ungeteilten Gegenstand freuen dürfen? Wo die Werke, denen sie ihr Wesen einprägen? Ich rechne die wenigen Künstler ab, in denen schöpferisches Erleben und Gestalten intensiv wirkt, und sehe außer ihnen nur Halbnaturen, denen die beste Kraft nutzlos verfließt.

Wer kann sich heute aus diesem tragischen Kreis stellen?

Er trete vor, daß wir ihn grüßen als einen Keimträger der Kultur, die kommen wird, weil sie kommen muß!

## IV

Seit Goethes Tod hat es nur einen Menschen gegeben, der ein solcher Künder war: Walt Whitman!

Hier steht der intensive Mensch vor uns, der unzerspalten und dem jeder Teil Hinweis auf ein Ganzes ist, der sich in jeder Teilung ergänzt, nicht vermindert, weil jeder Mangel zur Fülle wird, und er doch in keiner Fülle ertrinkt.

> Ich existiere, wie ich bin, das genügt.
> Wenn keiner in aller Welt mich gewahrt, so sitz ich da in Zufriedenheit.
> Und wenn jeder und alle mich gewahren, so sitz ich da in Zufriedenheit.

Auch Kultur existiert, wie sie ist, ob keiner etwas von ihrem Dasein merkt, oder ob alle dieses Dasein gewahren.

Kultur wächst aus einem Sein, schärfer gesagt aus einem So-Sein, das durch äußere Einwirkung in seinem inneren Aufbau nicht verändert werden kann. Nur hysterische Zeiten nehmen Kultur formal, von außen her, indem sie einen Zug im Bilde übertreiben. Solche Zeiten „proklamieren" und „postulieren". Sie wissen immer genau, was Kultur ist.

Wahre Kultur hat nie von sich selbst geredet, so wenig wie ein Mensch, der wirklich lebt, diese Tatsache bei jeder Gelegenheit versichert, obwohl diese Tatsache das größte aller Wunder ist. Einer Kulturzeit genügt die Feststellung ihrer Existenz, denn damit ist die Kultur ganz von selbst fixiert.

Nichts gibt bündiger Aufschluß über die Kulturferne unserer Zeit als der unerträgliche Kulturschwatz. Jedes Wort, um das sich dieses Gerede vermindert, ist ein Schritt hin zur Kultur.

Die Zeit wimmelt von Doktoren, die ihre Rezepte anpreisen, dabei aber vergessen, daß sie selbst zu den Kranken gehören. Aus Goethe wird so ein Rezept gemacht, als ob die Welt wirklich gesund werden möchte, wenn nur jeder Fidschi-Insulaner den „Faust" gelesen hat.

Goethe sollen wir leben. Ist das mehr als ein Mißverständnis von Schwachköpfen, die nichts ahnen von den Grenzen auch der größten Persönlichkeit?

Was kann Goethe für uns Heutige sein?

Ein Maßstab, die Intensität unseres Lebens am Phänomen dieses Lebens zu regeln! Das ist mehr als genug, setzt aber voraus, daß wir vorher überhaupt zu unserem Leben durchgedrungen sind.

Uns selbst leben: heißt die erste Notwendigkeit, denn jede Zeit brennt nur am eigenen Feuer und leuchtet aus dem eigenen Licht.

Vernunft heißt die große Leuchte der letzten Jahrhunderte.

Hat sich nun in der Vernunft unsere Zeit so verdichtet, daß sie kulturträchtig geworden ist?

Oder waren die Wege, die uns Vernunft bis heute führt, nur Umwege zur Kultur?

Im Begriff der „Klasse" kommt die weltregelnde Kraft der Vernunft zu Millionen Menschen.

Ist nun der Begriff „Klasse" und das daran entzündete Klassenbewußtsein Intensität oder Hysterie?

## V

Bei dieser wie bei jeder geistigen Untersuchung bleibt zu beachten, daß sie sich vollzieht in Satz und Gegensatz. Nun stecken aber Satz und Gegensatz nur die Grenzen ab, zwischen denen sich das Leben für unser Bewußtsein ausdehnt.

Wir haben uns vor dem Denkfehler zu hüten, daß Begriff und Leben eine Gleichung sind. Wahres Denken beginnt erst in der empfundenen Spannung zwischen Begriff und Leben.

Wer Intensität und Hysterie einfach hinnehmen wollte als unversöhnliche Widersprüche, der nimmt die Sache gar zu leicht. Es sollen in diesen Worten nur wirkende Kräfte unseres Daseins aufgerufen werden, die in ihrem Ursprung vielleicht die gleiche Kraft sind, entsprungen aus einer gemeinsamen Quelle erhöhten Gefühls.

Wesentlich scheint mir, daß Intensität immer läuft in der Richtung auf ein Ganzes, Hysterie in der Richtung auf einen Teil.

Kultur ist darum eine Leistung der Intensität, weil von ihr nie anders gesprochen werden kann als in bezug auf eine ganze Zeit und auf den ganzen Menschen. Ist einmal Sonne da, so ist sie da für das ganze Land und für jedes Geschöpf. Wer tötet sich selbst mit dem lächerlichen Ausspruch: „Die Sonne ist nur für mich da!"?

Wie nun die Sonne nie zielt auf eines einzigen Menschen Blick und Behagen, ist auch Kultur niemals „Privatsache". Eingewurzelt in Werk und Leben von Geschlechtern und Zeiten, muß Kultur zu einem hysterischen Spuk werden, wenn der Einzelne sie in das Prokustesbett seiner „Persönlichkeit" zwingen will. Wer pflanzt denn Eichen in Blumentöpfe?

Kultur ist folglich das Werk einer Gemeinschaft.

Nun hat die Vernunft alle Formen der Gemeinschaft untersucht auf ihre Dauer. Keine Gemeinschaft hat diese Untersuchung bestanden, sie war denn gegründet auf ein religiöses Erlebnis. Die anderen Formen der Gesellschaft — Staat und Nation — sind durch die Strahlen der Erkenntnis zersetzt und ausgehöhlt worden.

Nirgends hat die Vernunft tiefere Furchen gezogen als in der Erkenntnis und Kritik unserer Gesellschaftsverfassung. Scholle für Scholle hat der untersuchende Geist hier gewendet und in ihre Bestandteile zerlegt.

Es stehe hier für lange Zitate der einzige Name: Karl Marx.

Mann und Werk sind uns zum Prüfstein gesetzt durch die Bedeutung, die Karl Marx dem Begriff „Klasse" gegeben hat, eine Bedeutung, die vorher nicht da war.

Ist nun dieser Fund der Vernunft eine Offenbarung, bestimmt, alle großen Erlebnisse im Geiste aufzuwiegen, wie sie der Welt geworden sind in den Mythen und Religionen, die Kultur formten?

## VI

Eine Betrachtung in unserem Rahmen wird nur dann nicht ins Leere und Mittelpunktlose zerfließen, wenn sie sich beschränkt auf die Herausformung jener Kräfte, die für eine Zeit wesentlich sind.

Ich erfasse das Besondere unserer in Auflösung und Neubildung begriffenen Zeit in der Tatsache, daß nie vorher Wissenschaft und Arbeit enger aufeinander bezogen waren als in diesem letzten Jahrhundert praktischer Vernunft. Unsere Zeit hat aus der Wissenschaft eine Arbeit und aus der Arbeit eine Wissenschaft gemacht.

Im Begriff „Klasse" kreuzen und überschneiden, finden und vermählen sich diese bewegenden Zeitkräfte.

Die Klassenlehre deutet das Sein des Menschen aus seinem Haben. Wer Herr der Arbeit ist, ist Herr der Zeit. Die Arbeit beherrscht aber immer nur, wer die Arbeitsmittel besitzt. Alle Kämpfe in der Welt drehen sich um diese Mittel, ohne deren Besitz noch nie sinnvolle Geschichte geworden ist.

Die Mittel sind zum Zweck geworden, schließen vielmehr alle Zwecke ganz von selbst ein.

Wer will heute noch bestreiten, daß der historische Materialismus eine Methode ist, die Geschichte zu deuten? Aber ist diese Denkart nicht durchaus rückwärts gewendet? Kann sie auf anderes bezogen sein als auf Resultate der Geschichte? Nun ist es durchaus richtig, von einem ausgewachsenen Baum zu behaupten, daß er einen Keim gehabt haben muß. Es ist sogar wichtig, diesen Keim genau zu benennen. Doch ist damit auch schon alles gesagt über das organische Wachstum des Baumes, über die Winde und Wetter, den Sturm und die Stille, in denen er gestanden haben muß, um zu sein, was er ist?

Mir liegt das große Verdienst des historischen Materialismus und seines Kernstückes, der Klassenlehre, vor allem anderen darin, daß er wieder eine Quelle unseres Lebens freigelegt hat.

Diese Quelle heißt: Arbeit!

Aus ihr verjüngt und erneuert sich Welt und Mensch in unerschöpflichem Wechsel.

In diesem Hinweis liegt die ethische Gewalt der Klassenlehre, die sich ihre Zeit erobern muß, wie sie es denn auch noch immer tut.

Ist nun aber diese durchaus sittliche Wirkung, die an das Gefühl von Millionen rührt, schon ein „Klassenbewußtsein", wie es Marx als logische Folgerung für die Anhänger seiner Lehre fordert?

## VII

Um den Sinn keines Wortes wird von Millionen heißer gerungen, als um den Sinn der „Klasse".

Von Marx erlebt als das langgesuchte Zauberwort, dem unbewußten Triebe zur Gemeinschaft einen vernünftigen Sinn zu geben, die Einheit von Millionen über alle Grenzen der Sitte und Sprache hinaus zu sichern, ist dieses Wort heute ein Sprengstoff geworden, der diese Einheit den stärksten Prüfungen aussetzt.

Zunächst kam der Weltkrieg und prüfte die Formel auf ihre innere Festigkeit.

Wir kennen den Ausfall der Prüfung.

Zählt nun zu den Toten des Weltkrieges auch die „Klasse"?

Diese Frage verlangt Antwort, weil noch nie eine Kultur geworden ist mit einem Leichnam auf dem Rücken.

Wie ist die „Klasse" geworden?

Nicht von Ungefähr fand Marx diesen Begriff. Schon vor ihm hat die Vernunft an der Formulierung gearbeitet. Marx gab nur den letzten Schliff.

Diese gewachsene Erkenntnis ist nun in Millionen Köpfe gepflanzt worden und sollte dort Frucht tragen.

Was aber für Marx ein geistiges Erlebnis war, genährt aus den tiefsten Quellen der eigenen Natur, ist zu einer wirren Halbwahrheit entartet in den Köpfen der Masse. Zunächst erwärmt und gefangen von dem Gefühl, das diese Lehre ausstrahlt, schwankte die Temperatur bald zwischen Fieber, Lauheit und Schüttelfrosten; kurz, es traten alle Merkmale auf, die zeigen, daß Maße mit einer Idee infiziert ist.

Wir stehen eben in der Krise dieses Weltfiebers. Im August 1914 brach die schleichende Krankheit des Jahrhunderts offen aus. Seit diesem Schicksalstag speit die Welt Blut, und noch ist kein Ende dieses furchtbarsten Aderlasses der Menschheit abzusehen.

Was das alles mit Kultur und Klasse zu tun hat?

Mehr als auf den ersten Blick scheint!

Wir nehmen Rußland, wo der Prozeß am weitesten vorgeschritten ist, so weit, daß nicht wenige schon wieder die Anzeichen von Gesundheit sehen wollen.

Was geschieht eigentlich in Rußland?

Dieses Land erfüllt die große Opferidee vom stellvertretenden Leiden in einer Art, daß dafür die Geschichte kein Gegenstück weiß. Dem dumpfen Gefühl der Masse muß sich dieses Gefühl ganz so einprägen, wie sich in der sterbenden Antike den Sklaven des Altertums die Kunde eingeprägt hat von der Passion des Jesus von Nazareth. Nur daß heute nicht mehr eine Persönlichkeit, sondern eine Gemeinschaft das Erlösungswerk vollzieht!

Wo gibt es heute außerhalb Rußlands die Menschen, bereit für ihre Idee zu leiden und zu sterben, wie das die Bauern und Arbeiter der Sowjets seit drei Jahren tun?

Diese Idee ist aber geboren aus dem Glauben, die neue herrschende Klasse Rußlands — das Proletariat — sei als Klasse berufen, der Welt eine neue Kultur zu geben. Vorerst hat dieser Glaube nur das für meine Einsicht inhaltlose Wort vom „Proletkult" geschaffen. Die Sache, die dieser Name deckt, fehlt noch ganz, wird wohl über-

haupt nicht lebendig zu machen sein, weil zwei verschiedene Inhalte durch äußere Bindung vereinigt werden sollen.

## VIII

Denn Kultur und Klasse sind und bleiben Gegensätze.

Kultur setzt ein Sein, ein So-Sein voraus. Nur aus diesem Boden kann sie wachsen. Am Anfang keiner Kultur steht ein bewußter Wille, weil ihre Wurzeln tiefer reichen, als jede Vernunft gräbt.

Klasse ist eine aus dem Haben der Menschen gewonnene Erkenntnis. Die großartige Willkür und Systemlosigkeit des Lebens geht in der Rechnung nur auf, weil das Ergebnis des Denkens vorweg genommen wird als eine Lebenstatsache.

Anders ist das geistige Erlebnis, das sich für Karl Marx und die Wissenschaft um den Gedanken der „Klasse" baut, anders der Schluß, den der Mensch aus der Masse daraus zieht.

Für diesen Menschen schränkt sich die „Idee" ein auf die Forderung: Bemächtigen wir uns der äußeren Dinge! Dann haben wir es besser. Haben wir es aber besser, dann ist auch die Welt besser.

Zweifellos ist diese Logik auf den ersten Blick zwingend. Der Weltkrieg sollte uns aber über diese Täuschung belehrt haben, denn er hat die Dämonie der Dinge erschreckend offenbart.

Oder hat die Menschheit je einen härteren Despoten gehabt als den Despoten dieser Zeit? Was sind gegen ihn Attila und Dschingis-Chan?

Alle Dämonie des Stoffes gestaltet sich in der Maschine.

Sie ist dieser Tyrann unserer Welt.

Sie ist Inbegriff und Gleichnis dieses Lebens, in ihr verkörpert sich alles, was unser Leben arm und leblos macht: die Hysterie der sinnlos kreisenden Bewegungen, die Mechanik des Denkens, das Nur-Nützliche unserer Beziehungen, das Fehlen des eigenen Antriebes.

Die Maschine ist das Modell aller Zeitformen. Wir begegnen diesem Modell bis in unser innerstes Wesen hinein. Alle Ideen, die sonst gesellschaftsbildende Mächte waren, hat sie in sich geschlungen. Sie sind Betriebsstoff geworden. Sie hat jene Verdickung in unser Dasein gebracht, jenes Überbetonen einzelner Merkmale und Eigenschaften, weil sie nicht nach dem Menschen fragt, sondern nur nach seiner Eignung für eine bestimmte Funktion. Sie hat uns „spezialisiert" und „atomisiert", zermürbt und zerstäubt in ihrem wahnwitzigen Kreislauf von Bedürfnis und Ware, von ihr jahraus, jahrein erzeugt in geistlosem Wechsel.

Vermehrt nun die Maschine den Anteil des Einzelnen an den äußeren Lebensgütern? Das ist die immer wieder vorgebrachte Lobrede auf ihre Existenz. Wenn sie wirklich die Herrschaft des Menschen über die Natur weiter ausgebreitet hat, was nicht bestritten werden kann, so

ist nun die Frage, ob damit für den Menschen nicht ein Abhängigkeitsverhältnis geschaffen wurde, weit ärger und drückender als das in und durch die Natur bedingte Leben.

Im Grunde sind die menschlichen Bedürfnisse gering. Erst durch ihre künstliche Steigerung, die das alleinige Werk der Maschine ist, wurde das gesellschaftliche Leben verworren und formlos. Nicht daß die Maschine Überflüssiges erzeugt, ist schlimm. Der Tod droht unserer Kultur davon noch nicht. Aber daß die Maschine für dieses Entbehrliche ein Bedürfnis erzeugt, ist der tiefste Grund unseres Niederganges.

Weit mehr noch als im Besitz hat die Maschine die Gesellschaft in den Bedürfnissen gespalten.

Kultur ist aber immer nur, wo Übereinstimmung herrscht in den (geistigen und körperlichen) Bedürfnissen.

Die Teilung der Arbeit ist zugleich die Teilung des Genusses. Wir können nicht mehr in Gemeinschaft genießen. Unsere Feste sind tot!

Die Klasse ist der Ausdruck dieser tragischen Wahrheit, sie, der Maschine erstgeborenes Kind.

Als die Maschine erfunden war, mußte die Klasse entdeckt werden. Eins bedingt das andere, wie die Mutter das Kind.

## IX

Auf einen Kampf um diese Maschine spitzt sich auch alles Zeitgeschehen zu. Dieser Kampf wird noch Geschlechter in Atem halten, bis seine tiefste Bedeutung erkannt und damit gestaltet ist.

Diese Bedeutung ist heute noch nicht erlebt, auch von jenen noch nicht, denen in diesem Kampf die geschichtliche Rolle des Angreifers zufällt. Es muß ruhig ausgesprochen sein: Auch die Arbeiter sehen in diesem Kampf noch zuviel nach der Beute und zuwenig nach dem Auftrag.

Oder wird die Sozialisierung nicht gar zu äußerlich nur für einen Besitzwechsel statt für einen Gesinnungswandel gehalten?

„Vergesellschaftung der Produktionsmittel" oder einfacher gesagt: Verfügungsgewalt über die Maschine heißt das Zauberwort dieser Zeit. Wer denkt aber daran, daß es am Wesen der Maschine blutwenig ändert, ob ihre mechanische Kraft von der Gesellschaft verwaltet oder von Einzelnen ausgebeutet wird?

Gar kein Zweifel: Solange die Maschine der privaten Erzeugung von Bedürfnissen und Waren überlassen bleibt, schmarotzen die Besitzer von Maschinen auf Kosten der Millionen Verbraucher. Das ist ein Übel, dessen Abstellung unbedingt erfolgen muß.

Doch klein nimmt sich dieses Übel aus, gemessen an dem Zustand, daß, von der Kultur her gesehen, die Klassenlage der Ausbeuter und der Ausgebeuteten sich darstellt als ein Unterschied in den Ketten. Die

einen tragen goldene, die anderen eiserne Ketten, doch gebunden sind beide.

Die Bändigung der Maschine geschieht nicht einfach durch einen Wechsel in den Besitzrechten. Dazu ist notwendig, daß einmal das Wesen der Maschine erlebt wird als ein vom Menschen selbst geschaffenes Schicksal, das es zu formen und durch diese Form zu beherrschen gilt.

## X

Wer nun das Wesen der Maschine nur in dem auf Mark und Pfennig errechenbaren Nutzeffekt ihrer mechanischen Leistung sieht, wird freilich nicht wissen, worauf es ankommt.

Mensch und Maschine werden niemals zu versöhnen sein, wenn nicht ihr Verhältnis von Grund auf geändert wird.

Die Maschine herrscht über uns allen. Sie schreibt uns unsere Bedürfnisse vor und läßt kaum mehr so viel Raum für die eigene Neigung, daß du dir einen Hosenknopf nach deinem Geschmack zulegen kannst.

Die Maschine steuert die Welt auf einen Typus hin, der ihr selbst vollkommen gleicht.

Ist nun der Arbeiter diesem Typus nicht auch schon verfallen? Unterscheidet er sich in seinem Wesen von den anderen Klassen der Gesellschaft?

Wenn sich die Hoffnungen, die mit dem Aufstieg des Arbeiters verknüpft sind, für die Kultur erfüllen sollen, ist Klarheit und Wahrheit in diesem Punkte lebenswichtig.

Wohl sagt man dem Proletarier, er habe in diesem Kampf der Klasse nichts zu verlieren als seine Fesseln. Man sagt aber nichts von einem möglichen Gewinn, der schlimmer wäre als dieser Verlust.

Der Arbeiter soll und muß seine Ketten verlieren, doch nicht, um für die eisernen goldene einzutauschen. Diese Gefahr ist größer als zugegeben wird, weil noch stets die geführte Klasse dem Vorbild unterlegen ist, das sie sich der führenden absah.

Schaut doch einmal an einem Sonntag in einer Großstadt junge und auch ältere Arbeiter an! Auf ihr Äußeres, ihre Vergnügungsansprüche, ihren Stil, die Zeit auszufüllen! Seht ihr nicht recht häufig Affen, die im Spiegel des verhaßten „Bourgeois" ihre Grimassen schneiden? Haben diese Proletarier nicht das völlig kulturfremde Bemühen, einem „Gentleman" zu gleichen, der alles andere als ein Arbeiter ist?

Wo bleibt hier das Klassenbewußtsein?

Hier, wo es am rechten Platz ist, weil dieses Bewußtsein dadurch, daß es die Klasse nicht versteckt, eben Kulturgefühl verrät?

Man rede doch nicht von Nebensachen; in diesen kleinen und kleinsten Lebensdingen muß Gesinnung herrschen, vor allem in Menschen, die eine neue Kultur anfangen sollen.

Ich wage die Behauptung: Noch haben die wenigsten Arbeiter ein Klassenbewußtsein. Sie werden es auch so lange nicht haben, als sich ihre Idee nur um die Frage dreht: Was habe ich nicht? Erst muß der Inhalt dieses Bewußtseins das schlichtstolze Bekenntnis werden: So bin ich! Dann kann der Arbeiter mit Walt Whitman fortfahren:

Ich existiere, wie ich bin, das genügt.

## XI

Diese Wandlung im Klassengefühl, dieses Wachstum des wirklichen Klassenbewußtseins, das seiner Verantwortung dienen will, vollzieht sich heute in kleinen Gemeinschaften.

Ein neues Geschlecht wird dieses Werk ausreifen müssen, ein Geschlecht, dessen Schicksal es nicht mehr ist, an der Maschine zu zerbrechen und ihr die Leiber von Millionen und die Seele einer ganzen Zeit in den Rachen zu werfen.

Dieser Auftrag ist an die Jugend ergangen.

Sie wird das Erbe einer im tiefsten Sinne gottlosen Zeit am besten verwalten, wenn sie es allen Feuern aussetzt und nur behält, was der Glut widersteht.

Die Maschine ist der große Empörer und zugleich Despot der Zeit.

Die Maschine hat den Platz des Menschen und damit den Platz der Kultur usurpiert. Sie muß diesen Platz wieder räumen und eintreten in den Kreis der dem Menschen dienenden Mittel.

Von der Maschine freizuwerden heißt die Losung der jungen Welt, die ihr Leben auf das Gefühl stellt: Ich habe nicht mehr als ich bin!

Die Jugend wird zu diesem Auftrag aber nur durchdringen, wenn sie zu ihrem eigenen Leben durchdringt, wenn sie die künstlichen Scheidungen einreißt und jedes Hindernis beseitigt, das auf ihrem Weg liegt.

Kein größeres Hindernis als die von der Maschine geschaffenen Bedürfnisse! Macht sich die Jugend von ihnen frei, weiß sie um edlere und schwerer zu erringende Genüsse, dann wird auch ihre Kraft zum Werke frei, das keiner Formel mehr untertan ist, sondern einer Form, die sich ergibt aus dem Erleben des eigenen Blutes und Geistes.

## XII

Anfänge zeigen sich.

Die Zeit hat keinen Wert, der sorgsamer zu hüten wäre.

In diesen Anfängen wirkt sich das Band weiter, das eine Kultur an die andere knüpft.

Geht der Weg zur Kultur über die Klasse, was ich fest glaube, so ist damit von selbst gesagt, daß eine Zeit nahen muß, wo die Klasse in ihrem heute noch gültigen Sinn überwunden ist. Denn Wege sind

da, daß man sie hinter sich läßt. Dieser Glaube wird geteilt gerade von jenen unbedingten Verfechtern des Klassengedankens, die darin aller Weisheit Ende sehen. Auch ihnen gilt als Ziel dieses Kampfes die endliche und dauernde Vernichtung der Klasse.

Befreit dann von den mechanisierenden Mächten des Stoffes werden künftige Menschen wieder den Glauben an ihre Kulturberufung finden und das Vertrauen zu den natürlichen Bindungen von „Ich" und „Du", Einzelnen und Gemeinschaft, Mensch und Werk.

Die ewige Mutter aller Kultur, die allen gnadenvolle und keinem hörige Natur, wird wieder Sprache fordern von Menschen, die ihr verbunden sind durch Geist und Sinne.

Es wird wieder eine Zeit sein, da Natur in Zungen redet: klare, wohlgefügte, erschütternd einfache Worte, und es werden Menschen sein, die diese Worte verstehen, weil sie um den Sinn ihrer Freiheit wissen.

Ihre Freiheit wird die Freiheit zur Form sein, die der Zwang ist, in jeder Erscheinung das Wesen zu suchen, die im Werke mehr sehen will als „Arbeit", mehr als eine gesellschaftliche Funktion.

Der Arbeiter wird Mensch sein nach diesem Zeitalter der Maschine. Er wird sich als Mensch wiederfinden mit allen, die seiner Art sind, mit den Menschen der ganzen Welt, die um die tiefste Weisheit des Lebens wissen, ausgedrückt in den Worten:

Der Mensch lebt nicht vom Brot allein!

# Fritz Klatt
# Die Lebensalter der Jugend

Wo der Mensch sich des zeitlichen Ablaufes bewußt wird, meint er damit meistens die astronomisch bedingte Zeitfolge. Vergangenheit ist ihm nach Tagen und Jahren meßbar. Vor seiner Geburt sieht er eine endlose Reihe von Jahren; nach seinem Tode sieht er wieder eine unendliche Reihe von Jahren. Und das Gefühl der Vergänglichkeit überfällt ihn wie ein Schwindel, wenn er sich so in dem unabsehbaren Netz der Sternenzeit hängen sieht. In dem Grade, wie einer sich seiner eigenen Entwicklung, also seines Selbst, bewußt wird, wird er unabhängiger von den astronomischen Zeiteinheiten. Er fühlt sich dann nicht mehr hängend in einem unübersehbar weitem Zeitgefüge. Viel eher fühlt er sich als Schöpfer seiner eigenen Lebenszeit. Und wenn er gegen Ende des Lebens seine Zeit überblickt, mag ihm zu Mute sein wie einem Künstler vor dem endlichen Abschluß seines Werkes.

So kann der Mensch also sein Verhältnis zur Zeitlichkeit gewisser-

maßen von zwei Seiten her betrachten. Nach außen hin sieht er sich eingespannt in die stets wiederkehrende Folge der durch Sonne und Mondumlauf bedingten Gezeiten. Durch Tage, Monate und Jahre muß sein Leben hindurchschwingen, um schließlich darin zu verschwinden. Nur ganz selten vergißt der Mensch die schneidende Gewalt der Sternenzeit und wird gewahr, daß er ja auch ebenso gewiß aus seinem eigenen Selbst heraus stetig sein eigenes Zeitnetz spinnt. Als Einheit der selbsteigenen Zeit des Menschen könnte man von seiner Atemsekunde sprechen, von der Zeit, die ein jeder zu seiner eigenen Aus- und Einatmung braucht. Es wäre vorstellbar, daß das atmende Selbst auch in einem gleichmäßigen dunklen Raum ohne Bewegung verharrend, gewissermaßen wie die Tiere im Winterschlaf, mit seinen eigenen Atemsekunden eine eigene Zeit aufbauen könnte. Mit seinem eigenen Atem schwingt er sich durch seine Tage und Jahre. Aber nicht jeder schreitet nun gleichmäßig fort. Die allermeisten erreichen nicht die höheren Altersstufen ihres Selbst. Nach dem ersten Anlauf des Lebens bleiben sie in sich selbst stecken.

Bei dem Aufbau der eigenen Lebensalter ist die Bedeutung der schöpferischen Pause* groß. Glück und Fülle und Schönheit des Einzellebens hängt davon ab, ob die großen kraftspendenden Pausen zwischen den Lebensaltern wirklich eingehalten wurden. In der Jugend folgen die Lebenswellen schneller aufeinander. Die Pausen sind dichter aneinander gerückt. Im Alter greifen die Wellen breiter aus, und weitere Zeiträume umspannend folgen die Pausen.

Das Leben wird gleichsam aus der Urpause im Mutterleib mit einer gewaltigen Wucht ausgestoßen und bildet im frühesten Kindesalter sicherlich ein Auf und Ab von ganz dicht beieinanderliegenden Lebenswellen. Nur die Mütter wissen von diesen ersten so schnell aufeinanderfolgenden Perioden im Leben ihres Kindes und sind recht imstande, die trennenden Pausen dazwischen einzuhalten. Von diesen frühesten Perioden kann hier nicht gesprochen werden. Etwa vom sechsten oder siebenten Jahre an, wo das Kind allmählich der alleinigen Pflege seiner Mutter entwächst, beginnt dann deutlich ein neuer Lebensteil sich abzuheben. Auch in den sehr verwirrten Zuständen des heutigen Europa wird dieser neue Lebensanstieg des „zur Schule kommenden" Kindes deutlich sichtbar. Diese Welle läuft bis zum elften und zwölften Jahr. Hier beginnt dann eine zweite Welle, und auch dieser neue Anstieg ist bei allen jungen Menschen noch voll erkennbar. Es ist die Zeit, die durch die Firmelung der Kinder nach außen hin von der Kirche sichtbar gemacht wurde. Von hier an läuft aber das Leben des europäischen Menschen gewöhnlich schon pausenlos weiter fort. Bei den wenigen Menschen, die ihrer

* In einem demnächst im Verlag von Eugen Diederichs erscheinenden Buch „Die schöpferische Pause" sind die Gedankengänge weitergeführt.

Bildung von da an noch einige Zeit widmen dürfen, tritt manchmal noch eine neue, deutlich erkennbare Pause nach dem Verlassen der höheren Schule ein, ehe der junge Mensch sich für ein Studium oder eine berufliche Sonderausbildung entscheidet. Und schließlich als Abschluß des Jugendalters wird dann vor der eigentlichen Aufnahme eines Lebensberufes in seltenen Fällen noch mal eine Pause sichtbar. Die Perioden der späteren Lebensalter sind noch unkenntlicher als die des Jugendalters geworden, die schöpferischen Pausen werden immer mehr verwischt und bleiben bei den meisten Menschen ganz aus. Nur bei denen, die gar nicht anders können als ihr eigenes Gesetz befolgen, treten auch diese späteren Besinnungspausen noch zutage. Das Leben dieser wenigen zur Selbständigkeit gekommenen Menschen setzt in deutlichen Wellen Lebensalter an Lebensalter bis zum Tode als der abebbenden Welle des höchsten Alters.

Goethes Leben ist solch ein bis zu seiner letzten Möglichkeit an- und abschwellendes Leben gewesen.

Diese menschlichen Werdezeiten können sich natürlich verschieben je nach dem Eigengesetz eines Lebens. Aber sie müssen da sein. Wo sie durch eine zu gestraffte Lebensführung überrannt werden, oder infolge einer zu schlaffen Lebensführung gar nicht erreicht werden, überjagt der Mensch sein Leben, oder er lebt es nur bis zu einer gewissen Periode. Tatsächlich sind die meisten Menschen entweder überlebt, früh gealtert, scheinbar gejagt von unsichtbaren Mächten; oder sie sind stehengeblieben an irgendeiner Stelle ihres Lebens und von da an wiederholen sie mechanisch immer wieder die Schwingungen ihrer schon durchlebten Jahre. Nur wo das Leben in seinen großen Bögen von einer Ruhelage zur anderen ungehemmt ausschwingen darf, wo jede neue Lebensperiode wirklich aus der Tiefe steigt, geboren wird aus der Besinnung auf das eigene Gesetz, nur da vermag der Mensch sein eigenes Leben bis zu Ende zu leben „nach dem Gesetz wonach er angetreten".

Der Führende muß nun bei jedem seiner Anvertrauten dieses rhythmische Eigengesetz der jugendlichen Lebensteile in seinem großen Wellenschlag vollauf zur Schwingung kommen lassen. Nur wer im eigenen Leben, auch im führenden Alter noch, die Pausen innegehalten hat, ist fähig, den rhythmischen Lebensgang seiner Anvertrauten zu behüten, von Welle zu Welle, von Pause zu Pause. Den Stürmischen wird er die Ruhelage zu zeigen vermögen (ohne ihn da hineinzuzwingen), den Zaudernden wird er liebend zum Anstieg locken (ohne ihn zu treiben).

Die Machtgebärde des bildenden Führers in seiner Bildungsarbeit reicht auch hier nie weiter, als es durch die Worte: lauschen, warten, zeigen und locken angedeutet wird.

Kinder von etwa sieben Jahren, die gerade den vielteiligen Anstieg ihres Lebens unter der mütterlichen Führung beendet haben, sind also

inmitten ihrer ersten großen schöpferischen Lebenspause, wenn der Führer (an Stelle des Vaters, soweit der Vater nicht selbst Führer ist) auf ihr Leben Einfluß gewinnt. Hier ist das Problem: Wie soll überhaupt die neue, die zweite große Wachstumsperiode begonnen werden? Über diesen Anfang wird durch die gewöhnliche Schulform ohne weiteres hinweggewischt, indem eben einfach eines Tages über das Kind das Verhängnis hereinbricht und es drei Stunden lang in einer Stube mit anderen Kindern zusammengetan wird, um dort von nun an Dinge zu hören, nach denen es nicht verlangt und noch lange nicht von selbst verlangen würde. Mit einer Pause beginnt dieses neue Leben des Kindes, einer Pause, die sich vielleicht bei einzelnen Kindern über Monate oder gar Jahre erstreckt. Hier wird der Kern gepflanzt für viele kommende Jahre. Es soll etwas werden und zum Ausdruck kommen, das in dem Wesen des Kindes noch verborgen ist. Alles kommt hier darauf an, daß der Führer den Sinn dieser Pause begreift. Wie sinnlos ist es, mit einem bestimmten, vorher überlegten, und in seiner Methodik sorgsam eingelernten Fragenbündel in das dunkel geschlossene Sein des Kindes hineinzustechen und sein ruhendes Denken aufzuscheuchen, damit es dieses Denken in irgendeiner Zukunft einmal gebrauchen lernt.

Was muß nun der Führer tun, in diesen schweren Anfangszeiten, zwischen Schweigen und Reden? Er muß sich niederknieen, daß er so klein wird wie das Kind. Er muß seine Sinne zusammenschließen, daß er so gespannt wird wie das Kind, so lauschend auf jede Regung. Und spielend muß er, erst selten und dann immer öfter, Brücken schlagen von ihm selbst zu dem Kind hinüber, an dieser und jener Stelle, ob es vielleicht schon einen ersten Ausgang aus sich tun will. Tag und Nacht wird er bereit sein müssen, auf diesen ersten Ausgang seines Schützlings. Und inzwischen muß er warten, muß immer wieder nur ganz zarte Versuche der Annäherung machen, muß immer wieder sein eigenes Leben in gleichen Takt setzen wie das Leben des Kindes.

Das Anfangsverhalten des Führers ist entscheidend. Kann er nicht warten, greift er ein in das Leben des Kindes, bevor es seine Pause, den herrlichen ersten Tiefschlaf des jungen Lebens, beendet hat, so hat er verspielt und muß bei diesem Zögling vielleicht jahrelang warten, ob er ihm in der nächsten großen Lebenspause den entscheidenden Dienst leisten kann.

Es ist klar, daß ja bei diesem Anfang schon die meisten Lehrenden und die meisten Väter scheitern müssen. Denn ihr eigenes Dasein wurde ja in früher Jugend durch irgendeinen eingreifenden Willen irgendeines Erwachsenen verbogen. Sie wurden frühzeitig gezwungen, irgendeinen fremden Takt zu gehen und fanden sich darein und glaubten von da an, daß es eben so sein müßte. Sie lernten ihren eigenen Takt

vielleicht erst sehr viel später, vielleicht überhaupt nicht kennen und da sie nun selbst in ihrem eigenen Lebenstakt so unsicher sind, wie sollten sie da vermögend sein, auf einen fremden Rhythmus hin sich liebend einzustellen.

Also der Führer muß selbst Ruhe genug haben, um dem Kinde Ruhe zu lassen, solange es noch gesetzmäßig in dem Zustande seiner Unentfaltetheit verharrt. Bis es eines Tages von sich aus nach irgendwelchem Ausweg aus sich selbst begehrt! Der Tag wird kommen, und der Führer darf diesen Tag nicht verpassen und zu dieser Zeit nicht in irgendwelcher Müdigkeit vergraben sein. Gemeinsam mit dem nun von selbst erwachenden Kinde muß er den ersten Ausgang machen. Er braucht nun nicht zu ziehen und zu zerren und zu fragen und zu mahnen. Weit eher wird ihm das Kind mit geweiteten Augen voranlaufen und wird nur hier und da stehen bleiben und von sich aus fragen. Und er wird Antwort zu geben haben. Durchaus nicht immer in dem gleichmäßig belehrenden Tonfall des erwachsenen Besserwissenden, sondern je nach dem Inhalt der Frage fröhlich und schnell, oder ernst und behutsam, oder stammelnd und leidvoll.

So wird allmählich das Leben des Kindes sich überall nach außen zu entfalten beginnen. Und in der nun anbrechenden Wachstumsperiode wird je nach der besonderen Schnelligkeit und Dichtigkeit des kindlichen Geistes Können und Wissen langsam oder schnell, tiefgehend oder an der Oberfläche zunehmen, bis sich die zweite große Pause im Leben des jugendlichen Menschen ankündigt.

Diese Zeit um das zwölfte Jahr herum, die Zeit der beginnenden Geschlechtsreife, wird in dem mit Zwang und Überwindung arbeitenden Erziehungssystem noch viel weniger beachtet. Hier liegt wieder der schöpferische Kern für die Geschehnisse des weiteren Lebens. Der jetzt bestehende Zustand ist ein unbegreiflicher. Der Erzieher in der Schule geht über diese große Pause, die vielleicht bei einzelnen eine jahrelange Schonung, bei allen aber eine gewisse Zeit völliger Umstellung zum Leben erforderte, einfach hinweg. Kein Blick, kein Wort des Lehrers beschäftigt sich mit dem, was in diesen Zeiten allein Körper und Seele des werdenden Menschen erfüllt. Wenig wird hier gebessert werden, wenn nun in reformierten Schulanstalten zu dieser Zeit eine gemeinsame Belehrung über geschlechtliche Dinge einsetzt. Im Gegenteil, für die allermeisten wird solche Belehrung großen Schaden bewirken. Deswegen, weil das Mittel der Belehrung überhaupt unzweckmäßig ist, wenn ein Mensch sich im Zustand des Chaos befindet. Solche Belehrung verkürzt den chaotischen Zustand und nur, wo diese Besinnungszeit des reifenden Jugendlebens ohnehin schon ihrem eigenen Ende nahe ist, mag Belehrung das Gegebene sein. Wo aber ein junger Mensch erst am Anfang seiner Umwandlung steht oder infolge seiner langsamen Entwicklung viel Zeit dazu gebraucht, kann das aufhellende Licht die

noch schlummernde Schöpfung seines Selbst höchstens zu einer vorzeitigen Reife bringen, und diese ist genau so tödlich für das Selbst des Menschen wie die Unreife, die durch das Übergehen dieser großen Lebenspause, durch das lieblose und gedankenlose Schweigen des Lehrers verschuldet wird.

Der Führende muß hier wie stets lauschen und warten, mit seinem ganzen Leben nach seinem Anvertrauten hin gerichtet sein. Schon lange ehe dieser selbst irgendetwas weiß, wird sich dem Führer seine Lebenspause ankündigen. All die kleinen Schwächen und Unarten, die der heutige zünftige Erzieher mit dem Begriff „Flegeljahre" geringschätzig oder gar scherzhaft an sich abgleiten läßt, wird der wahre Führer liebevoll wissend auf ihren chaotischen Ursprung deuten und ertragen, d. h. mit-leiden. Sein ganzes eigenes Wesen wird sich erhöhen bei dem Gedanken an die schöpferische Zeit, die nun dem jungen Menschenkind bevorsteht. Bei diesem Wissen müssen aber seine eigenen Herzschläge wechselweise stürmisch und stockend werden, wie bei dem Kinde, das er behütet. In seiner nachempfindenden Glut selbst errötend, muß er jedes Erröten des Kindes verstehend und zugleich übersehend in sich nehmen. So wird er merken, wann das hilflose Werden des Knaben nach Einsamkeit ruft. Er wird ihn an solchem Tage von den Gespielen und von sich selbst wegschicken, über alle Mauern und Zäune weg in den Wald, an den See, mitten in die Wildnis werdender Natur. Sein Mund aber wird verschlossen bleiben wie der Mund seines lieben Kindes. Allein seine Augen werden wachsam bleiben. Er wird darauf achten, daß es langen kühlen Schlaf hat, daß seine Nahrung nun besonders ausgewählt ist, daß keine unreinen Stoffe ihn belasten, daß Wind und Sonne täglich an ihn kommen und der Mond ihn nicht berührt. Er wird das Versteckenspielen des Kindes, das vorher doch so offen und zutraulich war, nicht Unwahrheit schelten, weil er durch sich selbst weiß, daß Werdendes dunkel ist, und sich ungern offenbart, ehe die Zeit da ist. Freuen wird er sich, wenn der vorher so Regsame faul wird und sich in die Sonne legt und tagelang nichts tut als so vor sich hindämmern. Selbst wenn Tücke und Grausamkeit in diesen Tagen bei irgendeiner Gelegenheit ausbricht, wird er sich freuen, daß solche Restbestände ererbter Dunkelheiten früh zum Ausdruck kommen und sich nicht im Inneren festsetzen, und so unterdrückt für später sehr viel Schlimmeres vorbereiten. Vor allem aber wird er die wie auch immer aufquellende jugendliche Tatenlust nicht töricht hemmen, auch dann nicht, wenn sie den gewohnten Gang des Lebens und des Unterrichts durchbricht. Im Gegenteil, er wird den Knaben reizen und herausfordern, sich voll auszutoben in Spiel und Geschrei, im Laufen und Rennen und Wandern und Schwimmen und allerlei körperlichen Kunststücken.

Und über alledem darf er ihn niemals aus dem Auge lassen, denn

eines Tages wird es so weit sein, daß eine scheue fragende Gebärde im Körper seines Schutzbefohlenen ihm sagt: das Werdende in mir ist jetzt sehr stark geworden, es drängt schon nach dem eigenen, nicht mehr nach irgendeinem Ausdruck. Kein fragendes Wort, kein fragender Blick wird es sein. Viel früher ist die Frage im Körper, vielleicht in einer plötzlichen eckigen Wendung oder in einem unerklärlichen, lauschend atmenden Stillstehen des Körpers mitten im wildesten Lauf. Wenn der Führer sonst wohl meistens mit der ganzen Schar in den Wald gegangen ist, wird er nun an einem wohl ausgesuchten Tage ganz einfach mit dem einen ausgehen. Es braucht nicht auffällig zu sein, zu einem notwendigen Gang nimmt er ihn mit, weil doch eben überhaupt einer mitkommen muß. Hierbei braucht sich auch gar nichts zu ereignen, als höchstens ein paar freundliche Blicke oder, daß sie gemeinsam einen Abhang herunterlaufen oder am Waldrande ein paar Augenblicke über die Felder atmen. Nur der Führer weiß, was wird und dient dem Werdenden mit seinem ganzen Wesen. Wenn er dann vielleicht zum zweiten oder dritten oder zehnten Male mit jenem allein geht, wird auch etwas geschehen, etwas Geheimnisvolles, das sich nicht näher bestimmen läßt. Denn daß der Junge vielleicht auf einmal mit einem neuen ihm ganz eigenen Ausdruck irgendeinen Gedanken formt, oder daß er halb zitternd, halb ungestüm die Hand des Älteren ergreift und lange nicht losläßt, oder was es auch sein wird, das ist ja nur das außen Geschehende. Mit dem inneren Auge aber sieht nun der Führende nichts als lauter aufsteigende Ströme von Kraft, die alle in seine Hände münden, an denen er liebend und formend entlanggleiten darf, die gar nicht enden wollen in ihrer Unerschöpflichkeit, die kreisend immer neu aufsteigen aus der unendlichen Werdefülle des reifenden Knaben.

Und noch viel später wird dann erst die Frage zu der Oberfläche der Worte aufsteigen: was ist mit mir, warum geschieht mir das, was vorher doch nicht gewesen ist? Und auf die vertrauende Frage wird die sehr langsame Antwort kommen und später dann ganz zuletzt zusammenhängende Belehrung über Zweck und Ziel der körperlichen Wandlung und regelmäßige Übung. Also erst zu einer sehr späten Zeit, wenn Wort und Begriff schon zu einem sicheren Hilfsmittel der Verständigung zwischen den Vertrauten geworden sind, ist es möglich, durch Worte zu geschlechtlichem Wissen zu führen. Dies Wissen wird sich aber für jeden Einzelnen anders gestalten. Dinge, die doch „jeder wissen muß", gibt es hier noch weniger als wo anders. Einer wird viel Beweisbares hören müssen und mancher vielleicht nur ein halbbetontes Wort zur rechten Zeit. Die alles gleichmachende Gesinnung unserer Zeit darf hier nicht Einlaß gewinnen. Ein Körper, der sich nach der Norm entwickelt, wird niemals lebendig werden. Nur das schon wieder erstarrte oder das noch gehemmte Körperleben fügt sich dem System.

Das wartende Dasein des Führenden kann dem jungen Menschen allein dazu verhelfen, über diese entscheidende Pause seines Jugendalters nicht hinwegzuleben, sondern wirklich ganz hinabzugelangen zu den ruhenden Kräften seines Selbst, und darin zu verharren, so lange bis er von sich selbst ganz gesättigt ist. Mit seiner gesamten mitschwingenden Lebenskraft muß der Führer in seinem Vertrauten bewirken, daß er sich fallen läßt in seine Tiefe, nicht davor zurückschreckt und nicht durch irgendwelche gesetzten Ziele und Arbeiten sich etwa daran hindern läßt. Und dann auch, daß er nicht darin verharrt, daß er nicht erschlafft in dem untätigen Staunen über sich selbst. Es ist ja das Schicksal unzähliger Menschen, gewissermaßen in der Zeit ihrer Pubertät steckenzubleiben. So daß eigentlich alle weiteren Erlebnisse Wiederholungen dieser ihrer ersten geschlechtsreifen Erschütterungen bleiben.

An dieser Stelle, wo das jugendliche Leben aus der Tiefe der Pause nun zur Reife seines Geschlechtes aufbricht, ist dem Führenden alle Macht gegeben. Die ganze aufsteigende Kraft kann er nun lenken, daß sie in die selbst geschaffene Tat des jungen Menschen strömt. Diese Kraft kann auch früh schon als leidenschaftlich dargebrachtes Opfer der Liebe aufflammen. Vor allem wird der Führende an dieser Stelle die Last der eigentlichen Wissenschaft bereithalten, die dem jungen Leben von da an Schwere und Richtung geben kann. Von alledem wird später ausführlich die Rede sein.

Die dritte schöpferische Pause der Jugend liegt um das zwanzigste Jahr herum. Auch an dieser entscheidenden Stelle versagt die Jugenderziehung heutiger Zeit völlig. Denn gerade hier ist der junge Mensch gewöhnlich schon führerlos. Die Schule hat ihn entlassen, ohne ihn auf die kommende Zeit der Besinnung genügend vorzubereiten. Entweder ist er schon in einen Beruf eingespannt, der sein noch wachsendes Selbst in irgendwelche herkömmlichen Formen lenkt, oder er geht auf eine Hochschule, um zu studieren. Die Wende seines Lebens spürt er höchstens als einen angstvollen Zustand der Leere. Grundlose Traurigkeit, Weltschmerz, Ekel an den Dingen überkommen ihn. Alles wird ihm fragwürdig. Und je öfter er aus seinem Trotz heraus nein sagen kann, desto wohler ist ihm. Eine Sehnsucht nach Zerstörung wird in ihm groß. Darum hat Krieg, Revolution, überhaupt Empörung gegen das Bestehende für jugendliche Menschen so hohen Erlösungswert. Diese gewaltsamen Ereignisse werden immer wieder von den vielen bejaht werden und immer wieder geschehen müssen, ja eigentlich herbeigeführt werden, so lange Jugend von der Tiefe ihrer großen schöpferischen Lebenspause nichts weiß, sich davor fürchtet und darum in zerstörerischer Sehnsucht jede Gelegenheit benutzt, um auszubrechen in einen Zustand, der ihrem eigenen chaotischen Inneren gleicht. Auch viele andere Ventile werden geöffnet aus Angst vor dieser Leere. Besinnungslos wirft sich

der junge Mensch an Dinge und Menschen weg. Angst vor dem eigenen chaotischen Zustand treibt ihn dazu, seine Liebe an Frauen zu geben, die ihm nicht gehören und die ihm so fremd sind wie irgendein Vogel oder Baum am Wege. Aus dem chaotischen Grunde seiner verzweifelten Einsamkeit heraus erweckt er Liebe, vielleicht in vielen Menschen, wird verzehrende Flamme für viele, die ihm nahekommen. Und alle diese Geschehnisse, die für ihn selbst nur Rettung vor der Leere seiner jugendlichen Wende sind, werden um ihn herum Schicksal, ohne daß er es zunächst merkt und weiß und will. Und erst später, wenn alles das sich ausgewachsen und längst von ihm getrennt hat, tritt es ihm als fremdes Schicksal wieder in den Weg und mahnt nun und fordert und zwingt ihn zu unfreiem Handeln.

Auch alles was die Menschen in diesem Alter tun und arbeiten, bekommt etwas von diesem Geschmack der Verzweiflung. Junge Künstler arbeiten selbstquälerisch Tag und Nacht an niemals vollendbaren Kunstwerken; Fragmente von steiler, später nicht mehr erreichter, vielleicht gar nicht wieder erreichbarer Schönheit entstehen aus ihrer Verzweiflung. Andere wiederum ergeben sich einem Studium, einem Beruf, wahllos und einzig getrieben von ihrem Wunsche, den chaotischen Raum in ihrem Selbst zu füllen, irgendetwas zu gestalten. Der Trieb zu gestalten erwächst also aus der gleichen Furcht vor den Abgründen des Selbst wie die Sehnsucht zu zerstören und zu verneinen. Und auch diese Gestalten bildende Flucht vor sich selbst wächst allmählich zum unentrinnbaren Schicksal. Der Mensch, der an irgendeinem entscheidungsvollen Abend seines jungen Lebens den Plan gefaßt hat, Künstler zu werden oder Geschichte zu studieren oder Politiker zu werden, weiß zunächst gar nicht, was er damit auf sich nimmt. Aus der Mitte seiner lebendigen Kraft türmt er aus Furcht vor dem Chaos wahllos Sach-Gebirge auf, die dann nachher seinem Lebensstrom unabänderlich leidvolle Richtung geben können.

Was könnte der Führer zum Leben, all diese Unabänderlichkeiten überschauend, hier wohl tun? Wahrlich nur sehr wenig, weniger als bei irgendeiner anderen entscheidungsvollen Ausübung seines Führeramtes. Wo die Führung für dieses Lebensalter versagt, liegt es jedenfalls meist daran, daß zuviel vom Führer getan und gewollt wurde.

Das Kind und der reifende Knabe ist noch zu weich, daß ein zu harter Eingriff des Führers das werdende Selbst meist nur dazu zwingen kann, auszuweichen. Aber aus der schöpferischen Pause der Jünglingschaft soll ja gerade die Unabirrbarkeit des Selbst geboren werden. Einwirkung in einer das Selbst verbiegenden Richtung ist hier verhängnisvoller als vorher. Wie stets zuvor ist die Gebärde des bildenden Führers ein Horchen und liebendes Warten, nicht aber Bestimmen und Raten und Handeln. Sein Dasein allein ist die Stärke

und der Wert seiner Führerschaft. Stehenbleiben muß er selbst, wenn der Jüngere von dem chaotischen Zustand seines Inneren gepeinigt vorwärtsstürmt und alles zerbricht, was er selbst, der Führer, die ganzen Jahre hindurch hat bauen helfen. Er weiß ja, daß sich der Zerstörungswille nicht gegen ihn selbst richtet, sondern gegen das Bestehende überhaupt. Aus Eigenliebe darf er also hier nicht etwa hindern oder auch nur vorzeitig Ordnung schaffen wollen. Es wird eine schwere Probe seiner Führerschaft sein, wenn er vielleicht für sich selbst gerade in höchst fruchtbarer und aufbauender Arbeit ist, den zerstörerischen Zustand seines Freundes zu ertragen. Wenn er selbst an irgendeinem sachlichen Aufbau arbeitet, wird er nicht über jene großen leeren Räume verfügen, deren sein Anvertrauter bedarf, um darein all sein selbstzerstörerisches Wesen zu ergießen. Doch schon bei dem geringsten Widerwillen, oder wenn der Führende auch nur mit einem leisen Gedanken der Wehmut bei seinem eigenen unterbrochenen Werk verharrt, nicht augenblicklich alles Werkzeug von sich tut und sich selbst weitmacht in seiner wartenden Liebe zu seinem Getreuen, ist er seinem Führeramt untreu geworden. Er hat sich dann entschieden, Meister zu werden an irgendeinem selbstgeschaffenen Werk. Das mag auch gut sein, ist aber etwas anderes und ist in Augenblicken der Entscheidung jedenfalls nicht mit dem Führeramt zu vereinen. Leicht und mit tiefer Lust muß das Werk aufgegeben werden in solcher Zeit der wartenden Liebe, so leicht wie man ein Spiel aufgibt, wenn einer der Gefährten schwach wird und umzusinken droht. Auffangen muß der Führer dann die ganze Trümmerlast des jungen Menschen. Er muß ihm Raum geben. Was jener zu solchen Stunden großer Werdenot in ihn gelegt hat, muß er still in sich bewahren. Es muß Geheimnis bleiben zwischen ihnen. Denn dies hingebende Vertrauen in die bergende Liebe fordert von dem Älteren schweigende Ehrfurcht. Selbst wenn dieser Bund nur für Augenblicke seinen Ausdruck fand und später vielleicht niemals mehr in Erscheinung treten wird, so deutet diese Stunde doch auf das Letzte, das zwischen Menschen hin und wieder schwingt. Nur wenn der Führer ganz und gar mit hinabsteigt in die Tiefe der Zerstörung und Verzweiflung und auch durch gutes Zureden und tröstliches Schwatzen vom aufbauenden Leben sich selbst und seinem Gefährten den Weg nicht ungebührlich verkürzt hat, dann, aber auch nur dann, wird er nun die Macht haben, ihn zu einem wirklich aufbauenden Leben zu locken. Nicht zu einem Leben, das er selbst in irgendwelcher guten Absicht für den Freund sich ausdenkt, sondern zu einem Leben, das sich ganz ohne sein Zutun stolz und gerade auf den Trümmern des vergangenen Lebensteiles erhebt, als wahrer und ureigener Ausdruck des nunmehr unbeirrbar werdenden Selbst des Jünglings.

Bei dem nun neu anhebenden Lebensanstieg des Jünglings wird der

Führer nur noch lose nebenhergehen. Die führende Wirkung seines Lebens wird nicht mehr nach außen hin erkennbar sein wie früher. Der Jüngere wird nicht mehr Tag für Tag an ihn denken. Das Dasein des Führers wird für ihn allmählich etwas Entferntes werden. Auch räumliche Trennung, vielleicht zeitweise, vielleicht für immer, wird einen Keil zwischen die Menschen treiben. In Wahrheit gehört aber diese Entwöhnung voneinander noch in den Bereich der bildenden Aufgaben des Führers. Es ist seine letzte und schwerste Arbeit, sich selbst dem Anvertrauten entbehrlich zu machen, ihn zu entlassen, Abschied zu nehmen. Nur in den seltensten Fällen wird dieser rechte Abschied gelingen, nur dann, wenn der Führer einsamkeiterfahren ganz in sich beruht. Nur dann, wenn der Jüngere selbständig und aufrecht seinen eigenen Gang zu gehen gelernt hat. Dann wird Abschied ohne Schmerz sein und Trennung so leicht und so gesetzhaft wie das Fallen der Frucht vom Baume.

Um das achtundzwanzigste Jahr herum liegt abermals eine Pause, die das Jünglingsalter von dem beginnenden Mannesalter scheidet. Das heutige europäische Leben läßt allerdings die Innehaltung dieser Pause überhaupt kaum zu, weil der Mensch von achtundzwanzig Jahren schon lange fertig sein muß. Er muß seinen Beruf und womöglich seine Familie schon haben. Die Notwendigkeiten des materiellen Lebens, aber auch des geistigen Lebens, erfordern nun gleichmäßiges und rastloses Fortschreiten und zwingen ihn über die wichtigste Bedenkzeit seines Lebens hinweg. Er hat sich längst entschieden und ist gebunden und tut seine Pflicht. Wenn einer in diesen entscheidenden Jahren von seiner Pflicht redet, sieht man es seinen zusammenkrampfenden Lippen an, wie sein ganzes Selbst eine einzige große unterdrückte Trauer ist über dieses forttrottende Leben, das ihn hinwegzerrt über irgendetwas, was unter ihm verborgen liegt, und das er nur noch hier und da spürt als ein leises Beben des Grundes, etwas, das er selbst sich lächelnd oder seufzend — und sehr richtig — erklärt als ein, wie er meint, törichtes Erinnern an längst überwundene Werdezeiten seiner Jugend. Alles was sich an dieser Stelle des Lebens zum letzten mal als „Sentimentalität", als „Hamlet-Stimmung" an die Oberfläche wagt, wird entschiedener und rücksichtsloser als in den früheren Besinnungszeiten zurückgestoßen. Der Mann stürzt sich in seinen Beruf; große Pläne bringt er nun zur Verwirklichung. Es beginnt ihm auf Vollendung, auf Vollständigkeit anzukommen. Was sich ihm an Widerständen entgegenstellt, wird rücksichtslos zurückgeworfen. Zur Zeit der Jünglingspause um das zwanzigste Jahr treibt die Furcht vor der Tiefe des eigenen Selbst zur Zerstörungstat oder zur gewalttätigen Arbeit, in hundert steilen Anfängen. In dieser Hamlet-Zeit aber steht gerade die Sehnsucht nach Fertigwerden, nach Vollenden überall auf, um über die Zeit der Besinnung hinweg-

zulocken. Furcht vor dem nochmals aufgebrochenen Abgrund des Selbst treibt den Mann in die bürgerliche Ruhe der Ehe. Unter dem unbewußten Bann dieser Furcht entschließt sich der geistige Mensch zu einer wirkenden Tat. In Kunst und Wissenschaft bringt er es allmählich durch seine fertig erscheinenden Werke, durch seinen nunmehr unverkennbar gewordenen Stil zu Ruhm und Ansehen. Schlau und ängstlich beginnt sich der Mensch zu hüten vor allem, was ihn etwa zu der Erkenntnis eines doch vielleicht notwendigen Neuanfangs führen könnte. Er sucht dann nach Ausflüchten, nach Rechtfertigung vor sich selbst. Er bringt sein Leben in System, läßt alles fallen, was kreuz und quer darin liegt, was sich nicht fügt. Sein Wille verdrängt alles, was sich in ihm selbst auflehnt gegen diese Systematik. Er will und muß die Herrschaft über sich und seine Aufgaben behalten. Ist er doch in den Kampf des Lebens getreten und muß nun glauben, daß er „Rechte" und „Ehre" und „Ziele" habe.

Aber aus all dieser mannigfaltig gespreizten Kämpferstellung des werdenden Mannes spricht deutlich die Angst, von der letzten Besinnungszeit seiner Jugend zu Fall gebracht zu werden. Das ist Todesangst im tiefsten Sinne dieses Wortes: zum ersten Male wahre Furcht vor dem Tode. Und doch könnte aus dieser Angst allein das Hinabsteigen in seine Tiefe, das Ersterben in sich selbst Erlösung bringen.

Von Führung und Gefolgschaft kann bei dieser Besinnungszeit des werdenden Mannes nicht mehr gesprochen werden. Hier ist der Mensch zum erstenmal allein. Das klare Bewußtsein von seiner ersten wirklichen Einsamkeit darf ihn nicht schrecken. Er muß wissen, daß er nun ins Leben entlassen ist, und bestimmt, dem Tode zuzuwandern. Gerade die Hingebung an diese Einsamkeit macht ihn mit seinem eigenen Tode vertraut, daß er nun von Farbe und Geschmack des Todes ganz durchdrungen wird.

Nur durch diese Todesweihe der ersten Einsamkeit geht der Weg zur Liebe des Mannes und zum Beruf des Mannes. Erst dann hat er volle Freiheit und Ruhe, sich umzusehen und die anderen Menschen, alle jene einsamen Wesen, ringsum in ihrer inselhaft abgeschlossenen Wirklichkeit zu gewahren. Es wird notwendig werden, daß er etwas tut. Sein *Wissen* und sein *Können* ist ausgebildet. Durch eins von beiden kommt er zur Tat. Wissend wird er zum Führer, könnend wird er zum Meister. Beides in Beziehung zu jenen anderen Menschen, die er nun *gesehen* hat: die jünger sind als er, noch in Werdenot befangen, oder gleichen Alters und frei geworden wie er selbst, oder älter als er, schon von Todesnot befangen. Sein wissendes Leben wird ihn stark machen, die Jüngeren zu führen, mit den Gleichalterigen einen Bund zu schließen, Väter und Mütter zu stützen in ihrer wachsenden Bedrängnis. Unter diesen vielfachen Verbindungen wissender Mannes-

liebe wird immer deutlicher eine Spur zu der Frau hinführen, welche die Ergänzung seines Mannestums darstellt, die ihn zum Vater machen wird. Aber keine der anderen Verbindungen wird dadurch nun etwa gelockert, keine darf willkürlich abgeschnitten werden. Nun muß alles getragen und zur Vollendung gebracht werden. Das ganze Tauwerk dieser Verbindungen muß der Mann bewußt durchs Leben fortführen.

Wissend wird er zum Führer, könnend zum Meister. Aber auch das nur in bezug auf die anderen Menschen ringsum. Allerdings sieht der Werktätige nicht so liebensbewußt auf die einzelnen Menschen wie der Führende. Er tut seine erwählte Arbeit, seinen Beruf aus der zwingenden Notwendigkeit seiner eigenen Kraft und fragt nicht viel nach den Menschen, denen er mit diesem Werke ohne zu wollen eben doch liebe-dient.

Werktätig oder führend, immer nur das eine oder das andere, beginnt der Mann seinen Lebensanstieg. Ein jeder kann beides tun. Doch muß er bei jeder Gelegenheit immer wieder zwischen dem einen oder dem anderen wählen, das eine vor dem anderen zurückstellen. Führendes oder werktätiges Vorzeichen werden auch die noch folgenden Perioden des späteren Mannesalters tragen. Darüber kann hier nicht mehr gesprochen werden.

# Wilhelm Hagen / Pädagogik

Das schwerste Problem menschlicher Beziehungen ist die Pädagogik, die Beeinflussung eines Menschen durch einen anderen. Wo zwei Menschen einander näher treten, türmt es Fragen und Schwierigkeiten vor uns auf. Denn wir glauben nicht nur an eine Kindererziehung. Das Werk der Erziehung des Menschen setzt sich durch sein ganzes Leben fort. Solange noch Bewegung und Veränderung im menschlichen Sein ist, solange wird die Form dieses Daseins mitbestimmt werden durch fremde Einflüsse. Je rascher allerdings die Veränderungen vor sich gehen, und je weniger differenziert der Mensch noch ist, um so wesentlicher ist dieser Einfluß. So wird sich in der Tat die ganze Schwere der Frage zuspitzen auf die Erziehung des heranwachsenden Menschen.

Was ist erziehbar? Immer wieder wird diese Problemstellung aufeworfen. Und die Antwort schwankt ständig zwischen Alles und Nichts hin und her. Der Glaube an das alleinseligmachende Milieu ist heute verlorengegangen. Man stellt als Gegenpol auf die Forderung absoluter Freiheit in der Erziehung. Objektive, außerhalb unser selbst gelegene Werte gibt es nicht. Es kann nur darauf ankommen, hemmungs-

los die Individualität sich auswirken zu lassen. Alles Schlechte im Menschen kommt nur von Hemmungen, von Schranken, die aufgerichtet wurden. Und wenn die Menschen einmal alle frei sind und nur sich selbst leben, so wird alles gut werden. Schafft das Verbogene, den Zwang aus der Welt, und alles wird sich lösen.

Wie anders klingen demgegenüber die Sätze*:

1. Erziehung ist Formung des Menschen zu einem Organ des Geistes, d. h. Vergewaltigung der Natur.
2. Die Berechtigung zu dieser Vergewaltigung beruht darin, daß die Gestalt des Geistes eine objektive, allgemeingültige Realität ist.
3. Werkzeug der Erziehung ist Mensch oder Sache, aber nur insoweit, als sie Verkörperung dieser geistigen Realität sind.
4. Weg der Erziehung ist die stufenweise Überwindung der in der naturhaften Anlage des Individuums begründeten Hemmungen durch Zwang, Gewöhnung, Vorbild.
5. Ein Selbstbestimmungsrecht besteht nur insoweit, als der zu erziehende Mensch schon Organ des Geistes geworden ist.

Dürften wir reinen Gefühlswallungen nachgeben, so möchten wir beiden Auffassungen recht geben — und uns von beiden mit leisem Unbehagen abwenden. Wir lieben die Freiheit, aber das hemmungslose Sein der ersten Art ist uns fremd. Wir ehren die Form, aber „Zwang"? Es ist eine Jesuitenerziehung, die hier gepredigt wird.

Doch gemach, Jesuitenerziehung ist auch eine Erziehung. Und vielleicht wirft der Schluß der zitierten Leitsätze einiges Licht auf die Frage:

„Grundlage dieses Erziehungsbildes ist die Geistgebundenheit einer Epoche, d. h. das Vorhandensein einer Kultur. Verkörperung solcher Kulturen in der Vergangenheit sind Hellenentum und christliches Mittelalter. Unserer Generation fehlt das Bewußtsein ihrer Kulturlosigkeit. Aufgabe ist das Ringen um eine neue Verkörperung des Geistes."

Es sind die beiden Weltanschauungen von Trieb und Gesetz als den wesentlichen Grundlagen des Seins. Die einen erleben nur die Allgewalt des Stromes, der uns durchflutet, und glauben in diesem Strömen selbst das Wesen zu erfassen, die anderen sehen die Gesetze, die Form, die dem Leben Gestalt gibt. „Recht" haben beide. Die Auffassungen über die Wege und Aufgaben menschlicher Erziehung waren immer in weitgehendem Maße abhängig von dem Bilde der menschlichen Seele, wie es die zeitgenössische Philosophie darbot. Während nun für die frühere Zeit die menschliche Seele eine fest umrissene, beständige Größe, gewissermaßen bildsame Materie in der Hand des Erziehers war, ist unsere moderne Psychologie mit ihren experimentellen und analytischen

* Aufgestellt auf dem freideutschen Jugendtag zu Jena April 1919 von Bergsträsser, Hagen, Harder und Reichenbach.

Methoden immer mehr zu der Anschauung gelangt, daß eine ganze Reihe sich ständig verändernder Größen die Psyche ausmachen. Ja es gibt Schulen, welche die Seele als ein fast zufälliges Sammelsurium äußerer Vorstellungsinhalte und unbewußter Reaktionen betrachten. Eine Gesetzmäßigkeit scheint ihnen hier nicht mehr vorzuliegen.

So sehr wir nun selbstverständlich der alten Auffassung widersprechen, so wenig können wir uns entschließen, in der Seele eine zufällige Summe ständig wechselnder Eindrücke zu sehen. Gewiß, wenn wir versuchen, eine Analyse der Psyche vorzunehmen, so bleibt kein greifbares Resultat, als die Feststellung einer fortwährenden Veränderung. Das einzig erkennbare an der Psyche sind „Zustände", eine Reihe von Oberflächenerscheinungen, die immer wechseln und von der Umwelt bedingt erscheinen. Diese Erkenntnisse führten seinerzeit zu der uns bekannten Überschätzung der Umwelt als erziehlichen Faktor.

Man übersah dabei, daß diese Oberflächenerscheinungen an sich betrachtet vollkommen sinnlos sind, daß sie ihren Sinn erst erhalten in ihrer Beziehung auf ein Subjekt, auf ein Ich. Denn ohne dies Ich wäre es völlig unverständlich, warum wir uns bemühen, gerade diesen Komplex veränderlicher Erscheinungen als zusammengehörig zu betrachten. Es ist etwas in der Fülle dieser Veränderung, das bleibt, ein Etwas, das alle diese so verschiedenen Zustände verbindet. Erst in Beziehung auf dies Unbekannte, den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht", erhält die Mannigfaltigkeit der Zustandsänderungen Sinn, ja erst durch dieses Unveränderliche wird uns der „Zusammenhang" der sich stetig verändernden Mannigfaltigkeit als Wesen einer Psyche erkennbar.

Daß dieses Unbekannte nicht eine Art hölzerner Pflock sein kann, an den die Lebensäußerungen der Psyche angebunden sind, ist klar. Es ist etwas durchaus Immaterielles, eine bleibende, konstante Beziehung, welche eben den Individualcharakter des seelebegabten Wesens ausmacht, insofern er dem ruhelosen Wechsel entzogen ist.

Hier sehen wir das Bleibende gegenüber der strömenden Veränderung, das Gesetz, das dieser Veränderung Sinn und Namen gibt. Wie der Lehmkloß in der Hand des Künstlers seine Gestalt immer wandelt, wie aus einem rohen Zustande immer feinere Bilder und Formen herausgearbeitet werden, wie in jeder neuen Gestalt die alte weiterlebt, anders und doch noch lebendig, so ändert sich der Zustand der Psyche im Ablauf des Lebens.

Ein Strom fließt zwischen Bergen, ständig wechselt sein Wasser. Der Chemiker findet es bald grün, bald schmutzig gelb, bald salziger, bald reiner, bald steht das Wasser hoch, bald tief. Und Zeiten der reißenden Fluten wechseln mit Sonnentagen, an denen lachende Schönheit sich in den Wellen widerspiegelt. Das Wasser ist nicht das Wesen des Stromes, es wechselt ohne Unterlaß. Der Sturm nicht und nicht die Stille. Aber

die Gesetze, die dem Strom sein Bett geben und durch allen Wechsel seinen Lauf immer wieder bestimmen, sind bleibend und sie allein machen das Wesen des Stromes aus, daß wir immer wieder von den Hügeln zu ihm wiederkehrend ihn grüßen können, den immer verwandelten und doch stets und stetig bekannten seit Jugendtagen.

Solch ein Strom ist die Seele. Alles in ihr ist dem Wechsel unterworfen, jeden Tag zeigt sie ein neues Bild und immer wieder überrascht sie uns durch die neuen Gesichte, die aus ihrer Tiefe auftauchen. Aber bleibend ist ein unwandelbares Gesetz in ihr, das Leitschnur und Richtung ist im Wechsel und an dem wir immer wieder erkennen die einzelne im Weltall nie wiederkehrende göttliche Seele.

Sehen wir so das Bild des Menschen als die Auseinandersetzung seiner Eigengesetzlichkeit mit der Umwelt, so muß allerdings als Ziel einzig die volle Auswirkung eben dieser inneren Gesetze in rücksichtsloser Durchsetzung gegenüber der Umwelt erscheinen.

Aber diese „Schicksale" der einzelnen Menschen, wie wir in einer prägnanten Auswertung des Wortes sagen möchten, sind nicht eine beziehungslose Masse, von der niemand weiß, von wannen sie kommt und wohin sie geht, sondern wir alle sind einem höheren Schicksale untertan, das aus einem beziehungslosen Nebeneinander eine Gemeinschaft des Menschen formt.

Wir alle sind Söhne und Töchter dieser Erde, und die Summe unserer Leben erhält nur Sinn in Beziehung zu dieser Erde. Unser Dasein ist ursprünglich und tief mit dem Gesamtdasein dieser Erde, dieses Weltalls, verknüpft. Wir sind nicht nur sinnlose Punkte auf einer Ebene, wir haben eine zentrale Beziehung, wir sind Teile eines übergeordneten Individualwesens, wenn anders wir unter Individuum das „Unteilbare" verstehen, das was nicht teilbar ist ohne seinen Charakter als Einheit zu verlieren, ohne — zu sterben. Es ist wahr, gibt es diese Einheit nicht, die alles umschließt, so sind wir nichts als Sandkörner, so ist das Wort, daß kein Sperling vom Dache fällt ohne IHN!, eine Lüge; so ist Gott gestorben.

Die Fülle der menschlichen Beziehungen ist zufällig und äußerlich, wenn wir sie nur oberflächlich betrachten. Sie erhält ihren tiefen Sinn, wenn wir sie aus der Peripherie auf einen zentralen Zusammenhang bringen, wenn wir uns als Teile eines Ganzen fühlen, in dem wir umschlossen sind, das unsere besonderen Gesetzmäßigkeiten in sich enthält. Und andererseits ist erst in der Fülle der Einzelwesen eine Auswirkung der in den Gesetzen des Ganzen schlummernden Bezüge möglich.

So ist der Einzelne sehr wohl nicht nur Träger eines eigenen Schicksals, sondern auch Träger des Schicksales der Welt und dieser Welt verantwortlich. Diese Verantwortlichkeit allein gibt Recht zu bewußter Pädagogik, zu bewußter Beeinflussung des Einzelmenschen, allerdings

nur nach höchsten Maßstäben, nicht als Zweck oder Werkzeug, sondern als Träger einer Mission sub specie aeternitatis.

Das oberste Maß jeder Pädagogik ist das Schicksal der Welt und ihr heutiges Ziel die Gestaltung dieses Schicksals als Bild — als Kultur; die Verwirklichung der Gestalt des Geistes.

Wir sehen diese Gestalt des Geistes nicht als hölzernen Klotz, aber wir sprechen ihr auch mehr Wirklichkeit zu, als einem blauen Dunste, der ungreifbar uns um die Nasen weht.

Wir wissen, daß ein ungeheuerer Zug der Veränderung durch dieses Erdendasein hindurchgeht. Doch wir wissen auch, daß er Form gewinnt nur nach unwandelbaren Gesetzen und Beziehungen. Irrtum ist es, dem Strom allein Wirklichkeit zuzuschreiben. Irrtum, die sichtbar gewordenen Gesetze, die Formel als Wesen anzuerkennen. Nein, die Formel ist veränderlich, das Wesen der Gesetze aber, die hinter den Dingen stehen, bleibt bestehen.

So ist es mit der Menschenbildung: Unveränderlich und entzogen unseren Einflüssen stehen die Gesetze, welche das Einzelleben ins Dasein riefen und die große Linie seines Lebens ihm vorzeichnen. Aber frei steht die Form dieses Lebens. Denn sie ist Mit-Wirkung der Umwelt. Viel kann eine falsche Beeinflussung zerbrechen. Ja sie kann dem Leben eines Menschen den tödlichen Stoß versetzen.

Alles, was der Mensch wird und ist, wirkt er aus sich selber. Aber wie er wird, dafür sind wir verantwortlich. Wo wenig Kraft und wenig Leben ist, da wird auch die beste Erziehung versagen. Und wo die bestehenden Kräfte eine Richtung zum Zerfall, zur Zerstörung in sich tragen, gilt es sie zu hemmen. Jede solche Hemmung bedeutet einen Verlust des Individuums. Aber einen Verlust, der besser ist als eine Auswirkung ins Gesetzlose. Die Kraft ist allein kein Maßstab. Und wir sind wohl berechtigt Kräfte zu opfern, wenn dadurch feinere Schwingungen vor dem Tode bewahrt werden.

Freilich das Beschneiden ist ein gefährliches Beginnen. Denn wo ist dem Gärtner das Maß gesetzt? Wir wissen, daß es ein Gesetz gibt, das uns Menschen allen gemeinsam ist. Wir wissen, daß auch die Lebenskurve, die wir für die Menschheit zeichnen können, die Geschichte einer schicksalgebundenen Individualität bedeutet. Und wir sehen auch in der Geschichte der Menschheit eine Bewegung, die aufwärts führt, eine Bewegung, die wir darstellen können als das stetig ansteigende Maß der synthetischen Kräfte, die im Menschenvolke wirken. Wir sehen in dieser Kurve den Aufstieg eines geistigen Lebens, das sich losringt von den Beziehungen dieser Erde. Und diese Kurve und ihre Gesetzlichkeit sei Maß unserer pädagogischen Beeinflussung. Freilich, so unerschütterlich in der Tat diese Gesetze feststehen, in Formeln ethischer Vorschriften können wir sie nicht kleiden. Es gibt

dafür immer nur einen Maßstab; daß jeder höre auf sich selbst und aus der inneren Gesetzmäßigkeit seines Lebens, das innigst verknüpft ist mit dem Leben des All, die Gesetze herausfühle, welche die große Linie, die über uns hinführt, bestimmen.

Wir lehnen es ganz entschieden ab, irgendwelche Formeln der Ethik aus unseren Erkenntnissen abzuleiten. Wären sie auch uns als Gleichnisse noch verständlich, so werden sie von anderen zu Fesseln geschmiedet. Und der größte Aufruf zur Freiheit, Kants Imperativ, ist die feige Ausrede subalterner Menschen vor der Größe des Lebens geworden.

Wir huldigen dem freien Gange auf den Höhen über die Klüfte hinweg. Dann können wir die wechselnden Gesetze der Menschen hinter uns lassen, sicher vertrauend den unwandelbaren Normen, welche jenseits der Dinge das Leben in sich einschließen.

Zweierlei ist die Aufgabe einer neuen Pädagogik. Einzudringen suchen in das Wesen des anderen Menschen, daß man ihm helfe sein eigenes Sein zu entdecken; dann aber mit Treue und Güte, doch auch mit Unerbittlichkeit seine Seele aufzuwühlen, daß sie nicht den oberflächlichen Wellen des Tages und ihres Einzeldaseins die Werte zuerkenne, sondern tief in sich ergründe den Zusammenhang mit dem Kosmos.

In einer Geige, welche die Werkstatt verläßt, ruhen noch die Töne. Dünn und oberflächlich ist ihr Klang und unreine Schwingungen suchen sich vorzudrängen. Doch in der Hand des Künstlers gewinnt sie an Tiefe. Und im Alter umfaßt sie eine Fülle unendlicher Art in sich. Aufgeschlossen sind die Fugen ihres Holzes bis in alle Tiefen, und ihr Wesen wurde Musik.

# Wilhelm R. Richter
# Ein geistiger Vorläufer der neuen Jugend

Die Jugendbewegung wirkt nun schon eine Reihe von Jahren, und im Verlaufe dieser war sie von sehr verschiedenen Strömungen durchflutet. Die wundervolle Harmonie des Körperlichen und Natürlichen mit dem Seelischen und Kulturellen — dieser bezeichnende Zug der neuen Jugend im Gegensatz zu der vor der Jahrhundertwende — klang leider stark ab. Ein theoretischer Zug trat immer schärfer hervor. Und doch sind neue Kräfte bereits am Werk, das frühere Wesen neu erstehen zu lassen.

Eine Hinwendung zu besinnlichem Theoretisieren könnte auch etwas sehr Zukunftsversprechendes sein, wenn sie seelische Kräfte auslöst, und wenn ein Lebendiges daraus hervorspringt. Daß es jetzt wieder

so werden möge, ist zu erhoffen. Früher einmal verlief der Vorgang so. Doch es scheint, als sei dies nicht mehr durchaus bewußt geblieben. Es gibt sehr eigenartige Beziehungen zwischen einem Werke, das lange, bevor die neue Jugend in Erscheinung trat, weite Wellen gezogen hatte, und dem Geiste der neuen Jugend selbst. Im Jahre 1890 nämlich hatte ein überaus merkwürdiges Buch bedeutendes Aufsehen erregt: „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen." In ihm findet eine zwiespältige Gedanken- und Empfindungswelt ihren Ausdruck; auf eine rationelle Formel ist sie nicht zu bringen. Und viel von dem, was in der Jugendbewegung in nur zeitweiliger Harmonie hervortrat, ist ein späteres Abwandlungsstadium dieses Irrationalen. Von dem flutenden Inhalt jenes Werkes strömte es weiter in die flutende Selbstbewegung der jungen Generation.

Freilich, über „Rembrandt als Erzieher", das Werk Julius Langbehns, zu sprechen, ist Verlegenheit. Es gab und gibt Kreise, die es als eine Art Lehrbuch oder Bekenntnisschrift des Antisemitismus ansehen und blind sind für alles, was sonst zu dieser Ideenwelt des anfangs namenlosen „Deutschen" zu sagen ist. Hier kann natürlich auf eine so enge Auffassung von Menschen, die an Äußerlichem, an Worten, kleben, keine Rücksicht genommen werden. Wie Nietzsches „Also sprach Zarathustra" ein Werk „für alle und keinen" ist, so auch Langbehns Werk. An alle wenden sich seine Probleme, an keinen wenden sich seine Lösungen, die er fand und nur aus sich heraus setzen will. Es kommt nicht auf die einzelnen Lehrsätze an; leicht kann man verstandesmäßig Widersprüche aufweisen, da der Inhalt um wenige Wirbelpunkte kreist und außer den stets von neuem beleuchteten Hauptgedanken eine Fülle von weiteren, möglichen aufweist. Der Kulturwille oder Formwille darin ist das Wesentliche. Einstmals regte „Rembrandt als Erzieher" die Geister auf das lebhafteste an, jetzt ist fast nur der Titel noch allgemein bekannt. Woher mag das kommen? „Das Buch hat sehr stark gewirkt, und wenn man jetzt nicht mehr davon spricht, so ist der Grund davon kein anderer, als daß ein großer, der beste Teil seines Gedankeninhaltes in die allgemeine Meinung übergegangen und uns selbstverständlich geworden ist", sagt dazu ein feinsinniger Deuter des Kulturgeschehens, Karl Neumann, in seinem umfangreichen Werk mit dem schlichten Titel „Rembrandt". Wir können hinzufügen: nicht nur der allgemeinen Meinung, sondern vor allem der Jugendbewegung. Mit dieser unbenannten Art des Fortlebens wäre niemand mehr einverstanden gewesen, als der Verfasser selbst, der als Person ganz verschwinden wollte, um die Sache, die ihm am Herzen lag, in den Vordergrund zu stellen: die von ihm geforderte „Achsendrehung der deutschen Kultur". Da heißt es einmal in bezug auf die Zeit von 1890: „Das deutsche Volk ist in seiner jetzigen Bildung über-

reif, aber im Grunde ist diese Überreife nur eine Unreife". . . . „Überkultur ist tatsächlich noch roher als Unkultur; hier haben also etwaige neue erzieherische Faktoren einzusetzen." . . . „Bezüglich der heutigen deutschen Bildung, welche sich in erster Linie an den Verstand wendet, darf und muß man sagen: wir haben genug davon." „Man ist einigermaßen übersättigt von Induktion; man durstet nach Synthese; die Tage der Objektivität neigen sich wieder einmal zu Ende, und die Subjektivität klopft dafür an die Tür. Man wendet sich zur Kunst!"

Damals war all dergleichen eine große Ketzerei. Uns heutzutage sind das ganz vertraute Gedankengänge oder Empfindungsrichtungen. Und die Macht, durch die der latente Umschwung augenfällig wurde, ist die neue Jugend gewesen.

Das Grundproblem ist also dies: „In welchem Verhältnis steht die doch jedenfalls intellektualistisch eingestellte Wissenschaft zum Leben, und in welchem sollte sie stehen?" Was empfand darüber Langbehn, und was die neue Jugend? Beide konnten und können auch Wissenschaftliches leisten, wenn sie wollen, aber sie legen darauf keinen Wert. Langbehn konnte damals nur den Intellektualismus mit der Waffe des Intellekts bekämpfen; und wenn er das weitere, was ihm vorschwebte, vorbereiten wollte, dann konnte er nur eine „musterhafte Rembrandtausgabe" — also doch sicher eine Leistung gelehrten Fleißes — fordern, um an ihr zu zeigen, worauf es ankomme. Auf diesem Wege ging die neue Jugend dann weiter. Sie klammerte sich nicht an einen einzelnen Künstler, sondern sie sammelte zu ihrer Freude alte Lieder und Tänze, die kein Mensch mehr kannte. Das war eine Tätigkeit, die wohl in wissenschaftliches Gebiet fallen würde, wenn man philologischen Ehrgeiz hätte. Aber man sammelte all das, um das Leben zu bereichern. Man will nicht einen Schatz von Liedern und Tänzen besitzen, um ihn schwarz auf weiß getrost nach Hause zu tragen, sondern man will dies alte Neue vor allem singen und springen; die Absicht ist durchaus, das Leben damit zu gestalten. Und damit wirkte man dann in weiteste Kreise hinein begeisternd. Die Wissenschaft aber begeistert nur den Fachgelehrten, auf andere Menschen wirkt sie nur mild erleuchtend.

Wie soll man diese Einstellung bezeichnen? Langbehn gibt uns das Wort dafür an die Hand. Eine „subjektive" Wissenschaft fordert er bei jeder Gelegenheit. Die objektive Wissenschaftlichkeit, wie sie der Professor, diese „deutsche Nationalkrankheit" vertritt, muß überwunden werden. Die Wissenschaft hat den Beruf, in der Kunst unterzugehen; dieser steht sie oft feindlich, aber stets untergeordnet gegenüber. Es handelt sich in der geforderten „Wissenschaft der Eindrücke" um den inneren Rhythmus des Menschen*lebens*. Die bisherigen Forschungs-

ergebnisse können freilich nicht aufgegeben werden, auch ist gewiß weiteres Material zu sammeln. Aber wie dieses verwandt wird, darauf kommt es an. Höher als Gelehrtentum steht Menschentum, und diesem möge alles Wissenschaftliche dienen.

Damals war all das eine Forderung eines einsamen Außenseiters. Man braucht wenig darüber zu sagen, wie sehr uns heute derartige Gedankengänge geläufig sind und überall wieder entgegentreten. Der Weg vom einen zum anderen ging durch die neue Jugend hindurch.

Das Negative an der „Achsendrehung der deutschen Kultur", die Langbehn vorschwebte, war dies Ablehnen der objektiven Wissenschaft. Das Positive war die Wendung zur Kunst. Nicht etwa die Wendung zum Ästhetentum, denn gerade das ausgesprochene Gegenteil zu diesem spielerischen Verhalten ist ihm die Kunst. Einerlei, ob als Monumentalkunst oder als Kunstgewerbe, soll sie stets das Leben als höhere Macht über sich haben. Es kommt nicht nur auf das Schaffen neuzeitlicher Werke an, ebensowenig auf das Genießen, sondern auf das Benutzen. Das klingt zuerst flach, setzt aber eine bedeutende Tiefe voraus. Die Kunst ist, um einen Vergleich Langbehns anzuwenden, ein Rahmen, der nur durch das darin befindliche Bild seine Daseinsberechtigung enthält, durch einen neuen ethischen Stil des deutschen Lebens. Ehe sie entsteht, muß „die Grundlage einer gesunden und durchaus kräftigen Lebensluſt" vorhanden sein. Die Wendung zur Kunst hat die Vertiefung in alle Aufgaben des heutigen Lebens, nicht ein Wegsehen von ihnen, zur Voraussetzung.

Gerade dieses letzte ist ganz im Geiste der jetzt schaffenden Richtung. Langbehn war damals auch hierbei in mißlicher Lage insofern, als er nur Forderungen aufstellen konnte und mehr nicht. Kunst wurde ihm mehr als das, was man gewöhnlich darunter versteht: er nennt letzten Endes alles so, was aus intuitivem Erleben anstatt aus berechnendem Verstande entspringt. Sein Wille ist, zu Leistungen anzuregen.

Und dann folgte später die neue Jugend, ohne es zu wissen, diesem Willen. In ihrer „gesunden und durchaus kräftigen Lebenslust" hatte sie sich von dem „Zivilisationschaos" abgewandt. Was, zunächst noch unerkannt, in ihr, bzw. in ihren Führern lag, sollte dem Jugendleben sein Gepräge geben. Das aber ist ganz Geist von dem Geiste der Langbehnschen „Achsendrehung". Er selbst vermochte damals nicht, sein Leben, das er unstet und flüchtig verbrachte, mit seinen Forderungen in Harmonie zu bringen. Gerade das ist das Bemühen der neuen Jugend. Früher einmal hatte es schon fast zur Erfüllung hingeführt. Im Laufe der Jahre, die seit der ersten Niederschrift dieser Darlegungen, im Frühling 1914, vergingen, wandelte sich vielerlei. Die neue Jugend ist streckenweise von der Kunst zum Ästhetentum gelangt; sie hielt den

Rahmen wert, aber ein Bild, das diesem erst seine Daseinsberechtigung gibt, war nicht mehr vorhanden. Hoffentlich wird die Zukunft wieder mehr Bewegung anstatt des sinnenden Betrachtens in der Jugend zeitigen.

Eng mit der Frage nach Ästhetentum oder Kunst hängt die nach dem Individualismus und der sozialen Einordnung zusammen. Das Ringen der neuen Jugend mit diesem Problem ist uns wohl bekannt. Man kann den leicht nachzufühlenden Vorgang feststellen, daß vor 1914 die Überordnung des Sozialen mit Vorliebe betont wurde, später aber, bei strengerer sozialer Bindung, der Wert der Einzelseele mehr und mehr in den Vordergrund trat; man erkannte, daß nur selbstgeformte Einzelne fähig seien, Gemeinschaften zu bilden, man kam aber andererseits auch vielfach zur Vereinzelung durch Individualistenstarrheit. Sehr fein wurde einmal in der Festschrift zur Meißnertagung auseinandergesetzt, daß Einzelgänger und Querköpfe unserem Volke nötig seien, um es aus der nivellierenden Gegenwart fortzubringen, daß diese aber, anstatt, wie früher, isoliert zu bleiben, sich jetzt nach den sozialen Normen von 1900 organisierten und erst dadurch — dürfen wir hinzufügen — zu einer Kulturmacht wurden. Das ist wiederum ganz Geist vom Geiste Langbehns. In seiner Sprache drückt er das so aus, daß unter den Deutschen viele „lebende Karikaturen" vorkommen, und daß die große Zukunft der Deutschen auf ihrem exzentrischen Charakter beruhe. Und andererseits heißt es dann wieder: „Der Deutsche wird sich gewissermaßen selbst widersprechen müssen; er wird sich selbst zu konstruieren haben. Denn das Individuelle wirkt erst dann nützlich, wenn es der rein persönlichen Willkür entrückt ist, wenn es dient. Der Deutsche soll dem Deutschtum dienen." Aber er damals hebt doch meist das Persönlichkeitsideal hervor, und die Einordnung faßt er nur selten ins Auge. Der neuen Jugend machen dieselben Probleme zu schaffen, die damals vor einem Menschenalter den einsamen Außenseiter Langbehn beschäftigten. Seither hat die Entwicklung offenbar eine volle Spiraldrehung durchlaufen. Harmonie ist jetzt ebensowenig, wie damals, erreicht.

Aber, wie gesagt, all das ist nicht so gemeint, als ob solche Übereinstimmungen auf direkte Entlehnung zurückgingen. Langbehns Ideen waren unpersönliches Allgemeingut geworden, vielen bekannt, aber nur bei nicht vielen ein Ansporn zur Lebensgestaltung. Das wurden sie erst für die neue Jugend. Es ist freilich mißlich, ein literarisches Werk mit einer tätigen — hoffentlich wieder tätigen — Bewegung zu vergleichen. Aber, wenn wir sagen, es sei damals schon eine Tat gewesen, diese Forderungen auch nur aufzustellen, dann liegt doch mehr darin, als nur ein Vergleich.

Andererseits ist nun auch nicht gemeint, daß für alles, was in der neuen Jugend lebte, lebt und durch das Bergfest 1913 seinen erkenn-

baren Ausdruck fand, eine Auswirkung von Ideen ist, die in „Rembrandt als Erzieher" früher formuliert waren. In manchem an ihr kommen Strebungen zutage, die Langbehn fernlagen. Das gilt vor allem von der Naturfreudigkeit der neuen Jugend. Ihr Ideal sei — so sagte einmal anfangs 1914 ein freideutscher Führer — der natürliche Kulturmensch oder auch der „kultürliche" Naturmensch. Das Wort Natur ist sehr vieldeutig. Im Zusammenhang schönheitlicher Betrachtung und religiöser Empfindung wird es ebenso gebraucht, wie in dem gesundheitlicher Förderung. Die neue Jugend ist auf all dieses eingestellt; Langbehn dagegen gar nicht. Wo er von der Natur spricht, meint er natürliche Bedingungen. Er betont Schritt vor Schritt die Bedeutung alles norddeutschen Wesens für die kulturelle Zukunft unseres Volkes. Dieses Norddeutschtum aber erhielt seine Prägung durch die Naturbedingungen des Tieflandes. Langbehn steht also auf dem erdkundephilosophischen Boden des alten Carl Ritter, der sein Augenmerk auf die „verschiedenartige Mitgift, Begabungen, Empfänglichkeiten der verschiedenen Planetenstellen" richtete, und der die Ansicht vertrat, daß „jedem der Erdteile durch seine Gestaltung und Stellung vom Anfang des Werdens an, als Organ des planetarischen Organismus eine eigentümliche Funktion in dem Gange der Weltentwicklung zugeteilt" war. Also, nebenbei bemerkt, eine Anschauungsweise, die jüngst bei Oswald Spengler wieder hervortrat, wenn er auf den Wikingergeist, der sich im englischen Volke aus dem Bewußtsein seiner Insellage und seines Inseldaseins herausbildete, hinweist. In „Rembrandt als Erzieher", der genau vierzig Jahre nach Formulierung dieser Ritterschen Ideen erschien, wird nun aber nicht nur das Kulturelle, sondern auch, und sogar bevorzugt, das Politische an das Naturgegebene angeknüpft, gewissermaßen als dessen Funktion betrachtet. Im Gegensatz dazu hat die neue Jugend zunächst eine viel tiefere Einstellung zur Natur und dann eine zeitweilig zurückgestellte, jetzt wieder immer entschiedener hervortretende Abneigung gegen das Politische und Hinneigung zur Humanität im Sinne Herders. Es ist klar, daß dadurch weiterhin der Rassenverhetzung und so auch all den Leuten, die derlei aus Langbehns Werk nähren wollen, das Wasser abgegraben wird.

Gelehrtes Alexandrinertum mag sich daran ergötzen, die gerade von ihm bearbeitete „Quellenschrift" als den Ausgangspunkt aller möglichen Dinge zu betrachten und nachzuweisen, daß alles und jedes, was später hervortrat, in der Anlage schon in jenem früheren literarischen Werk darin steckt. Wer Lebensvorgänge betrachtet, wird diesen Fehler nicht machen, denn er weiß, daß mehrere „Spiraltendenzen" gleichzeitig das Leben durchdringen.

Was hier dargelegt werden sollte, ist nur dies, daß früher einmal ein Lebendiges seine Quelle oder eine seiner Quellen in einem Literari-

schen hatte, und daß man daher hoffen darf, daß eines Tages nach eigenen Gesetzen ein neues Leben in der Jugendbewegung aus dem jetzigen Zustand entspringen wird. Wohl möglich, daß manches dann anders hervortreten wird, als damals. Wenn man dann gar nicht mehr an „Rembrandt als Erzieher" wird zu denken brauchen, dann um so besser. Hans Blüher sagt einmal in „Führer und Volk in der Jugendbewegung" von Langbehns Werk: „Es ist eine Frage der Horizonte, die sich hier auftut. Wiederum meldet sich das Gegenspiel von Schöpfung und Kopie: es hat heute nichts mehr auf sich und führt zur Dürre, wenn man sich mit dieser Art Deutschtum genügen läßt."

Die Zukunft vorherzusagen, ist mißlich. Langbehn meinte: „Das perikleische Zeitalter beginnt erst 50 Jahre nach der Schlacht bei Marathon; und so wird auch Deutschland wohl die ihm von Moltke prophezeiten 50 Jahre der Waffenbereitschaft abwarten müssen, ehe es einer neuen Hochblüte seines Geisteslebens entgegensehen kann; inzwischen gilt es aber doch, den Boden für eine solche frei zu machen. Es ist jetzt die Zeit der Pflugschar; die Ernte kommt später." Nun wohl. Die 50 Jahre sind fast herum. Zur Zeit sieht es noch nicht nach geistiger Hochblüte aus, doch, wenn der tolle Spuk der jetzigen Schieberzeit verflogen ist, können wir vielleicht mancherlei Neues erkennen, das sich inzwischen vorbereitete und dann plötzlich dasteht und wirkt. Ohne eine Selbstbewegung der Jugend wird diese Blüte aber sich nicht entfalten können.

# Sylvio Huber/Karl Horn, Der Vorkämpfer der Goetheschen Licht=Finsternislehre/Nachruf*

Fernab von allem Weltgetriebe, in stiller Einsamkeit, sah ein eigenartiges Lebenswerk eines Forschers seiner langsam fortschreitenden Reife entgegen; ein Lebenswerk, dessen Ziel dem Mittelpunkt der allumfassenden Naturbetrachtungsweise Goethes — dem Polaritäts- und Totalitätsprinzip — zustrebte und das sich darum in alle Zweige des menschlichen Wissens und Könnens einflocht.

Ausgehend von dem Weltanschauungsbekenntnis Goethes, seiner physikalischen Licht- und Finsternislehre (Farbenlehre), schuf Prof. Horn eine Licht-Finsternisdynamik (Farbendynamik) an Stelle der bestehenden Linearoptik, indem er die selbständigen exakten Forschungsarbeiten von Dr. Arnold Braß in betreff der Farbendynamik

* Gest. am 3. Mai 1919 Karl Horn war zuletzt Professor für Mathematik und Physik an der Maria-Theresia-Kreisrealschule zu München.

als Grundstock seiner ausgedehnten Reformoptik in Verwendung zog und damit dem zu Lebzeiten völlig verkannten Forscher zu seiner gebührenden Anerkennung verhalf. Seine Licht Finsternisdynamik legte Prof. Horn nach dem Prinzip der Polarität doppelspaltig, symmetrisch an: Gesetze, die für die Lichtkraft gelten, haben die gleiche Gültigkeit für die Gegenlichtkraft (Finsternis); stellt man sich die Naturgesetze, nach denen die Lichtkraft wirkt, auf die eine Hälfte eines Buches zusammen, so kann man mit den gleichen Worten auf den entsprechenden gleichen Zeilen der anderen Buchhälfte bloß durch formale Vertauschung entsprechender Wörter (Licht — Finsternis, hoch — tief, rechts — links, weit — eng, warm — kalt, Vorwärts — Rückwärts usw.) die Naturgesetze, nach denen die negative Lichtkraft, die Finsterniskraft wirkt, sich ableiten. Letztere Behandlungsweise konnte Prof. Horn auf die gesamte Physik der Kräfte in Anwendung bringen. Seine schon von Ernst Mach, ja sogar von Goethe geforderte Analogiephysik stellt im Gegensatz zu der Chaosphysik des 20. Jahrhunderts eine wirkliche, ökonomische Anordnung der Erfahrungstatsachen dar, die von dem obersten Satze des Polaritäts- und Totalitätsprinzipes in vollkommener Einheit beherrscht wird. Von einer Physik des Lichtes und der Finsternis gelangt man durch Vertauschung analoger korrespondierender Größen zu einer Physik der Wärme und der Kälte oder der Schwerkraft und der Leichtkraft, des Süd- und Nordmagnetismus, der positiven Elektrizität und der negativen Elektrizität usw. Die doppelspaltige Behandlungsweise der Kraft- und Gegenkrafterscheinungen läßt sich somit auf die gesamte Physik übertragen. Diese ebenmäßige, gleichgewichtige Form der Darstellung gewährt eine klare Übersicht in das innerpolare Leben, zunächst des Auges und der Licht Finsterniskräfte der Außenwelt, dann der gesamten zwiegespaltenen Natur überhaupt. Erst durch die Nebeneinanderdarstellung der wirkenden und gegenwirkenden Kräfte des Lichtes und der Finsternis, die gleichberechtigt, doch vorzeichenverschieden (±) sich gegenüberstehen und nur in ihrer Vereinigung die Totalität ergeben, zeigt sich die Hornsche Licht Finsternislehre als ein Abbild des allgemeinen Parteilebens im Einzelorganismus, im Staatsorganismus, im Weltenorganismus, wo nach den gleichen Gesetzmäßigkeiten durch die Gesamtheit der Rechts- (→) und Linkskräfte (←) das doppelseitige, gesunde, naturgemäße Ganze entsteht (Totalitätsprinzip).

Die fundamentale, kontrapunktische Weltanschauung, die in Zukunft in der Polaritätserziehung der Menschheit eine ungemein wichtige Rolle spielen wird, hat Goethe in seinem genialen Weltanschauungsbekenntnis, seiner „sittlichen Farbenlehre", dem „Faust" niedergelegt. Die innige Beziehung, die zwischen Farbenlehre und Faust besteht und die bisher völlig unerkannt geblieben war, aufgedeckt zu haben, ist ein Verdienst Prof. Horns. Dort Hell und Dunkel, welche auf das

trübe Mittel gegensätzlich einwirken und dadurch die Totalität des Farbenkreises, der warmen und kalten Farben erzeugen — hier die sittlichen Mächte des Lichtes und der Finsternis, welche im Wechselkampf in der Brust jedes Menschen auf- und niederwogen, in der Faustseele als Himmelssehnsucht und Erdtriebe, verkörpert in dem „Herrn der Höhe" und dem „Gegenherrn der Tiefe" (Mephisto)*. Zwischen diesen polaren Gewalten steht die Faustseele als Einwirkungsobjekt und spannt den „sittlichen Farbenkreis" in seiner Totalität, von dem Pol der Freude bis zum Gegenpol des Schmerzes.

Der beschränkte Standpunkt des rein physikalischen Experimentierens genügte Prof. Horn nicht, sondern er erkannte in den rein optischen Lichtschattenvorgängen nur ein Mittel zum Erkennen höherer und höchster Weltgesetze: „Die Betrachtung der irdischen Licht- und Schattenwelt darf nur eine Vorstufe für die Belehrung über jene höheren Licht- und Schattenmächte des Lebens sein, welche unendlich formenreicher mit ihrem Pulsschlag das ganze Naturleben und alles Menschenleben in stetem Auflichten und Abdunkeln, in stetem Hin und Her durchwirken**."

„So lassen sich sämtliche philosophischen Richtungen, der lebensbejahenden und lebensverneinenden, der lichtverwandten und finsternisverwandten, unter dem Hut des vergeistigten Experimentes in der allmächtigen Weltformel des Polaritäts- und Totalitätsprinzipes zusammenfassen."

Daß Goethes allumfassender Geist zu einem „Nurdichtergenie" herabgedrückt wurde, liegt in der völligen Verständnislosigkeit, die man seinen universellen Arbeiten entgegenbringen mußte. Selbst in den Kreisen der Goethegesellschaft, welche dem Weimarer Archiv nahestehen, begegnete Prof. Horn, wie er sagte, „offen eingestandener Verständnislosigkeit". „Es ist wohl auch dadurch zu erklären, daß unseren heutigen offiziellen wie privaten Goethekreisen fast durchweg jene allgemein naturwissenschaftlich-technische Vorbildung fehlt, welche zum Verständnis des Polyhistors Goethe unumgänglich nötig ist. An diesem Mangel leidet auch die gesamte Goetheliteratur des vorigen Jahrhunderts***."

Auf dem Gebiete der speziellen Optik schuf Prof. Horn in exakten, rein experimentellen Arbeiten eine in sich geschlossene Untersuchung der Lichtschattenfelder (Kraftfelder), wie diese entstehen, wenn Bilder (Helldunkelfelder) eine totale Umwandlung an zwischengeschalteten Widerständen (Blendenformen, Spiegeln, Glasplatten und Prismen) erleiden. In einem diesbezüglichen Vortrag: „Die Entstehung der optischen Ab-

* Horn, „Der Föhn", Heft 19, 1919, Goethes Faust und Goethes Lichtfinsternislehre (Farbenlehre) als ein einheitlich unzertrennliches Gesamtwerk, 1918. ** Horn, Licht und Finsternis, ein optisches Experimentierbuch für die Jugend. *** Bericht des Prof. Dr. Karl Horn als Mitglied des technischen Ausschusses der Adolf-Wilhelm-Keim-Gesellschaft (E. V.) für rationelles Malverfahren.

bildung aus Urbild und Blende (Felderlehre)" in der Versammlung des bayr. Mathematikervereins am 2. Juni 1917 in der Technischen Hochschule zu München gab Prof. Horn in klassisch durchgeführtem Aufbau der Erläuterungen den Wesensinhalt seiner Forschungen bis zum Jahre 1916/17, mit einem darin verflochtenen, bis dahin noch nie in einer solchen Vollkommenheit dargestellten Begriff eines Bildes im weitgefaßtesten Sinn des Wortes. Von dem einfachsten physikalischen Bilde, als dessen Definition schon Goethe die Verteilung von hellen und dunklen Stellen bezeichnete, kam er zum formenreichen Landschaftsbild und Bilde eines Malers, dem Bilde, das ein seelischer oder politischer Kampf bietet, den sprachlichen und gedanklichen Bildern der Sprachwissenschaft und Philosophie, der bildlichen Ausdrucksweise, schließlich zusammenfassend sprach er von einem Weltbild, von einer Weltanschauung. „Wir verstehen darunter jenes geistige Abbild, welches das ungeheure, unendlich mannigfaltige und abgestufte Schauspiel aller auf uns einwirkenden Kräfte und Gegenkräfte des Menschenlebens und der Natur als dauernde Gestaltung unserer ganzen Persönlichkeit oder, wie wir es nennen, als Bildung hervorrufen." Hand in Hand mit der Lichtschattenfelderlehre (an Stelle der regierenden Linearoptik) ging die Begründung einer physikalischen Dynamik des Lichtes und der Farben, in Analogie der Elektrodynamik — Arbeiten, die in ihrer Neuartigkeit einzig für sich dastehen und welche die notwendige Grundlage darstellen, auf welcher sich eine objektive Meßtechnik der Licht- und Farbkraft aufbauen kann. Die von Prof. Horn konstatierte Lücke des Spannungs-Stromstärke-Widerstandsbegriffes (allgemeines Ohmsches Gesetz) in der Lichtlehre, die sich in anderen Teilgebieten der Physik wiederfindet, führte ihn zum Ausbau des universell gültigen und einheitlich organischen Spannungs-Widerstandssystems an Stelle des absoluten Maßsystems. Schließlich faßte Prof. Horn die gesamte technische und philosophische Arbeit seiner Forschung in große Vortragszyklen zusammen, vorwiegend experimenteller Natur, die einen Überblick über seine ganze Leistung auf Goethescher Polaritäts- und Totalitätslehre ergeben. Diese Vortragszyklen waren:

1. Vortragszyklus:
   Physiologische und allgemeine Polaritätslehre des Lichtes und der Finsternis.
2. Vortragszyklus:
   Physikalische Bilderlehre. Optik des Lichtes und der Finsternis.
3. Vortragszyklus:
   Kräftelehre des Lichtes und der Finsternis. Spezielle Licht- und Maltechnik.
4. Vortragszyklus:
   Sittlich-geistige Lichtfinsternislehre (Polare Kunstlehre und Ethik.

5. Vortragszyklus:

Gesamte praktische Anwendung der Lichtfinsternislehre in Schule, Leben und Staat. Zukunftsforderungen der Licht-Reformbewegung.

Der Inhalt dieser Zyklen bürgt für den universellen, vielseitigen und genialen Geist, der sie ausgearbeitet. Nicht daß die geistige Höhe, zu der sich Prof. Horn emporgeschwungen, ihn mit Hochmut und Eitelkeit auf seine Nächsten hätte herabblicken lassen — nein, er blieb wie er immer war, schlicht, fast zu bescheiden und erfüllt von einer echten, tiefen, christusgleichen Liebe zu den Mitmenschen, besonders der Jugend, an deren Seelenbildung er mit unendlicher Geduld und Hingebung arbeitete und die an ihm hing wie an einem Vater. Dafür riß man ihn mitten aus seiner Arbeit, voll Unschuld und nichtsahnend, wie einen Archimedes, führte ihn hinter eine Straße und schoß ihn meuchelmörderisch zu Boden — — —

Immer kam es Prof. Horn darauf an, die Verdienste Goethes, der die Absicht und das Bedürfnis hatte, durch eine energetische Behandlung der Physik und speziell der Optik nach dem Polaritätsprinzip die Wissenschaft des kommenden Jahrtausends ins rechte Licht zu rücken.

Ein weiterer enormer Kreis seiner Forschungstätigkeit umschließt die Begründung der Letzten Form einer Energetik, deren Anfänge in die Ideengänge Robert Mayers, Ernst Machs, Simon Ohms, Rubners, Ottomar Rosenbachs und zuletzt, doch nicht zum geringsten, in die Goethes sich einflocht. Sie alle erkannten ganz richtig die Metamorphose und Erhaltung der Energie als ein Systole-Diastole-Reihungsphänomen, welch letztere Betrachtungsweise der Energetik die trennende Kluft zwischen der Physik des Anorganischen und Organischen in kühnem Bogen umspannt: „Das Weltgeschehen im Ganzen und die Veränderungen der einzelnen Dinge befinden sich in keiner grenzenlosen, unaufhörlich wachsenden Systole und auch in keiner grenzenlosen, unaufhörlich abnehmenden Diastole. Jede Systole hat eine Grenze und wird dann rückläufig bzw. vorlaufend. Ebenso wie im Geschäftsverkehr des menschlichen Lebens Einnahmen und Ausgaben abwechseln, wie jede Einnahme des einen nur durch die Ausgabe des anderen entsteht und möglich ist — so ist es auch in der großen Soll- und Habenbuchführung der Natur, von welcher die Systole- und Diastole-Buchführung der Physik und Physiologie oder die unorganische und die organische Energetik nur ein Teilkonto ist (Etat, Budget).

Ein physikalischer Ervorgang kann nur bestritten werden von einem vorhergegangenen Entvorgang. Systole entsteht nur aus Diastole, diese hat wiederum ihre Ursache in ihrer vorhergegangenen Systole. Systole und Diastole wechseln einander ab, folgen aufeinander, reihen

sich aneinander, Systolen pflanzen sich, setzen sich fort, werden übertragen, werden erhalten als Diastolen und umgekehrt, und zwar ist dieser Fortpflanzungs- und Erhaltungsvorgang eine Aussage, die von jedem Naturvorgang ohne Ausnahme gemacht werden kann, ein allgemeinster Vorgang, der nur der Erscheinungsform nach verschieden, aber dem Prinzip nach unwandelbar gleichbleibend ist, also ein Urphänomen, das als „Erhaltung oder Wechselfolge von Systole und Diastole" oder kürzer als „Erhaltung der Energie" bezeichnet wird*.

In einem weiteren Urphänomen behandelt Prof. Horn die Erhaltung des Transformators, d. h. der energieverwandelnden Materie. Die moderne Anschauung kennt dieses Problem als „Konstanz der Materie". Man beachte den Unterschied: Hornscher Transformator, Umformer, d. i. derjenige Widerstand, der eine auf ihn wirkende Kraft nach Spannung und Stärke anschwellen oder abschwellen läßt, je nach seiner individuellen Natur, aber auch umgekehrt durch die anschwellende oder abschwellende Kraft eine Beanspruchung, Veränderung erfährt — während die herrschende Fassung der „Erhaltung der Materie" keinerlei Rücksicht auf die Materialbeanspruchung legt. „Damit jeder Energieverwandlung eine Materialveränderung verbunden ist, so kann sich der gleiche Vorgang am selben Material niemals wiederholen, denn das gleiche Material ist nach dem Vorgang eben, genau genommen, nicht mehr vorhanden, genau ebensowenig als der lebende Organismus heute oder morgen oder übermorgen derselbe ist. Alle Konstanten der Physik sind Annäherungszahlen, die streng genommen für einen Vorgang einmal gelten und die bei einer Wiederholung des Vorganges bereits einer wenn auch noch so kleinen Korrektur bedürfen."

Die Umformung des Umformers läßt sich in der Polaritätsenergetik als gesetzmäßiges Urphänomen behandeln, gültig von der einfachsten Kraftwirkung bis zum komplizierten Pulsieren des organischen Lebens.

Sechs Urphänomene hatte Prof. Horn so in Ausarbeitung genommen, von denen eines aus dem anderen lückenlos hervorgeht und die in ihrer Vereinigung das Ziel Goethescher Naturforschung erreichen.

Infolge Verkettung unglückseliger Verhältnisse wurde Prof. Horn ein unschuldiges Opfer der Maiwirren zu München 1919, in der Wucht eines Schaffensdranges, der ihn dem Gral der Licht-Finsternisburg Goethes, dem Spektrum in seiner Totalität, dem Verjünger des Geistes als farbgewordenes Weltgesetz zuführen wollte, um all die wunderbaren Phänomene, die hier Licht und Dunkel in der Trübe gebar und welche die Wissenschaft nur mit spanischen Stiefeln unnatürlichster Hypothesen bemeistern kann, durch die klare Harmonie des Polaritätsprinzipes bzw. seiner Folgerungen zu erklären.

* Prof. Horn, Die Erhaltung der Energie als zweites Urphänomen der Energetik.

Als Prof. Horn mit seinem Riesenwerk vor das Forum der Wissenschaft trat, um ihr einen Beitrag zu einer gesunden Weiterentwicklung zu liefern und gleichzeitig dem deutschen Volke seinen Goethe als genialen Naturforscher, Dichteringenieur und Polyhistor zu zeigen — wies man ihn kalt ab, obwohl sich Prof. Horn immer auf Goethe berief, der sagt:

„Da nun hierbei die Schwierigkeit des Unternehmens sich hervortat, zeigte ich ihm einen Aufsatz . . ., worin ich ausführte, wie eine Gesellschaft verschiedenartiger Männer zusammenarbeiten und jeder von seiner Seite mit eingreifen könnte, um ein so schwieriges und weitläufiges Unternehmen fördern zu helfen. Ich hatte den Philosophen, den Physiker, Mathematiker, Maler, Mechaniker, Färber und Gott weiß wen alles in Anspruch genommen: dies hörte er im allgemeinen ganz geduldig an, als ich ihm aber die Abhandlung im einzelnen vorlesen wollte, verbat er sich's und lachte mich aus: ich sei, meinte er, in meinen alten Tagen immer noch ein Kind und Neuling, daß ich mir einbilde, es werde jemand an demjenigen Teil nehmen, wofür ich Interesse zeige, es werde jemand ein fremdes Verfahren billigen und es zu dem seinigen machen, es könne in Deutschland irgendeine gemeinsame Wirkung und Mitwirkung stattfinden!" (1793.)

Genau wie Goethe ist es Prof. Horn ergangen. Darum hatte er schon zu Lebzeiten den Wunsch ausgesprochen, die Amerikaner und Engländer (!) als Taufpaten seines Lebenswerkes zu erwählen und durch diese erst den Deutschen ihren Goethe erschließen zu lassen.

Sein Wunsch steht vor der Ausführung, wie untenstehender Aufruf beweist, sollten sich in Deutschland nicht hilfsbereite Hände finden, um dem erniedrigten, deutschen Volk durch eine die geistige Vorrangstellung erwerbende Kulturtat, durch deutsches Blut, der Goetheschen kerngermanischen Polaritätsidee den Sieg über den einhälftigen Entwicklungshemmschuh des finsternisverwandten Monismus zu verhelfen.

## Aufruf an alle germanischen Völker!

Inmitten drückendster Lebensbedingungen und mitleidloser Verlassenheit liegt hier in Deutschland ein Menschheitsgut unausgewertet. Das Lebenswerk eines rastlosen Forschers, das ungeahnte Werte in sich birgt, die noch alle zu heben sind, soll verstauben und dieser Schatz ungehoben bleiben?

Die Forschungen eines unschuldig Gemordeten, die als praktischen Zweck den in sich bergen, die Lichtenergie in Gesamtausnützung der Menschheit dienstbar zu machen, liegen wegen des allzu frühen, tragischen Hinscheidens des Forschers unvollendet brach.

Weitgespannt ist der Bogen seiner Ziele: Von der Schaffung einer reinen Lichttechnik, analog der Elektrotechnik, mit einem neuen Berufszweig der Lichtingenieure, analog den Elektroingenieuren, greift sein

Geist über die vollkommen neuen Ansichten einer Lichtdynamik, die eine vervollkommnete Spektralanalyse ermöglicht, welche neue Wege für die Erforschung der Struktur der Materie aufweist, eine Photochemie, welche es gestatten wird, Lichtakkumulatoren zu konstruieren, die mit Sonnenlicht gespeist würden, eine genaue Materialprüfung durch Lichtschattenkraftfelder, wie schon D. Diemer und Otto Hönigsberg als Vorläufer auf dem Brüsseler Kongreß des internat. Verbandes für die Materialprüfung der Technik 1906 getan, fernerhin den Bau lichtschattendynamischer Meßinstrumente (objektive Photometer für Lichtspannung und Lichtstärke) und schließlich über eine wirkungskräftigere Ausnützung der Farbheilkraft bis zu dem ausgedehnten Gebiet einer organisch systematischen und streng experimentell begründeten Lichtschattenlehre, die als Grundlage einer einheitlich ausgebauten Polaritätsphysik und Malwissenschaft gelten kann.

In geistiger Hinsicht bilden seine auf dem Prinzip der Polarität fußenden Lichtgesetze Weltgesetze und führen vom Weltanschauen zur Weltanschauung. Die Harmoniegesetze der schmückenden Kunst liegen im Prinzip in ersteren. Für Ornamentarbeiten können Mustervorlagen in den wunderbarsten Formen und unermeßlichen Spielarten experimentell photographisch festgehalten werden! Das Prinzip dieser neuen Lichtschattenlehre ist systematisch für Unterrichtszwecke geschaffen.

In diesen kurzen Zügen kann der sehr große materielle und geistige Wert dieser Güter ersehen werden. Doch der weitere Ausbau dieser Forschungen ist vollkommen unterbunden. Durch Verkettung unglücklicher Zufälle und Zustände wurde der Forscher ein unschuldiges Opfer der Münchener Maiwirren vorigen Jahres, und ich bin nicht in der Lage, die Forschungen weiterzuführen, da die materiellen Mittel aufgebraucht sind.

Dringend bitten wir um tatkräftige und schnelle Hilfe. Geldspenden zur Schaffung und Einrichtung eines Lichtforschungslaboratoriums, Sitz München, Deisenhofener Straße 121, nebst Ergänzung einer anzulegenden Bibliothek, hauptsächlich durch wissenschaftliche Neuerscheinungen, wäre dringend nötig. Der Anschluß an amerikanische und englische Universitäten könnte die Arbeiten hervorragend befruchten. —

Es kann jederzeit Einsicht genommen werden in die tieftraurigen Verhältnisse und in den gegenwärtigen Stand der Forschungen.

Die Völker germanischer Rasse könnten hiermit eine Kulturmission erfüllen und das Menschheitsgenie Goethe, dessen Manen die junge Lichtlehre durchwehen, zu einem gebührenden Ruhm als genialen Naturforscher emporheben.

Eugen Diederichs — Molly Horn

Prof. Dr. Karl Horns Witwe, München, Deisenhofener Str. 121

Gutachten über die in Frage stehenden Forschungen und Probleme ist Prof. Hoffmann, Stuttgart, Urbanstr. 64, zu geben bereit, der die Arbeiten des verstorbenen Forschers beständig verfolgt hat.

# Umschau

**Die Jugend und die sexuelle Frage** Der Fall Muck-Lamberty ist nicht nur typisch für das Fühlen und Wollen der Jugendbewegung, sondern wirft auch tiefe Schlaglichter auf die Notwendigkeit, wie weit ihr die ältere Generation zur Seite zu stehen hat. Wohlwollen und guter Wille, sich in das Denken der jungen Generation hineinzuversetzen, reichen allein nicht aus, auch nicht die größere Lebensweisheit, sobald sie mit den althergebrachten Begriffen arbeitet. Es gilt, sich zuerst auf das neue idealistische Lebensgefühl dieser Jugend einzustellen, die aus innerer Verantwortung heraus leben will und darum neue Wege sucht. Die erste Forderung der Jugend ist, „bewegt zu sein", und ihr Glaube ist, aus dieser Bewegtheit heraus wird sie sich das Neue erarbeiten, das sie über das Hergebrachte hinaushebt. Warum soll sie das auch nicht glauben, sie ist ja Jugend. Sieht man aber tiefer hinter dieses stolze Selbstbewußtsein, spürt man tiefe Hilflosigkeit: Eine Sehnsucht, aus dem Chaotischen herauszuwollen, ein Suchen nach dem Mann, der sie lehrt, das Leben zu meistern. Je undankbarer und revolutionärer sich die Jugend gebärdet, um so mehr verehrt sie den Meister, der sie zu Bindungen führt. Es ist die selten ausgesprochene und doch innerste Sehnsucht jedes Wandervogels und Freideutschen, den zu finden, der ihrem stürmischen Drang durch Beispiel und Lehre den Weg zu eigenem Leben weist.

Nur so ist das gewaltige Aufsehen zu erklären, das die sogenannte Entlarvung des „Messias von Thüringen" hervorruft und das sich in unzähligen Zeitungsartikeln Luft macht. Die Jugend, die zuerst in ihrer Haltung etwas unsicher geworden war, hält in immer stärkerem Maße zu ihm, ebenso manche älteren Freunde der Jugendbewegung, während die meisten dieser Freunde innerlich schwankend geworden sind, oder jetzt mitten unter den Bierbankphilistern stehen und sagen: „Nun haben wir wieder eine Enttäuschung!" Sie sind traurig darüber, während der Philister sich freut, denn „er hat es ja immer schon gesagt".

Jenen „harten" Tag der Gerichtssitzung auf der Leuchtenburg über Muck habe ich in dem wichtigsten Teil, in der Aussprache zwischen den Geistlichen und der neuen Schar, miterlebt und war dann der einzige Gast, der bei der Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinschaft und der Klägerin dabei war. Ich habe den Geist der neuen Schar mehrfach während des Sommers erlebt, ich war auch mehrfach Gast in ihrem Kreise auf der Leuchtenburg, dann habe ich auch mit manchem verständigen Menschen, der sie gleichfalls besuchte, meine Eindrücke ausgetauscht. Darum möchte ich öffentlich und hoffentlich weithin vernehmbar ein persönliches Zeugnis gegen all die gemeinen Verdächtigungen ablegen, die bewußt gegen Muck und seine Schar ausgestreut sind, und all denen, die sich sittlich entrüsteten, und nicht zum letzten Friedrich Lienhard sagen, worum es sich eigentlich handelt.

Ich habe über die Frage, ob Muck als ein Verführer und Gaukler anzusehen ist, gleich nach meiner Rückkunft von der Leuchtenburg an den altenburgischen Kultusminister einen längeren Brief gerichtet, der in den „Jungen Menschen" abgedruckt ist und der mir viele dankende Zuschriften aus der Jugendbewegung gebracht hat*.

* 1921. Februarheft 4. Verlag Junge Menschen. Hamburg 36, Johnsallee 54. Preis M 1.25. Dieser ausführliche Brief ergänzt diese Ausführungen sehr wesentlich.

Nach nahezu zwei Monaten, die mir noch mancherlei Unterlagen zum psychologischen Sehen aller in Betracht kommenden Persönlichkeiten gebracht haben, muß ich die damals geäußerte Ansicht: Muck ist durchaus als religiöser Schwärmer zu bejahen, aber als religiöser Führer abzulehnen, aufrechterhalten. Und ich möchte hinzusetzen, diejenigen, die ihn einen Verführer junger Mädchen nennen, haben von den in Betracht kommenden weiblichen Persönlichkeiten eine schiefe Vorstellung und auch wenig Ahnung von dem Geist der Jugendbewegung und ihrem Ringen, um die sexuelle Not der Jugend auf den Weg der Reinheit zu führen. All die Philister und Pharisäer, die von der Unsittlichkeit, dem Kommunismus und sonstigen Untaten Mucks reden und schöne Worte von deutscher Sitte haben, sollen erst mal die Tanzdielen und ähnliche Produkte deutscher Sitte aus unseren Städten durch eine Tat, die unserer inneren Zersetzung Halt gebietet, hinauskehren, ehe sie derartige Vorwürfe in den Mund nehmen. Es ist nicht ein Zufall, sondern ein bezeichnendes Symptom für den Unverstand, neues aus dem Volk heraufblühendes Leben zu erkennen, daß sich die deutschnationalen Blätter und Blättchen besonders durch Verdächtigungen Mucks hervortaten.

Aber jeder tiefer Sehende erkennt: Bei all der Gottverlassenheit der politischen Parteien, die sich in der Unfruchtbarkeit ihres Geredes offenbart, überkommt das Volk eine tiefe Enttäuschung Wie ein Lichtblick war es uns Thüringern, daß während eines ganzen Sommers durch einen Drechslergesellen eine wirklich aus dem Volk herauskommende, fruchtbare Bewegung entstand. Wo Muck in den Kirchen sprach, konnte diese die Tausende nicht fassen, wo er eine Stadt verließ, gaben ihm ebenfalls Tausende winkend das Geleite. Man fühlte sich in der alten Lutherstadt Erfurt direkt an die Reformationszeit erinnert, als Muck von der Tetzelkanzel aus zu der auf den Stufen der Domtreppen und auf dem Domplatz dicht versammelten Menge mehrere Stunden lang sprach und mit seinen Worten den Weg zu den Gebildeten und zum einfachen Volk zugleich fand. Denn er sprach ganz aus dem Inneren erglühend und darum ohne jede vorherige Disposition. Und aller Sinn seiner Rede war, werdet wirkliche Menschen und bleibt nicht in Meinungen stecken.

Unter dem Eindruck der Schönheit der schwärmerischen Gebärde erkannten die wenigsten das, was einige aus ihrer früheren Kenntnis von Mucks Charakter wußten: Muck fehlte es im letzten, tiefsten Sinne an dem Verantwortungsgefühl gegenüber dem Werk und auch im Eros zur Frau, ihm fehlt die Begrenzung in der Wurzelhaftigkeit, er ist ein „schweifender" Mensch. Und so erkannten dies auch die wenigsten, die ihn zur Aussprache in seinem Winterquartier auf der Leuchtenburg besuchten. Mancher Theologe, mancher Akademiker, mancher Schriftsteller hat ihn und seine Schar dort besucht und sich an dem dort herrschenden Geist der kommunistischen Handwerksgemeinde erfreut.

So oft ich persönlich in deren Mitte verweilte, hatte ich immer das Gefühl, in einer der ersten Christengemeinden zu sein. Ein Leben in Armut voll wirklicher Askese (auch wenn sie vielleicht eine Askese der Romantik war), lauter lebendig bewegte, schlichte Gesichter, man spürte Bereitschaft zum Opfer und Demut, Arbeitsfreude und ein Ringen, um durch innere Ordnung auf dem Boden natürlicher Lebensweise geistige Erkenntnis zu gewinnen.

Da auf einmal erscholl die Anklage einer ehemaligen Genossin des Kreises, Muck entheilige das Heiligtum der Weiblichkeit, er führe eine Haremswirtschaft, dazu noch allerhand andere Anschuldigungen bei der Altenburger Regierung. Darauf Er-

scheinen eines Staatsrates in Begleitung eines Polizeileutnants. Verhör, Protokoll und nach drei Tagen Verweis der ganzen Schar von der Leuchtenburg. Und nun eine schmachvolle Hetze gegen den „Verführer" Muck, der seine Anhängerinnen zu Dirnen mache, und beamtete Pädagogen standen mit erhobenem Zeigefinger auf und riefen: Ihr Mütter, hütet eure Töchter vor dem Wolf im Schafskleide.

Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Details eingehen. Es handelt sich um zwei Mädchen und um schon länger zurückliegende Beziehungen zu einer Frau. Zum Bild des einen Mädchens paßt das, was mir ein Jungsozialist aus Hamburg schrieb: „Ein schlichtes Proletariermädchen war starr über die Nichtachtung, ja Herabsetzung des weiblichen Geschlechtes, die sie darin sah, daß allerwege davon gesprochen wird, Muck habe Mädchen ‚geschlechtlich ausgebeutet', habe kurz gesagt ‚verantwortungslos' Mädchen ‚unglücklich gemacht'. Sei denn das Wandervogelmädchen, fragte sie, ein so zweitrangiges Geschöpf daß ihr schon von vornherein keine Verantwortung zufalle? Sei sie denn tatsächlich nur als Objekt des handelnden Mannes zu betrachten? Sei das der Horizont des Geistes der Jugendbewegung, daß man, wo Mann und Weib in freiem Entschluß sich bänden, nur dem Manne Verantwortung zuspreche, wenn ‚Folgen nicht ausbleiben'? Oder sei Muck ein Hypnotiseur, der verbrecherisch gegen den Willen der Mädchen gehandelt habe und handele?"

Die andere, die Anklägerin, wollte Muck wie sie sagte, durch ihre Hingabe „prüfen", und als sie ihn geprüft hatte, lief sie zum Richter, nicht aus Empörung, sondern um die Rivalin zu verdrängen. Es ist mir unvergeßlich, in welch menschlich vornehmer Form die Auseinandersetzung der neuen Schar mit ihrem weiblichen Judas in jener Stunde vor sich ging. Kein Vorwurf, nur ein Verstehen-Suchen. So manches Programmwort der Jugendbewegung klang in Rede und Gegenrede wieder, auch das Wort vom „Leide". Ich erlebte an dieser Stelle, verdichtet wie in einem Kunstwerk, all die Hilflosigkeit der Jugend um ihre sexuelle Not und ihre mangelnde Kraft, über ihr Chaos aus sich selbst heraus zu kommen. Es gibt im Fall Muck nur eine Frage an ihn: Wie stehst du zu deinem Kind? Vor allem anderen hat die Neugier zu schweigen, innerste Beziehungen zwischen zwei Menschen gehören nicht in die Öffentlichkeit. Die erste Anklage aber die ausgesprochen werden muß, ist die gegen die ältere Generation wegen ihrer allgemeinen sexuellen Verlogenheit und der mangelnden Kraft ihrer führenden Männer, jenen jungen Menschen, die nach Reinheit suchen, indem sie äußerliche Autorität ablehnen, den Weg zu den geistigen Gesetzen der Formung des Menschen zu zeigen.

Darum ist es an der Zeit, zu euch, deutsche Jugend, zu reden. Als ich in der Stunde jener inneren Auseinandersetzung zu der neuen Schar sagte, kein geistiger Mensch, mag er in bürgerlicher Ehe, oder in frei gewählten Beziehungen leben, lebt sich sexuell aus, war ein allgemeines Staunen. Ich sah tief in das Denken all jener hinein, die da glauben, wenn sie die Triebhaftigkeit ihrer Gefühle in natürlicher Gestaltung lebten, seien sie auf dem Wege zur Harmonie mit Gott und den Gesetzen des geistigen Lebens. Wir wollen Bewegung und Erlebnis, heißt es in der Jugendbewegung, das andere wird sich finden.

Denkt etwa die sozialistische Arbeiterschaft anders! Sie macht Demonstrationen mit Fahnen und Aufschrifttafeln und singt, sich selbst berauschend: „Wir marschieren, wir marschieren!" Aber über den Weg zum Ziel macht sich keiner der Demonstranten Gedanken, denn es genügt ihm, sich getrieben zu fühlen. Darum werden die meisten der heutigen praktisch-sozialistischen Versuche ebenso scheitern wie die meisten frei-

deutschen Ehen, weil für den gegenwärtigen Menschen der Zersetzung die Hauptsache ist, ungehemmt sein Selbst triebhaft auszubreiten.

Aber alles geistige Leben will Hemmung des Triebes durch Erkenntnis. Es will die Resignation selbstgewählter Askese weil alles, was aus dem Endlichen herauf zum Geiste will immer wieder verunreinigt wird durch das Erdhaft-Endliche. Das Göttliche kommt als Erkenntnis vom Kosmisch-Unendlichen her, es wird dem Menschen durch Gnade geschenkt, und er erlebt diese im Kampf mit dem Triebhaften seiner Natur durch schöpferische Formung. Darum geht dem Mann über die Frau sein Werk und der Frau über den Mann das Kind. Beide aber bindet die tiefe Verantwortung für Werk und Kind zusammen. Es ist gegen den Geist gehandelt, wenn der Mann glaubt, ich habe das Mädchen zur Frau gemacht, mag sie mit dem Kind allein fertig werden. Es ist gegen den Geist gehandelt, wenn Mutter und Kind nicht zugleich in dem Werk des Mannes leben Darum erfordert der Eros, der nicht dem Endlichen verhaftet bleiben will und nach der Geburt des Neuen aus der Idee sucht, das Bewußtsein, daß das Leben nur die Sehnsucht nach Erfüllung in sich birgt, aber nicht die Erfüllung selbst. Jenes ist daher im tiefsten Wesen tragisch.

Es ist die tragische Schuld Mucks, daß er letzten Endes zu dem Geist, der vom Unendlichen herkommt, noch kein Verhältnis hat und in der Triebhaftigkeit seiner polygamen Veranlagung stehenbleibt. Das, was in ihm religiös ist, bleibt in Erdgebundenheit stecken, weil sein Denken, und das ist typisch für die meisten von euch jungen Menschen, zu primitiv und nicht demütig vor den höheren Mächten im Goetheschen Sinne ist.

Ihr wollt keine Autorität! — Gut, wenn ihr sie nicht anerkennen wollt in all den Formen und Erfahrungen der früheren Geschlechter, nun, so müßt ihr also aus eigener Kraft heraus die Formungsgesetze geistigen Lebens um so schärfer erkennen. Zu dieser Erkenntnis gehört aber die Fähigkeit objektiven Denkens, die sich erst der Mann im Lebenskampf erwerben kann. Findet ihr nicht solche Männer, so geht ihr in der Unfruchtbarkeit unklaren Wollens und in Lebenspfuscherei unter.

Vielleicht gibt es den Meister gar nicht, den ihr sucht, und es handelt sich nur um eure Fähigkeit resp. Unfähigkeit, in euch selbst das Bild jenes Gottes zu gestalten, den ihr sucht, und die Sprache der Vergangenheit zu vernehmen, da wo sie noch lebendig redet. Spürt ihr etwa die Gesetze der geistigen Welt aus den Formen der Naumburger Domfiguren aus dem Isenheimer Altar von Mathias Grünewald, aus allem Geschriebenen und Gedichteten, hinter dem das Daimonion steht wie z. B. bei Hölderlin?

Nur wenn ihr eure Instinkte rein haltet und dazu mit den Augen und nicht bloß mit dem Verstande denkt, werdet ihr ehrfürchtig vor dem Geiste werden, jener Kraft, die den Trieb in die Form edler Menschlichkeit bannt. Eugen Diederichs

## Muck-Lamberty und seine Neue Schar
## Kann Muck ein religiöser Führer genannt werden?

Die religiöse Erneuerung der Jetztzeit geht auf eine Durchdringung des konkreten, äußeren Lebens mit den geistig führenden Ideen unseres Zeitalters aus. Die Schaffung eines neuen Rahmens für das Körperliche mag damit Hand in Hand gehen, wenn auch vielleicht wohl nicht gerade eine Erneuerung und Umwandlung der ganzen Physis damit verbunden sein wird, denn biologische Veränderungen — auch diejenigen von geringerer Bedeutung — gehen in so weiten Zeit-

spannen vor sich, daß wir ihren Prozeß nicht verfolgen können und nur das Gewordene als einfache Tatsache vor uns sehen.

Diese geistige Durchdringung des wirklichen, erscheinenden Lebens ist der Kernpunkt aller neuen Bestrebungen und besagt im Grunde auf das deutlichste das Hinter uns-liegen der Mystik, des gotischen Weltgefühls. Die unbedingte Vertikale gotischer Dome, religiöser Mystik, bedeutet das unbedingte Emporstreben der gottsehnsüchtigen Seele über alle Erdenschranken und Hemmnisse hinweg. Aber die moderne Seele muß die Erde mit sich ziehen, und noch haftet alle Erdenschwere an ihren Gliedern.

Freilich ruht bei diesem großen religiösen Kampf alles Irdischen mit der Seele der Nachdruck — das, was das eigentlich Religiöse ausmacht — auf dem ideellen Untergrund, auf der geistigen Atmosphäre, und man geht fehl, wenn man irgendeine Erneuerung im Rahmen des Körperhaften an sich schon für eine religiöse Tat hält. Das aber tut unsere Zeit in vielfacher Form, angefangen von der Heiligsprechung des materiellen Daseins, des Trieblebens, oder, sublimierter, in den Bestrebungen der Körperkultur. Religiöse Begleiterscheinungen können derartige Bestrebungen sein, aber an sich selbst sind sie es nicht, — was sie dazu macht, ist immer wieder die geistige Motivierung.

Der Wandervogel nun ist solch ein Vorstoß in der neuen religiösen Richtung, die auf eine geistige Durchdringung des Lebens ausgeht, — aber er ist nur ein negativer Vorstoß, der zunächst nichts als die überkommenen Traditionen zu stürzen vermag und sich mit seinem starken Lebensgefühl gegen alte Formen stemmt. Doch das große Positive, das er trotzdem in sich birgt, ist gerade dieses starke Lebensgefühl, daß die Quelle „Natur" aufs neue bloßlegt, die so lange verschüttet war. Er geht vom Leben aus zunächst, beginnt von hier aus zu erneuern, und hofft, daß sich die Ideen unterwegs schon finden werden — oder glaubt, daß damit schon alles getan sei; der religiöse Führer aber gewinnt von der Idee aus eine neue Stellung zum Leben.

Muck nun hat vermittelst seiner Reden und der Hineintragung der alten Volkstänze in die Masse eine gewisse Volksbewegung heraufbeschworen, er hat damit den Wandervogelgeist auch Erwachsenen innerlich nahegebracht, — jenen Wandervogelgeist, der in Naturhaftigkeit und unmittelbarem, reineren Lebensgefühl besteht. So kam es, daß sich einerseits die allzu Intellektuellen durch ihn gesteigert fanden, und zugleich das Volk, das sein Bauerntum und seine Naturwüchsigkeit in Mucks Neuer Schar gespiegelt sah. Der Wandervogel fühlte sich ja von jeher dem Bauern verwandt, war er doch wesentlich ein natürlicher Reaktions- und Regenerationsprozeß auf das Großstadtleben der heutigen Zeit.

Naturhaftigkeit und Romantik, das ist der Wandervogel. Nicht nur die Herbheit und der Stolz eines selbstgewählten harten Lebens liegt den Fahrten und dem einfachen Lebensstil des Wandervogels zugrunde, sondern es ist auch viel Jugendphantastik und Rausch dabei — so wie im Indianerspiel der Jungen kindlicher Idealismus und spielerische Übertreibung liegt.

So sind Mucks Fahrten, seine Tänze und sein Handwerk Romantik und können kein Heilmittel für den heutigen Zustand des Volksganzen sein — falls sie mit dem Anspruch auftreten wollten: Kulturarbeit zu leisten und Pioniere eines neuen Lebensstils zu bedeuten, denn sie weichen den Tatsachen, die uns jetzt zunächst unabänderlich bestimmen, einfach aus, sie überwinden sie nicht durch Durchdringung und Läuterung.

Doch der Wandervogelgeist, der Mucks Schar beseelt, ist in seiner schöpferischen Unmittelbarkeit des Lebensgefühls auch etwas wahrhaft Gutes — und er ist es, unabhängig davon, ob Muck selbst ein echter und guter Mensch ist, oder ob er vielleicht nur schauspielert — wenn nur seine Schar echt ist, und die an ihn glauben — und er selbst zu begeistern und zu entzünden vermochte. Es ist ja nicht der Geist eines Einzelnen, der hier herrscht, sondern der einer ganzen neuen Generation. Schauspieler ist ein Mensch, insofern er entweder darstellt, was er noch nicht ist, oder nicht mehr ist. Das Letztere trifft auf alte, kultivierte Familien zu, deren Formvollendetheit manchmal nur mehr Leere Hülse ohne Inhalt sein kann. — Muck scheint zum ersten Typus zu gehören, und kann so auf viele Menschen wirken und Vorbild werden, ohne selbst das zu sein, was er darstellt. Die Frage ist freilich, ob ein solcher Einfluß weittragend genug werden kann um die Menschen wirklich wesentlich zu berühren und nicht nur eine kurze Augenblicksflamme zu erwecken. Am Ende kann doch einen wesentlich tiefeingreitenden Einfluß nur der Mensch haben, dessen Sein wirklich das Ideelle enthält und verkörpert. Daß Muck einer gewissen Emphase des Auftretens bedarf, beweist eben seinen Mangel an stärkeren innerlicheren Fähigkeiten.

Ob jener Geist in strengerem Sinne ein religiöser genannt werden kann, bleibt freilich fraglich, und damit: ob Muck den Anspruch erheben könnte, als religiöser Führer zu gelten. Denn religiös ist der Wandervogel nur in dem Sinne, wie alles stark und innerlich voll gelebte Leben an sich schon religiös ist. Diese Art von Religiosität allein ist es, die Mucks Schar zugesprochen werden kann, die aber im wesentlichen Sinne noch nicht wahre Religiosität bedeutet, denn eine solche kann niemals von der Körperlichkeit ausgehen, sondern muß von geistigen Forderungen her bestimmt sein. — Das mag Muck wohl selbst gefühlt haben, denn er suchte diesen Mangel (auf etwas primitive Weise) zu ersetzen, indem er nach mythischen Überlieferungen griff und sich z. B. als „Johannes" sah. (Siehe Lisa Tetzners Aufsatz im Januarheft der Tat.) — Doch es spricht ein noch viel stärkerer Einwand gegen Mucks wahres religiöses Führertum, das ist seine erotische Haltlosigkeit.

Daß Religiosität und Sexualität nahe zusammenhängen, wissen wir heute, nicht nur in pathologischer Beziehung, sondern auch in bezug auf echte Religiosität, wie Novalis schon erkannte. Aus gleicher Quelle scheint die irdische und die himmlische Liebe zu fließen, und viele religiösen Führer aller Zeiten haben mit starker Sinnlichkeit zu kämpfen gehabt. Doch gerade wenn es dieselbe Energie ist, die einmal ins Sexuelle fließen und ein andermal religiös-geistig werden kann, ist es unmöglich, daß ein erotisch sich sehr stark und ungehemmt auslebender Mensch noch viel Sexualität zu sublimieren imstande wäre. — Platos Gastmahl zeigt uns, wie das Sexuelle zuerst ins Religiöse erhoben wird, und wie dann das Religiöse sich zur reinen Idee, zum Spiegel des Geistigen wandelt. — Aber hat Muck das Sexuelle religiös gemacht? — Wohl ahnte er diese Forderung, das verraten seine poetischen Worte von den Marien, die er sucht, und die den Christus gebären sollten.

Darum müssen wir es ablehnen, Muck als religiös begnadet und schöpferisch anzusehen, sondern wir müssen ihn als einen Menschen der jungen Generation erkennen, in dem der Wandervogelgeist besonders lebendig geworden ist und die Gabe empfing, sich noch viel sichtbarer für andere Menschen darzustellen in Rede und Gebärden, als es der neuen Jugend des Wandervogels sonst gelingt. — So erscheint in Muck auch die erotische Haltlosigkeit der neuen Jugend symbolisiert — jene Hemmungs-

losigkeit, die aus der inneren Aufgabe dieser Jugend entstand: mit allen alten Formen und Überlieferungen zu brechen und aus unmittelbarer Lebendigkeit heraus zu leben. Ehe nun neue Formen entstehen, kommt eine Zeit der chaotischen Formlosigkeit. Und doch lauscht diese Jugend nur der Stimme ihres Herzens, wenn sie neben den seelischen Forderungen eines strengen Lebens und geistiger wie ethischer Durchdringung alles Tuns, auch die vitalen Forderungen der ursprünglichsten Triebbefriedigung stellt, und dies mit gleicher innerer Wahrhaftigkeit und Intensität wie die anderen Forderungen. So kann man es verstehen, wenn etwas wie religiöse Inbrunst in diesem Drang der Jugend „zurück zur Natur" wohnt und sich auch in ihrem erotischen Leben ausspricht.

Und so erst verstehen wir Muck, indem wir ihm seine religiöse Glorie nehmen. Mag er für andere den Heiligenschein des Täufers noch weiterhin behalten — wenn es jene fördert, so mögen sie an ihn glauben —, aber uns übrigen steht es nicht an, die starke Lebendigkeit eines Menschen der neuen Generation, der geistig die primitive Religiosität eines Mormonenhäuptlings entfaltet, mit echter Religiosität zu verwechseln. Eine kleine Welle gegen den Strom — das ist der Wandervogel, und das ist Mucks Schar und Werk — das ist sein Positives wie seine Grenze — es ist die Grenze des Wandervogels. Diese Jugend hat wohl die Kraft erhalten, erstarrte Formen umzustürzen und neu die Quellen der Lebendigkeit aufzugraben, aber nicht auch die Gabe, wieder aufzubauen. — Und doch müssen wir sagen: so wie diese Jugend ihr Chaos trägt, wie sie nach neuer Form und Festigung ringt, verspricht sie uns eine frohe und schöne Zukunft.

Else Stroh

## Eurhythmie und Kakorhythmie in Kunst und Erziehung

Eurhythmie ist ein seit Jahrtausenden geprägter Begriff und bedeutete ursprünglich: „sinnlich wahrnehmbaren Wohlfluß der Bewegung". Die Gesamtheit aller irgendwie denkbaren Bewegungsfolgen ist das Rhythmische in der Natur. Und was ist nicht Bewegungsfolge? Die leicht erfaßbare, klar ersichtliche Wohlordnung der Bewegungsfolgen nannte man wohlrhythmisch, eurhythmisch. Doch was ist im Grunde nicht wohlgeordnet, d. h. als eine Komplikation einfachster Urgebilde empfindbar, denkbar? —

Jene Erscheinungen, die man nicht klar als Bewegungsfolgen zu erkennen vermochte, weil die Bewegungen ihres Werdens und Vergehens allzu rasch oder allzu langsam, allzu fern oder allzu nah, allzu vehement oder allzu leise abrollten, nannte man unbewegte, starre, ruhende Form. Aber auch in diesen Formen empfand man Wohlordnungen, die man wieder nach dem zunehmenden Maße der ihnen innewohnenden Bewegtheit als regelmäßig, symmetrisch, proportional (harmonisch) bezeichnete.

In sich ist jede Erscheinung bewegt, also rhythmisch: denn ihre Qualität — das Kennzeichen ihrer Einheit — erhält jede, und so auch die als unbewegt aufgefaßte Erscheinung erst durch das Mitschwingen bestimmter Knotenpunkte einer unendlichen Erscheinungsskala. Dieses Mitschwingen ist aber immer Bewegung. Jede Regelmäßigkeit, jede Symmetrie und Proportionalität und Harmonie entsteht dadurch, daß Teilspannungen in bewegtem Ineinanderfließen ein Gebilde von leicht erfaßbarem Wohlrhythmus erzeugen. Jede Wohlordnung, sei es nun in bewegt oder unbewegt scheinenden Formen, ist also Eurhythmie.

Wenn uns die genauere Untersuchung und das Nacheinanderdenken alle Erscheinungen als rhythmische Gebilde erkennen läßt, so fragt sich nun: wo endet die Eurhythmie und wo beginnt die Kakorhythmie? Kakorhythmisch nennen wir im allgemeinen jene Erscheinungen, in denen wir die konstituierenden Unterrhythmen nicht als regelmäßig, symmetrisch, oder einfach proportional ineinanderfließend wahrnehmen.

Die Grenze zwischen Eurhythmie und Kakorhythmie ist aber beweglich. Ein feiner organisiertes Aufnahmeorgan wird bis in die verworrendst scheinende Kakorhythmie hinein das Gesetz, die Ordnung, den Aufbau der Komplikation, also das Wesen des Wohlflusses aufzuspüren wissen. Der Kulturmensch sucht und erkennt, was der primitive nur unbewußt ahnt: Alles Sein und Geschehen ist aus mehr oder minder komplizierten Verwandlungen einiger einfacher Grundrhythmen gewoben. Der Ursprung dieser Grundrhythmen wurde von je als das Urrhythmische geahnt. Die rhythmischen Verwandlungen erfolgen in gesetzmäßig vom Einfacheren zum Verwickelteren fortschreitenden Reihen. Werden unsere Wahrnehmungsorgane auf diesen Reihen in einer, ihrer Eindrucksfähigkeit angemessenen Raumlage, Geschwindigkeit, Weite und Intensität geführt, so haben wir den Eindruck des Geordneten, Begreifbaren, Klaren und sprechen dann von Verständlichkeit, Schönheit, Wohlfluß, Eurhythmie. Werden wir aber plötzlich von Extrem zu Extrem und über Extreme hinaus gerissen, so nennen wir das leidvoll Unverständliche, das uns widerfährt: Kakorhythmie.

Dem Menschen stehen zwei Möglichkeiten offen, um seinen Eigenrhythmus mit dem Rhythmus alles übrigen Geschehens in Einklang oder Zusammenhang zu bringen. Entweder er verschließt sich für das ihm auf seiner Entwicklungsstufe Fremde, Extreme, m. E. für das im Verhältnis zu seinen Fähigkeiten Kakorhythmische; dann baut er um sich einen Wall von Regeln und Gebräuchen, von technischen Naturbevormundungen und Vorsichtsmaßregeln, um das ihm Kakorhythmische fernzuhalten. Oder er trachtet, seine Fähigkeiten soweit als möglich zu steigern, um einen möglichst großen Teil des Allrhythmus als eurhythmisch erfassen und erleben zu können.

Menschliches Gewissen, Kultursinn, Schönheitssinn, Weltahnung haben immer Mittel und Wege gesucht, um den Anstand jedes Einzelnen zu erwecken, damit er jederzeit — in Kunst und Leben — selbständig und undogmatisch, die Grenze zwischen jeweilig Zulässigem und Unzulässigem, zwischen jeweiliger Eurhythmie und Kakorhythmie zu bestimmen vermag. Das erscheint mir der wesentliche Sinn eurhythmischer Erziehung zu sein.

Freier als die Erziehungskunst, Denkkunst, Werkkunst und alle anderen im Alltag wurzelnden Bildungsformen ist die Festkunst. Sie ist bestimmt, den Allrhythmus in seiner ganzen unendlichen Variabilität zu ertanzen. Sie kennt im Grunde keine Kakorhythmie. Doch darf die Kunst diese Freiheit nicht dazu mißbrauchen, daß sie, die Menschenherzen dienen soll, Verblüffendes neben Verblüffendes reiht. Erst wenn sie den tieferen eurhythmischen Sinn des kakorhythmisch Scheinenden durch warmherzig menschliches Führen entschleiert, erst dann hat sie ihre Aufgabe erfüllt und als Mittlerin zum Erleben des großen Alltanzes gewirkt.

Kunst und Erziehung werden nur dann wirksam eurhythmisch sein, d. h. das in der Natur vorgezeichnete eurhythmische Empfinden im kultivierten Menschen lebendig erhalten können, wenn sie vermeiden, sich irgendeine schematisch quantitative Erweiterung oder Beengung des menschlichen Horizontes zum Ziele zu setzen. Wer

Grenzen steckt, seien es nahe oder weite, der hemmt, beängstigt, drückt, verwirrt und erzeugt damit Rakorhythmien, die ja wohl überhaupt nur ein Scheingespinst menschlicher Angst sind. Wer jeden nach seinem Vermögen und seiner Lust frei um sich blicken läßt und nur die den freien Ausblick beengenden Hindernisse für sich und andere wegzuräumen trachtet, der dient dem Erleben der ewigen Eurhythmie aller Bewegtheit, jenem Erleben, das wahrscheinlich das größe Glück, jedenfalls aber das vornehmste Ziel aller menschlichen Kultur ist.

Rudolf von Laban

## Das Volkshochschulheim Dreißigacker, ein sozialpädagogischer Versuch

Es ist ein Heim, in jenem echten und tiefen Sinne, der schon bei der ersten Berührung Heimatgefühle erweckt. Auf einer Anhöhe, unweit Meiningen, liegt es, abseits jedweden städtischen Getriebes. Einst Forstakademie der Herzöge, vor kurzem noch Arbeitshaus des meiningischen Staates, heute — Symbol des Zeitenwandels — ein Haus der Arbeitsgemeinschaft von Arbeitern und einigen Akademikern.

Ich war als Gastlehrer dort, um über die „Neue Wirtschaft" zu lehren. Nicht schulmeistern sollte ich in jenem überholten Sinne der steifen Wissensvermittlung von oben her. Im Rundgespräch gingen Frage und Antwort vor sich. Ich begann mit den wirtschaftlichen Folgen des Friedensvertrages von Versailles und schloß daran eine Diskussion über die Sozialisierung. Schon war ich mitten im Wortgefechte drin: die Schüler hatten in mir den „Ideologen" erkannt, der irgendwie das Beste wollte, aber dennoch vom anderen Ufer kam, aus dem Lager der bürgerlichen Intelligenz. Es ging um die Weltanschauung, und nur wo diese im Spiele war, war auch ihr Interesse wach. So bei der Erörterung der Landwirtschaft, der Siedlungsfragen, der Planwirtschaft, des Arbeitsnachweises, der Berufsberatung. Nur wo die Schüler gepackt wurden bei ihren seelischen Entscheidungen, da horchten sie auf.

Dreierlei Probleme sind es, die dem Gastlehrer im Volkshochschulheim immer wieder begegneten: die Frage der Lehrmethode, die Frage des pädagogischen Erfolges der zwanzigwöchigen Kurse und die Frage der sozialpolitischen Wirkungen des Gesamtbetriebes.

Die Lehrmethode ist „frei" im besten, ausschließlich dem Geiste verpflichteten Sinne. Frei in jenem Sinne, der nicht nach links und rechts zu schielen braucht. Frei auch von irgendwelcher Beeinflussung sind Leiter und Mitarbeiter. Der thüringische Staat gewährleistet nur den Unterhalt. Von drückenden „Inspektionen" hält er sich fern. Diese Zurückhaltung ehrt seine Regierung und sein Parlament.

Und diese äußere Freiheit ist es auch, die die innere verbürgt. Kein Prüfungsziel wird erstrebt, keine Examinas werden bestanden. Menschen sollen entlassen werden aus diesem Hochschulheim, Menschen in Achtung vor der Vielfältigkeit der Probleme des Wissens und Lebens. Menschen mit intensivster Scheu vor jeder Doktrin, vor jeder Starrheit eines Dogmas. Menschen, die auch im Gegner die Gesinnung ehren.

Und der Erfolg? Vielleicht ein noch nicht ganz einwandfreier. Man endet den Unterricht, das „Rundgespräch", ohne den Lehrstoff völlig erschöpfen zu können. Der Mangel eines geschlossenen Vortrages durch den Lehrer, an den erst eine sachliche Aussprache sich knüpfen kann, macht sich gelegentlich fühlbar. Das trifft den Gastlehrer mehr als den ständigen Pädagogen. Dieser hält 20 Wochen Unterricht, jener nur eine. Die Form des Vortrages mit anschließender Diskussion erschiene bei jenem sicherlich besser an-

gebracht. Denn es gilt nicht nur, die Ansichten der Schüler herauszulocken, es gilt mindestens ebensosehr, ihnen die Voraussetzungen sachlicher Erörterungen in Form von Tatsachenkenntnissen überhaupt erst beizubringen. Die Schüler müssen von ihrer mangelnden Kenntnis und Einstellung überzeugt, aber auch von überflüssigen parteipolitischen oder sonstigen „Bekenntnissen" im Unterrichte abgehalten werden. Erziehung zur Sachlichkeit, geistige Disziplin: das ist es, was sie brauchen. Sonst besteht Gefahr, daß Anmaßung und Überheblichkeit die Ruhe sachlicher Erörterungen verdrängen. Ich habe nach den Erfahrungen der ersten Unterrichtsstunde in Form des Vortrages mit anschließender Diskussion gelehrt und bin dabei gut gefahren.

Doch sind dies schwierige Fragen der Volkshochschulmethode, die erst im Werden ist. Weitsch und sein Kollege, der Münchner Dr. Angermann, haben bereits ihrem Heim ein Institut zur Erforschung der Volkshochschulmethode angegliedert. Damit haben sie bewiesen, daß sie selbst ihrer Methode noch nicht ganz sicher sind. Erst jahrelange Erfahrung kann hier Früchte zeitigen. Eins aber steht heute schon fest: neben der Arbeitsgemeinschaft ist die Lebensgemeinschaft das Entscheidende im Volkshochschulheim. Vorbild und Gleichnis als Mittel der Erziehung und Bildung, sie werden in ihrer Wirkung am Erwachsenen hier nachdrücklichst erprobt. Gemeinsames Leben von Lehrern und Schülern, gemeinsame Arbeit, gemeinsame Mahlzeiten, gemeinsame Abende, der Kunst gewidmet, den wesentlichen Dingen der Seele, gemeinsame Spaziergänge ins weite Land — ebensosehr wie der eigentliche Unterricht ketten sie Lehrer und Schüler aneinander, erzeugen sie das Vertrauen, die Voraussetzung jeder Bildungsarbeit überhaupt.

Was aber wird nun aus den Schülern, die das Volkshochschulheim verlassen? Hier türmen sich Fragen der Überleitung zu neuer Arbeit auf, bedenkenerregend und schwer. Wird die Arbeitsteilung und Mechanik der Arbeit die seelische Entfaltung im Berufe wiederum hemmen? Oder wird der Beruf selbst zu einem „Bildungserlebnis" werden können? Eine geordnete Überleitung aus dem Volkshochschulheim in den Beruf ist bei der Beantwortung dieser Fragen von einschneidendem Belang. Nichts wird für den Bildungserfolg der Volkshochschulheime entscheidender sein, als die seelische Einstellung, die der Schüler nach seiner Entlassung zu seiner Arbeit gewinnt. Die Einrichtungen des Arbeitsnachweises und der Berufsberatung müssen deshalb in organische Verbindung mit der Schulentlassung gebracht werden. Sie müssen der Saat, die die Volkshochschule ausstreut, im Arbeitsleben zum Keimen verhelfen. Sie müssen mit allen Mitteln dafür sorgen, daß keiner der entlassenen Volkshochschüler in seiner Arbeitswahl mißleitet wird.

Die Verwirklichung der allgemein menschlichen Bildung auch im Beruf ist die Kernfrage aller sozialen Pädagogik unserer Zeit. In Richtung auf dieses Ziel wird die Volkshochschule mit den sozialpolitischen Institutionen zusammen arbeiten müssen. Es ist zu hoffen, daß dies auch in Dreißigacker bald geschieht.

Dr. Bruno Rauecker

## Entgegnung an Herrn Dr. Rauecker

Sehr geehrter Herr Doktor! Auch den kandierten Fehdehandschuh muß ich aufheben, wenn's um die Sache geht, und es geht um den springenden Punkt. Als captatio benevolentiae: Ich erinnere mich mit Vergnügen der acht Tage, die Sie im Heim mit uns lebten, Ihres anfänglichen leichten Entsetzens über mancherlei, der allmählichen Wandlung Ihres Urteils, Ihrer weitgehenden Über-

einstimmung mit uns bei Ihrem Scheiden, Ihres warmen Briefes an die Arbeitsgemeinschaft der Schüler nach Ihrem Weggang.

Folgende Punkte ihres Aufsatzes scheinen mir einer Erwiderung bedürftig:

1. Daß der Erfolg „vielleicht noch kein ganz einwandfreier“ ist, gebe ich Ihnen zu, ja ich möchte sogar für „vielleicht“ „sicher“ setzen; aber ein „selbstverständlich“ hinzufügen. Doch scheint mir der Mangel anderswo zu liegen als da, wo Sie ihn sehen. Der Lehrstoff soll gar nicht „völlig ausgeschöpft werden“! Wer wollte dies tun? Das gelingt nie in fünf Monaten, auch nicht bei geschlossenem Vortrage. Die Zügel des Unterrichts schleifen manchmal am Boden, und dies ist vielleicht gelegentlich sogar nötig, weil allzu straffe Zügelung und Zwang verwechselt werden, und Aufbau des Vertrauens wichtiger ist als Straffheit und Ergebnis. Viel wichtiger als Vermittlung von Stoff ist uns die Auseinandersetzung mit eigener Erfahrung, und mir scheint, als wenn Ihr Ausdruck „mangelnde Kenntnis und Einstellung“ ein hartes Wort ist für die Berufs- und Lebenserfahrungen der Schüler. Eigentlich sind diese das einzig Wertvolle und Echte, was der Unterricht verwerten kann. Herangetragenes ist nur sekundär wichtig, eigene Erfahrung haftet und wirkt stark.

2. Ihnen erscheint die Form des Vortrages besser als die des Rundgesprächs, und Sie berufen sich auf die guten Erfahrungen, die Sie selbst gemacht haben. Sie vergessen, daß die Schüler gerade nach Ihrem zusammenhängenden Vortrag zur Ablehnung getrieben waren, und zwar durch den Eindruck, es solle ihnen eine Meinung aufgenötigt werden, und Sie vergessen, daß es erst die Rundgespräche beziehungsweise die zwanglosen Gespräche auf den Stuben waren, welche das Mißtrauen überwanden. Wenn Sie sich diesen Umstand ganz klarmachen, werden Sie einsehen, daß wirkliches gegenseitiges Verständnis nicht aus der Kathedermethode des Vortrags, sondern nur aus der Gleichaufgleichmethode der Arbeitsgemeinschaft fließen kann. Es wird Sie in diesem Zusammenhange interessieren, daß die Schüler in der letzten Arbeitsgemeinschaft, welche wir über das Thema „Über die Arbeit in Dreißigacker“ abhielten, sich ausnahmslos und spontan gegen den geschlossenen Vortrag aussprachen und nur das Rundgespräch als fördernd und belebend gelten ließen. Erziehung zur Sachlichkeit und geistige Disziplin sind auch im Rundgespräch möglich und werden ja durch die Schüler selbst gepflegt durch den Ruf nach „Begründung“. Zugegeben werden kann, daß der geschlossene Vortrag in der 10.—15. Woche eines Kursus, aber auch erst dann neben dem Rundgespräch Aussicht auf Erfolg hat. In der 15.—20. Woche mag der Vortrag im Einzelfalle vorzuziehen sein, im übrigen ist er lediglich eine bequemere Form.

3. „Parteipolitische und sonstige Bekenntnisse“ halten wir durchaus nicht für „überflüssig“, sonst wäre es mancher geschlossene Vortrag wohl auch. Im Gegenteil, wir schätzen das Bekenntnis, weil es den Menschen zum Menschen und nicht nur das Gehirn zum Gehirn bringt. Anmaßung und Überheblichkeit werden gerade durch den immer leicht dogmatisch wirkenden Vortrag herausgefordert, im Rundgespräch aber, in dem jeder für jedes Wort zur Verantwortung gezogen werden kann, in dem jeder immer nach Gründen gefragt wird, sind Anmaßung und Überheblichkeit bekämpfbar. Beides sind übrigens gar nicht so schreckliche Untugenden, sondern der Jugend nun einmal anhaftende Eigenschaften, die man nicht zu tragisch nehmen soll. Das Alter erschrickt davor. Aber geben wir doch zu, viel bedenklicher ist professorale Selbstsicherheit. Diese Verachtung der Bekenntnisse und das Entsetzen über alles, was nach Anmaßung und Überheblichkeit schmeckt, scheint mir überhaupt der

Punkt zu sein, an dem wir uns nicht verstehen, und an dem alte und neue Pädagogik sich mit trübem Lächeln trennen müssen. Ihr wollt höchstens so tun, als ob ihr die Jugend ernst nehmt, aber im Grunde „nach eurem Sinne sie formen". Wir nehmen sie wirklich ernst (d. h. noch nicht in jedem Falle wichtig). Wir sind uns bewußt, daß alle Fragen, Zustände, Leiden der Jugend, mögen sie uns Älteren auch überhöht erscheinen, ja mögen sie sogar überhöht sein, darum für den jungen Menschen nicht minder ernst sind, ja vielleicht nicht nur für diesen. Ihr wollt geben, wir wollen helfen! Das ist es wohl!

4. Das Institut für Methodik als „Beweis" unserer methodischen Unsicherheit ist ein hübscher Gedanke und in einem bestimmten Sinne ein richtiger. Aber ist der Sinn eines Instituts eigentlich der des Feststellens von Prinzipien oder beweist seine Gründung nicht vielmehr, daß methodische Grundlagen bereits vorhanden sind, deren weitere Untersuchung die Kleinarbeit lohnt?

5. Daß Sie unsere Lebensgemeinschaft über die Arbeitsgemeinschaft hinaus als das Wesentliche anerkennen, ist erfreulich. Leider geht aus ihren diesbezüglichen Ausführungen für den nicht eingeweihten Leser vielleicht nicht ganz klar hervor, ob Sie dieselben als Bericht über das, was Sie gesehen haben meinen, oder als ratgebenden Wunsch. Wir selbstverständlich nehmen das erstere an.

6. Auch uns erscheint die Überleitung in den Beruf wesentlich. Sie wissen, sehr geehrter Herr Doktor, wie sehr wir bemüht sind, Werkfreude in künstlerischer und in ethischer Beziehung zu pflegen bis zum Straßenkehrer herunter (Arbeitsgemeinschaft über Berufsphilosophie). Es wird Sie interessieren, daß von den 22 Schülern nur zwei nicht in ihren Beruf zurückkehren wollten, und nur einer umsatteln will vom Mechaniker möglichst zum Buchhändler. Bei beiden handelt es sich um Menschen, die bei der Berufswahl im 14. Lebensjahr mangels Einheitsschule und mangels geeigneter Berufsberatung, auch nach Angabe der Eltern, von vornherein in falsche Bahnen gebracht worden sind. Dafür hat sich einer, der sich zum technischen Zeichner ausbilden wollte, auf Grund der im Heim angeregten und erlernten Arbeit entschlossen, Stubenmaler zu werden. Selbstverständlich setzen wir uns mit Arbeitsnachweisen und dergleichen in Verbindung.

8. Der letzte Abschnitt bezüglich der „sozialpolitischen Institutionen" ist uns unklar, nach seinem Sinne.

Dreißigacker bei Meiningen, den 17. März 1921. Eduard Weitsch

## Carl Hauptmann †

Liebende haben Carl Hauptmann am Dienstag, den 8. Februar, in erhebender Feierlichkeit zu Grabe getragen. Wer da kam, dem war es nicht darum zu tun, dabei zu sein, wo ein Berühmter der stillen Erde überantwortet wird. Wer da die Winterreise in's schlesische Riesengebirge, nach Schreiberhau nicht scheute, und Hunderte, die nur in Gedanken gegenwärtig sein konnten, waren alle in Liebe mit dem Dichter verbunden gewesen.

Hervorragende Männer waren seine Freunde. Professor Sombart konnte nach jahrzehntelangem Verbundensein einen in des Dichters und Gelehrten Begabung tief eindringenden Nachruf halten. Außer den schwer getroffenen Angehörigen, der Gattin, Schwester und den langjährigen Freundinnen, standen noch viele klagend an seinem Sarge. Die Frauen liebten ihn, weil er groß und rein, wie es seine keusche Muse stets war, von ihnen dachte, weil er ihre Empfänglichkeit, ihr Verhalten zu seinen Werken zu würdigen wußte. Weil er von inbrünstigem Glauben an das Gute beseelt

war „Mache mich leuchtend.“ Das ist die Quintessenz seines Wesens. Einhard der Lächler, das war Hauptmann selber. „Er sah schön aus“, heißt es am Schluß dieses in 15 Auflagen erschienenen Romans: „Ruhe lag in seinen bleichgrauen Zügen. Weil ja die Augen geschlossen waren. Und doch lag in seinen Augen auch das ganze siegreiche freie Lächeln, womit er über die Häupter in die fernsten Fernen sah, dahin er fortzog.“

So hat Carl Hauptmann sich im Sarge vorausgesehen.

Vergangenes Jahr war sein unheimlich-rastloses Schaffen jäh zerbrochen worden. Er, der noch so viele Pläne und Entwürfe auszuführen hatte. Ein Roman — und doch nicht Roman, eher eine Art Apokalypse lag ihm besonders auf der Seele. Prophetische Gesichte. Visionen des Lebens und des Todes, dessen Fittichrauschen er über sich vernommen hatte.

Er war ein „Lächler“ geworden über alle Enttäuschungen hinweg. Aber nur auch ein Granitblock. Wo es sich um sein Werk handelte, da kannte er keine Rücksicht, weder gegen sich, noch gegen andere. Noch vor zwei Jahren, als er schon 61 zählte, hob er seine Schätze mit der Kraft eines Jünglings.

Auf dem eingefriedeten Wege wissenschaftlichen Forschens ist Carl Hauptmann zur Kunst gelangt. Sein erstes Werk: „Die Physiologie der Metaphysik“ wird heute noch von Fachleuten als Nachschlagewerk benützt. Seitdem blieb ihm, als er längst die Kunst für die Wissenschaft eingetauscht hatte, die Note des Gelehrtentums. Man wollte ihn lange nicht als Dichter erkennen, um so weniger, als ja schon vor ihm sein jüngerer Bruder Gerhart den Platz auf dem Parnaß besetzt hatte, und ihre Stoffe, dem Heimatboden entzogen, sich ähnelten wie die Melodien zweier Vögel, die demselben Nest entflogen sind. „Waldleute“, Ephraims Breite, „Austreibung“ sind wohl Nachzügler des Naturalismus, aber schon mit romantischen Einschlägen, anzengruberischer Kunst verwandt.

Gerhart ging auf direkten Wegen vorwärts und kam schneller ans Ziel. Söhne eines wohlhabenden Hotelbesitzers in Salzbrunn in Schlesien, hatten sie Gelegenheit, ihren Neigungen zu leben. Carl studierte in Zürich und Jena. War Schüler Haeckels, mit dem er bis zu dessen Lebensende in Verbindung stand. Die Kunst aber war ihm die Gipfelblüte des Lebens, bedeutete ihm die Krone aller Größe. Seine Dramen blieben auf der Bühne Eintagsfliegen. Selbst die immer wieder aufgenommenen Stücke, wie „Die lange Jule“, fast überbürdet mit theatralischen und dramatischen Wirkungen, und „Die armseligen Besenbinder“, in denen Hauptmann über die Niedrigkeiten des Lebens den Goldglanz des Märchens und des Humors ausgegossen, konnten sich nie dauernd auf dem Spielplan behaupten. Und das hatte wohl seinen Urgrund darin, daß Carl Hauptmann seine Gestalten nicht dem lebendigen Leben entnahm, wie das Drama es verlangt, sondern seiner Grübler- und Träumerphantasie. Ein Dichter wohl von ungewöhnlicher Tiefe, von weiten Maßen — aber als Gestalter blieb er hinter Gerhart zurück. Dessen Löwenklaue verstand es stets, sich dahin auszustrecken, wo die Wunden und Schicksalfragen der Menschheit verborgen schlummerten. Das war dem Älteren nicht beschieden. Er verfiel leicht in Künstelei. Man mußte sich erst in ihn einfühlen, ja „einbeißen“, wenn man ihn recht genießen wollte, und dazu läßt die Szene keine Zeit.

Sein großes Napoleonsdrama, sein „Moses“, beide hatte er noch immer gehofft auf der Bühne zu sehen. Aber das Napoleonsdrama sprengt die Grenzen des Dramas, ist dramatisierte Historie oder geschichtliche Charakteristik in dialogisierter Form.

Bedeutend beide — auch Moses. Aber ohne den starken Pulsschlag des Dramas. Wundervoll sind seine Novellen und Skizzen: „Miniaturen", „Schicksale", „Nächte". Künstlerisch vollendet, ein großer Wurf, war sein Volksroman „Mathilde". Hier hat er das Ewig-Menschliche bis ins Mark getroffen. Hier ist Kraft und pulsierendes Leben. Mathilde ist keine Einzelgestalt, ist ein Typ — ja mehr! — ist das Volk selber. „Einhard der Lächler", sein zweiter Roman, ein Ich-Roman ohne Ichform. Ja, ein „unheilbar" Unbürgerlicher, ein Nimmersatt des Träumens, ein Spintisierer — ein ganz Einsamer, das ist Hauptmanns Einhard. Das war er selbst. „Denkend kann kein Leben in Ruhe und Erlösung ausgehen, nur in Skepsis. Der Künstler allein kann das große Geheimnis lösen, der Künstler allein kann das Leben, die Seele des Menschen aufschließen." Einen Roman mit fließender Handlung darf man auch nicht im „Lächler" suchen, aber ein Buch voll Weisheit, voll Tiefe, voll Poesie. Nach dem letzten großen Roman „Ismael Friedmann", die Geschichte eines Halbjudens, in der Tat einer der feinsten Zeiterklärer, gab Hauptmann sein köstliches „Tagebuch" heraus, das schachttief hinableuchtet in seine künstlerische Psyche, in seine geklärten Kunstanschauungen. Er wendet dem dramatischen Naturalismus vollkommen den Rücken; erkannte er doch schon mitten in der Bewegung seine Begrenztheit und folgt nun ganz seiner Natur als Romantiker, Expressionist in der Form. Seine Trilogie: „Die goldenen Straßen" sind der Ausdruck dieses neuen Schaffens, „Tobias Buntschuh", „Gaukler Tod und Juwelier", und die Krone sah er in „Musik".

Alle drei Dramen sind in Szene gegangen, ohne vor einem vielköpfigen Publikum dauernd standhalten zu können. Das ist kein Kriterium für ihren inneren Wert. Sie bedeuten eine neue Epoche des Dichters und sind durchaus original. Sie sind „er". Hohe Poesie . . tiefe Gedankenschürfung . . ideales Schauen. Er hatte eben rosige Schleier vor seinen gütigen Augen und sah die Gestalten, die er schuf durch diesen verklärenden Schimmer. Der Mehrzahl blieben sie darum fern und fremd, aber sie erwarben ihm doch begeisterte Anhänger.

Jäh abgebrochen ist dieses reiche Dichterleben. Vergessen wird es nicht mehr werden — es gehört der Literatur an.

„Nachdem meine Feuer Flammen geworden, die sich auf die Lippen des unbekannten Gottes setzten, mag meine Erde wieder zu Erde werden."

Hermann Dahl

## Der Philosoph Konrad Wilutzky

Naturwissenschaftliche Entdeckungen sind häufig, philosophische selten; sie sind so selten, daß der Begriff der „philosophischen Entdeckung" sich im deutschen Sprachschatze kaum vorfindet, noch weniger der der philosophischen Exaktheit, der freilich stets mit dem ersten verschwistert sein muß. Die Philosophie ist heute auseinandergerissen: auf der einen Seite lebt ein dilettantisches Schwärmertum, das einen romantischen Begriff von der Philosophie hat, und auf der anderen Seite die philosophischen Gelehrten, die eine mathematisch naturwissenschaftliche Exaktheit an Stelle der philosophischen besitzen. Der wirkliche Griff der echten Philosophie liegt an anderer Stelle. Von einem solchen Griff sei hier berichtet.

Konrad Wilutzkys Philosophie setzt an der Ethik an. Seine Grundfrage lautete: Wie kommt das: in der Erkenntnis reden wir vom Genie, welches die großen Entdeckungen tut. Um diesen primären Akt, der einigen manchmal gelingt, kreisen, wenn er geschehen ist, andere sekundäre Akte; die Entdeckung wird ausgebeutet, weitergebildet, entwickelt, aber das Genie bleibt bestehen, und die Gelehrten sind die

anderen, die den sekundären Erkenntnisakt betreiben, d. h. den erlernbaren. Weiter: dasselbe geschieht in der Kunst, auch hier gibt es große Entdecker im Schönen, die es darstellen; ihr Name leuchtet eindeutig über allen anderen hervor; dann kommt wieder ein sekundärer Akt, der durch die Talente geschieht und weiter bis zu den rein passiven Empfängern der Kunst. Nächste Stufe: das Sittliche. Hier tritt plötzlich eine Stockung ein; denn nach der bisherigen Lehre der Philosophie ist hier auf einmal jedermann ein Genie; denn bekanntlich ist jeder Mensch gut (Leonhard Frank schreibt ein Buch mit dem irreführenden Titel „Der Mensch ist gut"; Alfred Kerr bespricht dieses Buch mit den Worten: „Der Mensch ist gut!"). Hier stimmt also etwas nicht. Das Problem bleibt vorläufig liegen und wird von einer anderen Seite angegriffen.

Die wissenschaftliche Philosophie spricht von „Erkenntnistheorie". Aber: die Erkenntnis ist ein Vorgang, wie z. B. das Wachsen oder das Fallen, und die Theorie dazu ist eine bloße Abstraktion, d. h. eine Gedankenoperation. Das Wissen um die Erkenntnistheorie fördert nie die Erkenntnisfähigkeit, wie das Wissen um die Gesetze des Wachsens das Wachsen nicht befördert. Die wissenschaftliche Philosophie unterscheidet zwischen Subjekt und Objekt. Das ist richtig, aber es ist eine Abstraktion. Subjekt und Objekt sind etwas. Wenn eine geniale Entdeckung geschieht, so ist das nicht bloß ein Vorgang im Subjekt, sondern auch im Objekt. Genie hat den Stamm „gen", d. h. zeugen. Zeugen kann nur die Natur, d. h.: wenn die Zeit reif ist für das Geschehen einer Entdeckung (z. B. der kopernikanischen), so „drückt" etwas im Objekt auf ein auserwähltes Subjekt, welches nicht weiß, wie ihm geschieht. Der Akt der Entdeckung entsteht völlig undurchsichtig und ist durch keine Methodik zu erlangen. Die Natur arbeitet hier mit dem sie nie verlassenden Prinzip von Verschwendung und Auswahl, d. h. sie läßt die Phänomene, die erkannt werden sollen, an Millionen von erkennenden Wesen vorüberziehen, auf Jahrhunderte und Jahrtausende, ohne daß bei ihnen etwas geschieht: aber einen oder einige wählt sie aus und bei denen geschieht die Entdeckung. Das, was im Objekte auf das geniale (d. h. zeugende) Subjekt drückt, nennt Wilutzky das Erhabene, dasjenige aber, was gefunden wird, heißt das Gesetz. Nächste Stufe: im Falle des genialen Künstlers drückt die Schönheit auf das Subjekt, welche, wie schon Platon wußte, eine Idee ist, d. h. eine wirkende Macht in objekto.

Hier müssen wir kurz vor der Entscheidung stehen; denn es geht jetzt um die Ethik. Wenn die Tat, ebenso wie das Wahre und das Schöne ein genialer, d. h. zeugender Vorgang ist (der aus dem Welthintergrunde stammt und nicht aus dem Denken), so muß die Natur hier gleichfalls nach dem Gesetz von Verschwendung und Auswahl arbeiten. Und das tut sie auch wirklich. Es tritt auch hier eine Korrespondenz zwischen einem Vorgange im Objekt und einem Vorgange im Subjekt ein. Der Vorgang im Subjekt ist die Liebe und der Vorgang im Objekt die Güte.

Hier darf keine Verwechselung eintreten. Was Wilutzky unter Liebe versteht, ist nicht die Menschenliebe, nicht die Gottesliebe, nicht die Nächstenliebe, nicht die Gattenliebe, nicht die Geschlechtsliebe, sondern: die Liebe. Um aber zu wissen, was er unter Güte versteht, wie sie in der Natur gelagert ist, dazu bedarf es des Einblickes in das, was Wilutzky zum erstenmal in die Philosophie einführte, nämlich in das „perspektivische Denken." Die Stelle folge hier in seinen eigenen Worten:

„Ich sagte, die Güte ist eine Naturkraft wie die Elektrizität; aber es ist sofort offenbar, daß, wenn auch beide, Elektrizität und Güte, Kräfte der Natur sind, sie

doch durch ihre Qualität gänzlich verschieden sind. Derart, daß die bloße Zusammenstellung ihrer Namen auch den Ungelehrtesten verletzt. Der Ungelehrte unterscheidet hier; es unterscheidet die Sprache, sie nennt die Elektrizität eine Naturkraft, die Güte aber eine göttliche Kraft; nur die Wissenschaft sucht vergeblich das Kriterium ihrer Unterscheidung. Hier ist es: Elektrizität und Güte liegen nicht nebeneinander in der Fläche, sondern hintereinander in der Perspektive. Das also ist die Lösung: der Mensch steht im Wirkungsfeld zweier artverschiedener Energien, von denen die einen horizontal, das ist aus der Fläche der Natur, die anderen aber vertikal, das ist aus der Tiefe der Natur auf ihn wirken; und darum unterscheidet er zwischen irdisch und göttlich. Es sind unzählige Kräfte der Natur, die in der Fläche wirken, aber es sind nur drei Kräfte der Natur, die aus der Tiefe wirken: das Gesetz, die Schönheit und die Güte. Damit ist die Raumtiefe, die Tiefendimension der Natur erobert; die Perspektive, die Dreidimensionalität des Denkens entdeckt: die Erkenntnis wendet sich aus der Fläche zur Tiefe." (Vgl. Wilutzky: Die Liebe. Wissenschaftliche Grundlegung der Ethik. E. Diederichs Verlag, Jena 1920.)

Mit dieser Philosophie ist nunmehr endgültig die Genialität der Ethik gesichert und kann nie wieder verlorengehen. Es ist einmal gesagt worden, der Stern ist eingesetzt, nicht in Schwärmerei, sondern in echtem philosophischen Wissen. Die Ethik ist endgültig befreit vom Sozialen, d. h. von der Pflicht. Ethik bezieht sich nicht auf den Mitmenschen (obwohl sie es natürlich auch kann), sondern sie ist ein Schöpfungsakt, genau so wie die Erkenntnis, genau so wie die Kunst. Nur sie lagert am tiefsten: der Druck der Natur, der sich hier meldet, schöpft aus ihrer entlegensten Tiefe. „Die Natur zeigt sich als sittlich an."

Die philosophische Position, in der Wilutzky in bezug auf das Problem der Ethik steht, ist bisher nur von Schopenhauer gehalten und von ihm übrigens das erstemal errichtet worden. Wodurch unterscheidet sich die schopenhauerische Ethik grundsätzlich von allen anderen? Sie ist eine inhaltliche Ethik im Gegensatz zur bloß formalen, z. B. Kants, und sie ist mit der Metaphysik verbunden, das heißt, sie hat Rückverbindung (religio) mit dem Welthintergrunde. Der Gegensatz hierzu ist die soziale Moral oder das Gesetz, das es immer nur mit dem Menschen zu tun hat. Auch hierfür ist Kant das Gegenbeispiel. Die Gesetzesmoral steht unter der Pflicht; Schopenhauers Ethik dagegen schaltet diesen Begriff aus. Sie redet zu allererst von einer „metaphysischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns". Was heißt das? Das bedeutet, daß der Gegenstand der Ethik nicht innerhalb der empirischen Welt und ihrer Ordnung liegt, sondern im Hintergrunde der Welt, im Objekt überhaupt. Schopenhauers Ethik verbindet daher einen bestimmten Vorgang im Subjekte mit einem bestimmten im Objekt, und das Überschlagen des Funkens aus beiden ergibt das Phänomen des sittlichen Handelns. Der Vorgang im Subjekt ist bei Schopenhauer das Mitleid (ein wahrlich erstaunliches Phänomen, das nicht mit Psychologie zu erklären ist) der im Objekt das Leid der Welt, der leidende Gott, der sich in die Welt verirrt hat. (Objektivation des Willens). Die stets nur durch die Gnade, niemals aber durch Bemühungen erreichbare Verbindung zwischen beiden liefert das ethische Phänomen, das also eine geniale Leistung ist, wie die Erstlingsleistung der Kunst oder der Erkenntnis.

So wie die schopenhauerische Ethik gebaut ist, so auch die von Wilutzky. Aber: Schopenhauer ist zu kurz gesprungen. Er verbindet zwei relativ im Vordergrunde von Subjekt und Objekt liegende Vorgänge miteinander, Mitleid und Leid; tiefer

in beiden aber liegt ein anderes Gegensatzpaar, und das ist die Liebe im Subjekt und die Güte im Objekt Diese Sprungweite gefunden zu haben ist die Tat Konrad Wilutzkys. Das Ziel der schopenhauerischen Ethik ist das Nirvana, die Auslöschung der Welt, der religiöse Typus, der sie vertritt, Buddha. Die Ethik Wilutzkys aber hat zum Ziel: das Glück (was aber von glücken kommt!) Der religiöse Repräsentant dieser Gesinnung ist Christus. Daher ist die Ethik Wilutzkys auch die philosophische Objektivierung der Lehre Christi in prägnantester Form; sie ist die Formel dafür. Hierüber wird noch an anderer Stelle ausführlich zu reden sein.

Es ist noch einiges über den literarischen und menschlichen Typus Konrad Wilutzkys nachzutragen. Sein Werk faßt 36 Seiten. Dahinter aber steht die Kenntnis der gesamten philosophischen Literatur und einiger mehr. „Jeder Satz ist gedeckt." Wilutzky ist kein Schriftsteller; sein Werk ist ein knapper Extrakt aus einer großen Vorarbeit. Er wird vielleicht nie wieder etwas schreiben. Das hier Gesagte hat daher seine Quelle überwiegend aus dem persönlichen Verkehr. Wilutzky ist kein Gelehrter; seine akademische Laufbahn endete mit dem juristischen Doktortitel, von seinen sonstigen ist nur die im Tennisspiel zu erwähnen, die bisher mit der Meisterschaft von Schlesien endete.

Hans Blüher

## Offene Absage an den „Aufwärts. Christliches Tageblatt"

Der „Aufwärts" ist ein in Bethel, also an bedeutsamem Orte erscheinendes Tageblatt. In den ersten Monaten dieses Jahres 1920, als er seinen zweiten Jahrgang begann, zog er durch eine gewisse Rührigkeit und glänzende programmatische Erklärungen die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich und hat auch überall viele Leser gewonnen. Nicht nur in Pfarrerkreisen, wie man es vom Reichsboten und der Westdeutschen Rundschau fast behaupten muß. Der Aufwärts darf sich rühmen, an der Spitze dessen zu marschieren, was man „christliche Presse" nennt. Gerade darum ist die Öffentlichkeit verpflichtet zu fragen, ob er wirklich „aufwärts" führt.

Dazu tritt nun aber, daß mein Verhältnis zum Aufwärts sich zu einer Art persönlicher Geschichte ausgewachsen hat. Freilich nicht ohne typische Bedeutung. In der ersten Hälfte dieses Jahres 1920 hieß der Aufwärts noch: Christlich nationales Tageblatt. Unverblümt lag Christliches und Nationales auf einer Fläche. Stets wurde offen oder zwischen den Zeilen gesagt, daß der Weg zu Christus zugleich den Weg zum Vaterland bedeute. Mit Verherrlichungen deutscher Siege, Heerführer und Proteste wurde nicht gespart. Ebenso fest wie die Tatsache, daß der Aufwärts einen wahren Patriotismus vertrete, stand für ihn die andere, daß wahre Christen seine Leitung und seine Leserschaft bildeten. Alle paar Zeilen konnte man lesen: „Wir Christen" machen das so, „wir" wissen den einzigen Weg zur Gesundung, „wir" treten ein für Konfessionsschule, für Rückkehr des Volkes zum Christentum, für die Treue zu Kaiser und Reich, zu Hindenburg und Helfferich. Und in gequälten, etwas befangenen Formulierungen trat ganz gelegentlich, vielen kaum spürbar, zutage, daß der Aufwärts deutsch-national war und in der deutsch-nationalen Volkspartei die besten Ansätze für ein einiges Volk fand.

Dabei wollte aber der Aufwärts durchaus weit eingestellt sein. Er suchte Verbindung mit „Christen aller Lager". Sonst wäre es ja auch überflüssig, hier über den Aufwärts zu reden. Er brachte Artikel von Demokraten, ja, in der Wahlzeit (Juni) wollte er sogar von mir als unabhängigem Pfarrer wissen, warum ich als

„Christ" der U. S. P. angehöre. Zweimal durfte ich darüber eingehend schreiben, aber dann wurde die Gegenströmung seitens gewisser, u. a. um „Licht und Leben" gruppierter Kreise gegen alles, was sich Sozialist, aber nicht einfach apodiktisch „Christ" nannte, zu stark. Das Tischtuch wurde zerschnitten. Es zeigte sich, daß für solche, die in der Bewegtheit der christlichen Dinge stehen, die nicht auf irgendwelche „christlichen" Programmpunkte eingeschworen sind und sich bestenfalls als werdende Christen bezeichnen, kein Raum im Aufwärts ist. Ganz folgerichtig wird in einem kommentarlos gebrachten Artikel vom „Pressebund deutscher Gemeinschaftschristen", der sicher allerhand Stoßkraft entwickeln wird, gesagt: „Zu uns gehört, wer zum Vater, zum Sohn als dem Welterlöser, zum ganzen Worte Gottes und zum Volke Gottes steht. Wer auch nur in einem Stücke nicht Ja sagt, der bleibe uns fern, mit dem möchten wir nicht in einer Linie stehen." Daß jene Punkte Phrasen sind, die jeder auslegt wie er will, braucht man denkenden Lesern nicht zu sagen.

Der Aufwärts tritt, wie er meint, bewußt für „Sozialismus" ein. Er bekämpft die mammonistische Welt- und Wirtschaftsordnung und hält eine Umgestaltung für nötig, nachdem wir doch „am Sterbelager der Demokratie" stehen.

Kurz nach der Marburger Tagung der „Religiös-Sozialen" vom Anfang September, an der auch der Schriftleiter des Aufwärts teilgenommen hatte, also gewiß unter starkem Einfluß derselben, trat nun ein seltsames Ereignis ein. Der Aufwärts taufte sich um: Nicht mehr ein christlich-nationales, sondern ein „christliches Tageblatt" wollte er sein. In einer Programmrede wurde das begründet. Eine Änderung des Kurses sei nicht beabsichtigt. Vor allem und in allem soll der Geist des Evangeliums von Jesus Christus die Zeitung durchwalten. „Dieser Geist ist etwas so Bestimmtes, er enthält ein so klares Programm, daß jeder Zusatz zu dem Worte ‚christlich' eher als eine Verdunkelung, denn als eine Erläuterung betrachtet werden müßte."

Von der Sicherheit, mit der hier von vornherein jede Möglichkeit einer verschiedenen Beurteilung des „Geistes Christi" abgelehnt wird, sehen wir hier ab. Es ist das wohl auch geschehen, um jede Diskussion darüber, ob nicht Christus und Vaterland viel mehr in Spannung als in ruhiger Versöhnung zu einander stehen, im Keime zu ersticken. Wir wollen nur prüfen, ob dieses „Christus vor allem und in allem" wirklich durchgeführt oder wenigstens der Versuch dazu gemacht wird.

Und da ist es nun doch, als ob dieses glänzende Programm dauernd verhöhnt wird. Während Christus recht kritische Worte gegen die Mächtigen dieser Welt findet und jedenfalls alles „Ansehen der Person" im Neuen Testament stark verurteilt wird, ergeht sich der Aufwärts in einem ganz faden Byzantismus. Zum 22. Oktober wurde in einem Gedicht zur Verherrlichung der Kaiserin, dessen sentimentale Qualitäten hervorragend sind, die fromme Lüge ausgesprochen: Viel treue Herzen treten Vor Gott, den Höchsten, hin, Um Tag und Nacht zu beten Für ihre Kaiserin. — Von derselben Kaiserin wird ferner folgende, wahrscheinlich auch fromme, Lüge berichtet: „Überhaupt gewann die Kaiserin durch die Besuche in den Lazaretten, die sie hin und her durch die deutschen Lande führten, wie sonst niemand (!!) einen Einblick in die tiefe, äußere und innere Not in unserem Volke." Und so geht es weiter mit allen durch Geburt hervorragenden Personen. Doch genug davon.

Selbstverständlich dehnt sich nun, trotz der Veränderung des Titels, die fromme Lüge auf das ganze Gebiet des Nationalistischen aus. An der ganzen Urteils- und

Hilfslosigkeit des nationalistischen Gedankenkreises oder vielmehr Gedankenmangels, der eben gerade darum zur Phrase führen muß, beteiligt sich der Aufwärts in der unbefangensten Weise. „Wir, die wir in den Schlachten Sieger waren und bei Abschluß des „Verständigungsfriedens" tief in Feindesland standen" — so liest man. Aber von Verdun, von Compiegne, von der offiziell zugestandenen Unmöglichkeit, auch weiter in „Feindesland" bleiben zu können, liest man nichts.

Und sogleich ist auch die engste Beziehung vom Nationalen, ja sogar vom Militär zur Religion wieder hergestellt. Am 27. Oktober brachte der christliche Aufwärts obenan einen fulminanten Bericht über die Münchener Feier des Militär Max-Joseph Ordens, unter Namensnennung aller Prinzen und Generale. Und dann folgt der Höhepunkt: „Bei der Aussetzung des Allerheiligsten erklingt das Kommando: ‚Achtung! Stillgestanden! Zum Gebet! . .' Die Trommeln wirbeln. Die Fahne senkt sich."

Aber der Geist Christi, der vom Gebet nur im Kämmerlein sprach und das Gebet auf Kommando unter Trommelwirbeln nicht empfahl, ist — nach dem Aufwärts — „etwas so Bestimmtes, er enthält ein so klares Programm usw."

In einem Vergleiche zwischen den Revolutionen von 1789 und 1918 steht folgende Schilderung: „Die Arbeiterfrauen erschienen in Samt und Seide und verrückten Modetrachten und füllten Konzertsäle, Theater und — zum Teil schamlose — Vergnügungsstätten." Wir sind dem Aufwärts, der vom deutschnationalen Parteitag in Hannover sagt, daß er die schönste Einheit aller Stände darstelle, aufrichtig dankbar, daß er uns erzählt, was unsere Arbeiterfrauen (die meines Wissens ihre Kinder nicht mehr ernähren können) tun. Warum er verschweigt, wer wirklich in den Theatern und Vergnügungsstätten sitzt, weiß man nicht. Und daß solche Worte durchaus keine schöne Einheit schaffen, sondern die Stände gegeneinander aufreizen, merkt er nicht. Er steht ja auch auf dem Standpunkt, daß Reiche und Arme immer sein müssen.

Eine Hoffnung — und es war keine kleine Hoffnung — auf volksversöhnende, religiös aufbauende Arbeit haben wir weniger. Sie sei begraben. Und mit ihr all die fromme Lüge. Der Weg aber ist wieder frei zu neuer Klarheit und Tat. Ohne die stolze Fanfare: Aufwärts. Aber doch in Kraft.

Hans Hartmann

## Über den Bolschewismus

Es ist das Charakteristische der historischen und politischen Auffassung und Haltung unserer Zeit, daß sie die Geschehnisse und Institutionen nicht auf ihren geistigen, sondern nur auf ihren nützlichen und psychologischen Wert hin prüft, daß sie sich also an die Erscheinung hält, aber das Wesen, das von der Erscheinung umschlossen wird, unbeachtet läßt. In dieser Haltung lag schon vor dem Kriege der Niedergang unserer Geisteswissenschaften begründet, die seelischen Einwirkungen des Krieges haben daran nichts geändert. Auch die Revolution ist von diesem Standpunkt aus genommen worden. Was den Zeitgenossen an ihr bewußt wurde, ist: Der Krieg, Ausdruck der höchsten Gesteigertheit politischen und wirtschaftlichen Machtwillens, löste als Wirkung den Willen zum Machtverzicht und zur wirtschaftlichen Gleichmachung aus, in extremen Fällen den Willen zur Machtentfaltung der bisher Unterdrückten und zur Bereicherung der Besitzlosen. — Es ist nicht etwa so, daß über den Wust von Egoismus und Materialismus, der in der Revolution zutage kam, die tragenden Ideen vergessen wurden, sondern man hat erst gar nicht nach den Ideen gefragt.

Gleich als der Flammenfraß der Revolution in Osteuropa begann, hat man sich zu sehr darauf versteift, die Zustände zu ergründen, die zum Aufstand geführt haben. Was Wunder, wenn wir nicht davon loskommen, die Erfolge und Mißerfolge der Revolution zu buchen. Unser Wissen über den Zustand Rußlands ist nur aus Bruchstücken zusammengesetzt. Nun haben uns Parteiführer, Professoren und in ihrer Heimat entwurzelte Russen aus ihren Erfahrungen mitgeteilt, daß in Rußland das äußerste Gegenteil von Ordnung und Wohlstand herrsche. Damit war Rußland für uns abgetan. Daß ein an Zahl riesiges Volk diesen Zustand der Unordnung seit mehr als drei Jahren erträgt, beachteten wir nicht. Beachteten nicht, daß das deutsche Volk diesen Zustand nicht so lange ertragen hätte. Beachteten nicht, daß das deutsche Volk — heute — eine ganz andere Geistesverfassung hat als das russische. Eine Geistesverfassung, kraft deren es die Welt nur nach Nützlichkeitsgesichtspunkten beurteilt, weil es geistfern ist. — „Harald von Hoerschelmann, Person und Gemeinschaft, die Grundprobleme des Bolschewismus*. Ein Buch, für Deutsche geschrieben, geistesnah und nützlichkeitsfern, muß die Skepsis deutscher Leser erwecken und ist ihrem Urteil: „überschwenglich" preisgegeben. Wer zu diesem Urteil kommt, hat das Buch falsch gelesen. Man muß vielmehr von vornherein verzichten auf alle heute geltenden politischen und historischen Maßstäbe. Wenn Hoerschelmann von der Situation heutiger Menschheit: Kinder der Maschine, von der Tatsache: Kohle spricht, so eröffnet er kein psychologisches Problem. Ihm gilt es, zu suchen „die Antwort des Geistes auf die neue Tatsache der Natur, die unser äußeres Leben umgestaltet hat: die Kohle". Diese Antwort versucht er aus dem Bolschewismus herauszuschälen.

Der Bolschewismus hat kein fest umrissenes, deutlich formuliertes Programm. Er hat „einen Glauben an die innerste Kraft des Menschen, aus sich heraus das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, und zwar ... durch erstmalige Befreiung der bisher gefesselten „Erdenseele" des Menschen, die stark und reich genug sein wird, selbst eine noch ungekannte und durchaus nicht vorhersehbare Ordnung der irdischen Welt aus sich heraus zu gebären". Hier liegt vermutlich der Punkt, aus dem heraus bei uns Westeuropäern nicht genügend Verständnis für den Bolschewismus aufgebracht wird. Das russische Volk, dem Religiösen noch ganz und gar aufgeschlossen, kann noch glauben. Der Westeuropäer gelangte über die Skepsis noch nicht hinaus. Daher muß dem Leser empfohlen werden, sein skeptisches Gemüt zu überwinden. Das heißt nicht: seine Zweifel abzutöten, sondern ganz und gar durch sie hindurchzugehen, unbeirrt, um zu einer neuen Gottfrömmigkeit zu gelangen. „Die französische Revolution begann symbolisch damit, die ‚Göttin der Vernunft' zum Idol zu erheben." „Das Götzenbild, das heute der ‚Weltrevolution' vorangetragen wird, heißt ‚Chaos'." „Nicht nach vernünftig ausgeklügelten Regeln und Gesetzen kann und soll die Welt geordnet werden, nicht als bewußte Schöpfung einzelner, sondern aus elementaren und unbewußten Tiefen des aufgerührten Menschentums heraus soll vulkanisch die neue Ordnung geboren werden, als schöpferische Tat der Gemeinschaft und erhaben über alle Künste rationaler Berechnung. Dionysos steht an der Pforte, nicht Apoll." Die Gemeinschaft steht im Mittelpunkt der bolschewistischen Utopie. In ihr drückt sich der Gegensatz bolschewistischen Wollens zur Demokratie und zum Sozialismus aus (nicht in der völlig peripherischen Diktatur des Proletariats!). Der „zentralisierten Staatsmaschine, dem Staate der formulierten Gesetze,

* Eugen Diederichs Verlag, Jena 1920. Preis M 5.—.

des Berufsbeamtentums und der stehenden Heere stellt der Bolschewismus . . . ein rein genossenschaftliches Verfassungsideal — etwa nach dem Muster der alten germanischen Stämme — gegenüber.“ Damit ist eine Verbindung zu der konservativen Staatsauffassung gegeben, die sich, nach Hoerschelmann, vor allem ganz deutlich in der Kampfesstimmung der Bolschewisten, ihrer leidenschaftlichen Wut gegen die Demokraten und Sozialdemokraten ausdrückt. Meines Wissens hatten sich zu der Zeit der Abfassung des Buches nationalbolschewistische Strömungen, die bewußt auf ein Zusammengehen nicht nur taktischer, sondern grundsätzlicher Art, hinwirken, noch nicht geltend gemacht. Um so überraschender wirken die Zusammenhänge, die der Verfasser hier aufdeckt.

Rationalismus, Demokratie, Vereinzelung — sind der Inhalt der bis hierher abgelaufenen Geschichtsepoche. Irrationalismus, Bolschewismus, Vergemeinschaftung künden sich als Gegensatz an, und als Ablösung. Wohin uns Gott führt, kann niemand sagen. Aber wir müssen uns auf die Gnade bereiten. Hier ist uns Hoerschelmann ein sicherer Führer. Friedrich Bauermeister

## Wirtschaftliche und soziale Konzentration

Die Triebkraft zum Aufstieg alles wirtschaftlichen und sozialen Lebens ist der Wechsel. Der Wechsel in den Entwicklungsmöglichkeiten zur äußersten Ökonomie im Produktionsprozeß und der Wechsel in den Kampfmethoden der Träger der Produktion. Organisation ist im letzten Jahrzehnt das Schlagwort menschlichen Strebens und Handelns gewesen. Der mächtigste Kapitalmagnat und der kleinste Invalidenrentner organisierten sich, um ihrem Einzelinteresse durch die Gesamtorganisation Nachdruck zu verleihen. Noch ist die Wirtschaftsorganisation und der Zusammenschluß aller seiner Glieder nicht abgeschlossen, und schon kündet sich eine neue entwicklungsnotwendige Gemeinschaftsform an, nämlich die Konzentration.

Wir verfolgen mit Aufmerksamkeit die Vertrustungsbestrebungen in unserer Industrie. Wir sehen, wie die Großindustriellen Stinnes, Klöckner, Thyssen Unternehmungen aufkaufen, aneinanderreihen, und sie zu einheitlichen, unter zentraler Leitung stehenden Wirtschaftskörpern umformen. Die Tendenz dieser wirtschaftlichen Zusammenballung wird verschieden beurteilt. Die eine will durch die Vereinigung der Werke die Produktion vereinfachen und verbilligen. Zwei Wege sollen dahin führen: durch horizontalen und vertikalen Aufbau der Wirtschaft. Der horizontale setzt die Aneinanderreihung vom Bergwerk bis zum Veredelungsprozeß voraus, der vertikale die rationellste Teilung und Intensität des Arbeitsprozesses. Die andere Tendenz sieht in der geradezu überhastenden Zusammenballung der Großunternehmungen eine Sabotierung des Sozialisierungsgedankens, in der Überfremdung unserer Werke mit ausländischem Kapital seine Unschädlichmachung. Wie dem auch sei, um eine Umstellung unserer Wirtschaft unter vollster Teilnahme der Arbeiterschaft kommen wir nicht herum.

In engster Verbindung mit der wirtschaftlichen Konzentration steht der Zusammenschluß der organisatorischen Kräfte der Arbeitgeber wie der Arbeitnehmer zum Zweck einer erhöhten Beeinflussung der beiderseitigen Interessen. Der Zentralverband Deutscher Industrieller als Interessenvertretung der Schwerindustrie geht Hand in Hand mit dem Bunde der Industriellen, also der verarbeitenden Industrie. Zu einer Riesenorganisation entwickelt sich die „Vereinigung der deutschen Arbeitgeberver-

bände", der Mitte des Jahres 1920 bereits 191 Bezirke und Verbände angehörten. Sie erfassen nicht weniger als 1310 Arbeitgeberverbände. In dieser Gesamtorganisation sind 101 500 Betriebe mit 6½ Millionen Arbeitern enthalten. Ein Zusammenschluß aller Streikversicherungskassen war der nächste Schritt zur Konzentration der materiellen Kräfte. Im Juli 1920 erfolgte die Gründung des „Deutschen Streikschutzes", der aus sieben Gesellschaften für Streikentschädigung gebildet ist. Ihnen sind 43 Reichs-, 103 Land- bzw. Bezirks- und 227 Ortsverbände unmittelbar angeschlossen. Soweit Angaben vorliegen, betrug die angemeldete Jahreslohnsumme rund 17452 Millionen Mark. Bestrebungen des Hansabundes gehen darauf hinaus, die Arbeitgeberverbände zu einer Gesamtorganisation zusammenzufassen, und zwar zu einer „Gewerkschaft der Unternehmer". Man sieht, daß mit den wirtschaftlichen Konzentrationsbestrebungen die materiellen parallel gehen, daß die Arbeitgeber zur Verfechtung ihrer wirtschaftlichen Interessen sich auch zum Kampf gegen die Arbeitnehmer rüsten. Neben den Lohnkämpfen beherrscht der Sozialisierungsgedanke die Gegenwart. Das gewachsene Machtbewußtsein der Arbeiterschaft sucht in den Produktionsprozeß einzudringen, will Mithandeln, Mitbestimmen und Anteil am Ertrag der geschaffenen Werte erringen.

Welche Machtverhältnisse bieten sich nun dem Sozialpolitiker auf der Arbeitnehmerseite dar. Bedeutende Rechte politischer und wirtschaftlicher Art sind der Arbeiterschaft nach der Revolution eingeräumt worden. Bis in die höchsten Regierungsstellen haben sich ihre Vertreter durchgesetzt. Der Achtstundentag, die gesetzliche Bindung der Tarifverträge, das Schlichtungswesen, das Betriebsrätegesetz, dem das Betriebsbilanzgesetz nunmehr gefolgt ist, sind wichtige sozialpolitische Errungenschaften.

Das Ringen und Kämpfen der Arbeiterschaft geht jedoch in der Hauptsache um die Änderung ihrer Stellung im Produktionsprozeß, in der Warenerzeugung. Wie dies zu erreichen ist, das bestimmen nicht Schlagwörter, sondern wirschaftliche und gewerkschaftliche Erziehungsarbeit. Die meisten Arbeiter stehen den wirtschaftlichen Dingen wesensfremd gegenüber, sie müssen durch praktische Betätigung (als Betriebsrat oder Gewerkschaftsbeamter) erst die Voraussetzungen des Wirtschaftslebens kennen lernen. Man begreift in Arbeiterkreisen aber doch schon, daß die Beherrschung des Wirtschaftsapparates nicht zu erreichen ist durch die plötzliche Übernahme der Betriebe, sondern nur durch schrittweise Durchsetzung des Willens dazu auf Grund eines zu erkämpfenden Mitbestimmungsrechts. Jedes überhastete Tempo bringt nur Unheil, insbesondere auch für die Arbeiterschaft selber infolge Arbeitslosigkeit. Jedes Spielen mit der Diktatur des Proletariats führt nur zum Abgrund und Bürgerkrieg. Das gewaltige Anwachsen fast sämtlicher Gewerkschaftsverbände ist ein Gradmesser für das ernste Suchen der Arbeiterschaft nach Reform unserer heutigen Wirtschaftsordnung, aber auch nach einem Weg, um in tiefer Not nicht ins Elend zu versinken.

Diese ideellen Erkenntniswerte sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die gewerkschaftlichen Organisationen. Nach dem Vorbilde der Unternehmer gingen sie ans Werk, die Organisationen zusammenzufassen. Angliederungen von kleinen Verbänden an größere kamen seit Bestehen der Arbeiterbewegung öfters vor. So z. B. entwickelte sich der Deutsche Transportarbeiterverband durch Anschluß einzelner Sektionen im Laufe der Jahre zu einem der größten Gewerkschaftsverbände, ebenso der Metallarbeiterverband. Aber niemals erfolgten die Zusammenschlüsse so zahl-

reich und so umfassend wie seit Beendigung des Krieges. Aus dem Zentralverband der Handlungsgehilfen, dem Verband der Bureauangestellten und dem Verband der Versicherungsbeamten ging der Zentralverband der Angestellten hervor. Bund der technischen Beamten, Technikerverband, Steigerverband und Verband der Kunstzeichner vereinigten sich zu dem Bund der technischen Angestellten und Beamten. Auch die nationalen Angestelltenorganisationen — der Leipziger Verband der Handlungsgehilfen, der Kaufmännische Verein von 1858, der Deutsche Angestelltenbund, der Verein deutscher Kaufleute — schlossen sich zu einem großen Verbande zusammen. Auffallend ist der machtvolle Zustrom gerade der Angestellten zu den gewerkschaftlichen Organisationen. Die Hauptgründe sind natürlich in der Erweiterung der Koalitionsfreiheit, in der Wirtschaftskrise und in der vollgültigen Anerkennung der Gewerkschaften als Berufsvertretung in allen wirtschaftlichen Fragen zu suchen.

Die nach dem Kriege außerordentlich angewachsenen Arbeiterverbände empfanden zuerst die Notwendigkeit, den kraftvollen Arbeitgeberorganisationen ebenbürtige zentrale Arbeitnehmerverbände entgegenzustellen. Die Generalkommission der Gewerkschaften bildete nur ein loses Gefüge der Gesamtvertretung der freien Gewerkschaften. Sie schlossen sich enger zusammen zum Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbund. Dieser verfügt jetzt über eine Mitgliedschaft von 8 Millionen mit einem Gesamtvermögen von über 133 Millionen Mark. Neben ihm steht als Spitzenorganisation der freigewerkschaftlichen Angestelltenverbände die „Afa", und schließlich der Beamtenbund. Nicht lange, und auch diese drei Verbände werden sich zu einer einzigen Zentrale verschmelzen.

Auch die christlichen Gewerkschaften gravitieren zu einem festeren Zusammenschluß. Die letzten Jahre haben auch ihnen einen beträchtlichen Zuwachs an Mitgliedern gebracht, sie zählen jetzt 1 250 000 Anhänger. Alle Fachverbände sind jetzt im „Deutschen Gewerkschaftsbund" vertreten. Auf dem 10. Kongreß vom 24. bis 27. November v. J. in Essen kündete Stegerwald die Gründung einer christlich demokratischen Volkspartei an, in der es ihm vor allem auf die Umformung unserer Wirtschaft im Geiste des sozialen Fortschritts und der Umwertung der Persönlichkeit des Arbeitnehmers im Produktionsprozeß ankommt. Stegerwald nannte auch große Beamtenverbände, Eisenbahner und Staatsbeamte, die sich dem „Deutschen Gewerkschaftsbunde" bereits angeschlossen haben. Im Bergbau bedeuten die christlichen Verbände eine Macht, mit der besonders in Fragen der Sozialisierung des Bergbaues zu rechnen ist.

Die Hirsch-Dunckerschen Gewerkvereine haben sich gleichfalls eine Rahmenorganisation, den „Gewerkschaftsring", geschaffen. Ihm gehören außer den Gewerkvereinen nunmehr der Gewerkschaftsbund der Angestellten und der Allgemeine Eisenbahnerverband an. Damit erreicht der Ring eine Mitgliedschaft von 700 000 Arbeitern und Angestellten. Der Gewerkschaftsring lehnt jede Gewalt im Wirtschaftsleben ab und erstrebt eine zielbewußte Reform auf dem Wege des Rechts. Er hält am Gedanken des Tarifvertrags, der Vertragstreue und des Schiedsgerichtsverfahrens fest und tritt für den Ausbau der Arbeitsgemeinschaften ein. Mit den freigewerkschaftlichen Sozialisierungsabsichten können sich die Gewerkvereine nicht befreunden.

Ein Überblick über alle diese Konzentrationsvorgänge zeigt dem Kenner unserer gewerkschaftlichen Verhältnisse, daß der Zusammenschluß auf seiten der Unternehmer fester und homogener als auf der Arbeitnehmerseite ist. Nicht nur, daß es drei und mehr verschiedene Richtungen gibt. Die Welle des Kommunismus und der gewerkschaftlichen Opposition nimmt mit unheimlicher Schnelligkeit an Umfang und

Macht zu. Mit knapper Mehrheit ist im Berliner Metallarbeiterverband die unabhängige Liste gegen die kommunistische gewählt worden. Gegen den neuen Buchdruckertarif wurden 24000 Stimmen abgegeben gegen 40000 Stimmen, die für den Tarif eintraten. Eine wilde Agitation ist daran, das Fundament der freien Gewerkschaften zu unterhöhlen, die Stoßkraft der Organisation zu schwächen. Nicht lange und wir erleben eine neue Sezession, die die Arbeiterschaft weiterhin zersplittert. Geschlossen zu einer Einheitsfront wären die Gewerkschaften eine feste, unzerbrechliche Phalanx, gespalten und zerwühlt, geraten alle ihre Errungenschaften in Gefahr, zum Teufel zu gehen. Vae victis!

A. Höpfner

## Vergenossenschaftung des Nationaleinkommens

Über die Ursachen der wirtschaftlichen Not Deutschlands ist seit zwei Jahren eine beinahe unübersehbare Literatur deskriptiv-kritischer Studien entstanden, ohne daß dadurch eine klare Vorstellung von den Möglichkeiten einer Wiedergesundung unseres Wirtschaftslebens zu gewinnen wäre; nicht einmal die Ursachen für das Abwärtsschwanken unserer Valuta sind überzeugend klargestellt worden.

Tatsache ist, daß wir den größten Krieg der Geschichte verloren haben, daß uns zum Teil unerfüllbare Friedensbedingungen auferlegt sind, und daß unser Volk, verblendet durch eine nie dagewesene Fülle fiktiver Zahlungsmittel bei verminderter Produktionsfähigkeit seine Lebenshaltung in der aus dem vollen schöpfenden Weise der Vorkriegszeit fortzusetzen sucht. Die Folgen dieser Tatsachen sehen wir in der beinahe völligen Entwertung unseres Papiergeldes, im unaufhaltsamen Fallen der Valuta.

Das Geld ist im Handel das Symbol der Sicherheit, daß gegen das für einen Gegenstand als Zahlung erhaltene Geldstück jederzeit wieder ein gleichwertiger Gegenstand eingetauscht oder eine wertentsprechende Leistung verlangt werden kann. Das Geld ist also *nicht selbst zum Handelsgegenstand bestimmt*; erst eine Entwicklung unserer Handelsgewohnheiten hat es zu einem solchen gemacht und damit unterliegt es heute den Schwankungen von Nachfrage und Angebot, seine Kaufkraft, seine „Valuta“ ist den verwickeltsten Zufallsfaktoren unterworfen, wenn es nicht aus einem Metalle besteht, dessen Wert im Weltverkehr ein einigermaßen stabiler ist. Fehlt also dem Papiergelde die „Deckung“ durch Gold, hat der Geldinhaber nicht die Gewißheit, seine Noten jederzeit gegen einen realen Wert eintauschen zu können, so wird die Nachfrage nach solchem Notengeld immer geringer werden, seine Kaufkraft, seine Valuta sinkt.

Nach der bisher üblichen Anschauung hing also die Valuta unseres Geldes von dem Maße seiner Edelmetalldeckung ab. Da aber die umlaufenden Noten vor dem Kriege, ohne in ihrem vollen Werte durch Gold gedeckt zu sein, dem Gelde aus Edelmetall an Kaufkraft nicht wesentlich nachstanden, mußte das Vertrauen auf die Zahlungsfähigkeit der Notenbank die fehlende reale Deckung ergänzen. Dies Vertrauen wurzelte in der Ordnung der inner- und außenpolitischen Zustände, in gesunder Produktions- und Exportfähigkeit und in einem leistungsfähigen Steuersystem. Wir dürften also annehmen, daß ein Staat mit evident gesundem Wirtschaftskörper, ein Staat also, der über ein seiner Größe nach übersehbares und besonders auch steuerlich erfaßbares Nationalvermögen und Nationaleinkommen verfügt, Noten ohne Golddeckung ausgeben könnte, ohne daß diese an Kaufkraft dem Metallgelde nachzustehen brauchten.

Unser heutiges Deutschland verfügt weder über einen genügenden Goldbestand noch über einen vertrauenerweckenden Wirtschaftskörper, und es dürfte nach dem oben Gesagten einleuchten, daß weder zinsenschlingende Valutaanleihen noch internationale Valutakommissionen uns vorerst helfen können, daß wir vielmehr zunächst mit eigener Kraft das Vertrauen in die Kreditwürdigkeit unseres Staates erzwingen müssen.

Dazu ist notwendig:

1. Daß wir den bisherigen Notendruck einstellen und die vorhandenen Noten allmählich der die Valutaschwankungen hauptsächlich bewirkenden Spekulation dadurch entziehen, daß wir sie in festverzinsliche Goldwährungsanleihen umwandeln.
2. Daß wir neben Metallscheidemünze ein Papiergeld in Goldwährung mit Zwangskurs ausgeben, das mindestens zur Hälfte durch Gold gedeckt ist und zur Sicherung gegen Spekulation, Fälschung und Steuerhinterziehung eine auf jeweils ein Jahr befristete Umlaufsdauer erhält.
3. Daß wir Maßnahmen treffen, die eine restlose Erfassung aller Einkommen zur Besteuerung ermöglichen.

Keine dieser Bedingungen ist erfüllbar ohne die vorherige Durchführung einer im folgenden ausführlicher beschriebenen Einrichtung: des staatlichen Pflicht-Scheck-Kontos für alle Zahlungen empfangenden oder ausübenden Personen.

Bei den heutigen Zuständen im Zahlungsverkehr können wir die dauernde Neuausgabe von Notengeld nicht einstellen, bevor für eine anderweitige Zahlungsmöglichkeit gesorgt ist. Diese Möglichkeit bietet der bargeldlose Scheck Überweisungsverkehr. Dem Scheckverkehr haften heute aber noch Mängel an, die seiner allgemeinen obligatorischen Einführung entgegenstehen. Den größten Fehler des bisherigen Schecksystems sehen wir darin, daß der Zahlungsempfänger über die Zahlungsfähigkeit des Zahlenden, über den Stand seines Kontos, nicht unterrichtet sein kann; kein Kaufmann gibt Ware für einen Scheck, dessen Einlösung ihm nicht sicher ist. Für die allgemeine Durchführung des Scheckkontoverkehrs ist es also notwendig, daß der Zahlungsempfänger sich die Belastung des Käuferkontos auf irgendeine Weise sichern kann.

Die einzige Möglichkeit hierfür ist folgende: Die Kontoinhaber erhalten von ihrer Kontostelle „Kontoausweise" oder „Kontoblätter" über eine runde Summe, also 100, 500 oder 1000 Mark. Diese dienen bei Käufen derart, daß der Verkäufer neben seinem Namen die Kaufsumme in den Kontoausweis einträgt, dessen Wert damit um den Kaufpreis vermindert und sich so die Belastung des Kontos seines Kunden sichert, wobei gleichzeitig eine Quittung über die erfolgte Zahlung gegeben ist. Der Käufer stellt einen Scheck aus, den sich der Verkäufer von seiner Kontostelle gutschreiben läßt, worauf der Scheck an die Kontostelle des Käufers zur Lastschrift weitergeht. Der Kontoausweis besteht in einem Quartblatt mit Wertpapieraufdruck der Ausgabestelle und der Geltungssumme. Er trägt Namen, Wohnort und Scheckbuchnummer des Kontoinhabers; zur Sicherung gegen Mißbrauch könnten auch Lichtbild und Fingerabdruck herangezogen werden. Die Fälschung der Kontoausweise hätte nur beschränkten Wert, da zu Unrecht ausgestellte Schecks, also Schecks ohne Kontodeckung, von dem betreffenden Kontoamte bei der Lastschrift sofort entdeckt würden, der Betrug also sehr gefährlich und die Arbeit des Kontoausweisfälschens nicht mehr derart lohnend wäre wie heute das Drucken falscher Geldscheine.

Hat der Kontoinhaber auf Grund seines Ausweises über 1000 M einen Einkauf von 325 M gemacht, so repräsentiert sein Kontoblatt nach Eintrag der Kaufsumme nur noch einen Wert von 675 M; die nächste Kaufsumme wird wieder von diesen 675 M abgezogen und so fort bis zur Entwertung des Ausweises, dessen eventueller Rest bei der Rückgabe an die Kontostelle gutgeschrieben wird.

Mit der Errichtung der Einzelkonten sind die in jedem größeren Orte befindlichen Provinzialbanken und Sparkassen zu betrauen. Die im Kontodienste stehenden Angestellten wären Staatsbeamte und unterständen der Steuerbehörde.

Ist durch die Aufstellung der Konten die Scheckzahlung im weitesten Umfange ermöglicht, so kann der Druck der bisherigen Banknoten eingestellt werden, der Noteninflation wäre ein Ziel gesteckt. Aufgabe internationaler Verhandlungen ist es dann, die vorhandenen Notenmassen zu einem ihrem Handelswerte entsprechenden Kurse in festverzinsliche Goldwährungsanleihen zu verwandeln.

An Stelle des bisherigen Notengeldes hätte zu treten: 1. Nickel- und Silbergeld, dessen Metallwert nicht bedeutend unter dem Nennwerte stehen dürfte, und 2. Neues Notengeld in Goldwährung. Dieses Geld ist vom Tage seines Erscheinens an gesetzliches Zahlungsmittel, während die alten Noten die Eigenschaft eines solchen verlieren. Die neuen Noten haben Zwangskurs. Sie gelangen nur in beschränktem Umfange, d. h. mit mindestens halber Golddeckung zur Ausgabe. Bei dem geringen deutschen Goldbestande kommen nur etwa 3 Milliarden in Frage. Daß unter diesen Umständen zunächst für den kleineren Zahlungsverkehr, für den die Scheckzahlung nicht in Frage kommt, gesorgt werden muß, liegt auf der Hand. Es dürften also nur Noten bis zum Höchstbetrage von 10 bis 20 M gedruckt werden; für größere Zahlungen hat der Scheck oder die Überweisung zu dienen. Das Zurückhalten des neuen Geldes zur Spekulation oder zum Steuerbetrug muß verhindert werden. Dies ist verhältnismäßig leicht zu erreichen durch eine kurz befristete Gültigkeit. Alljährlich einmal muß das gesamte Notengeld an den Staatskassen gegen Neudrucke in anderer Ausführung umgewechselt werden. Dies Verfahren bietet Vorteile in verschiedener Richtung. Zunächst wird verhindert, daß die Noten zur Spekulation zurückgehalten werden, die Spekulation erscheint nicht mehr lohnend. Auch die Aufhäufung von Noten, um der Besteuerung zu entgehen, verspricht keinen Nutzen, weil beim Umtausch des Notenvorrats nach Jahresfrist die zurückgehaltene Summe der steuerlichen Erfassung preisgegeben ist. Einer der größten Vorzüge der befristeten Noten ist ihre große Sicherheit vor Fälschung. Die Herstellung der Druckplatten beansprucht so viel Zeit, daß nur ein Jahr Gültigkeit die Fälschung zu unrentabel macht. Dadurch, daß viele Noten durch Nachlässigkeit nicht zum rechtzeitigen Umtausch gelangen, hätte der Staat einen nicht zu unterschätzenden Gewinn, der wohl die Druckkosten decken würde. Der Umtauschtermin muß auf eine Zeit geschäftlicher Stille gelegt werden, also nicht auf den Jahreswechsel.

Vom Tage der Einführung des neuen Geldes an müssen alle Zahlungen in Goldwährung ausgeführt werden, das ehemals gültige Geld wird von den Staatskassen gegen Kontogutschrift zu einem einheitlich festzusetzenden Kurs eingelöst. Das im Auslande befindliche Papiergeld kann in festverzinsliche Goldwährungsanleihe umgewandelt werden, wozu der Ankaufskurs durch internationales Übereinkommen festzusetzen wäre. Auf jeden Fall muß die Einlösungsfrist durch den deutschen Staat ziemlich kurz angesetzt werden, damit endlich der Hauptfaktor der Valutaschwankung beseitigt wird.

Für die Bewertung von Staatspapieren, Obligationen, wie überhaupt aller Zinsverpflichtungen wird ihr Goldwert bei der Ausgabe festzustellen sein. Alle vor 1915 zur Ausgabe gelangten Schuldverschreibungen, alle vor diesem Zeitpunkte abgeschlossenen Miet- und Pachtverträge usw. müssen in vollem Goldwert verzinst oder ausbezahlt werden; Kriegsanleihen z. B. von 1918 werden dagegen unter Zugrundelegung ihres Goldwertes zur Zeit ihrer Ausgabe verzinst und zurückbezahlt.

Eine derartig eingeleitete Sanierung unseres Finanzwesens kann aber nur von Bestand sein, wenn die Zahlungsfähigkeit des Staates durch ein zuverlässig wirkendes Steuerwesen verbürgt wird.

Daß das heutige System der Steuererfassung nicht mehr genügt, zeigt das mühsame Arbeiten der Steuermaschine. Die Psychologie und Pathologie der Steuerflucht lehrt, daß die Amoral in der Gesinnung unserer Steuerzahler weniger die Folge allgemein gesunkener Moralbegriffe als vielmehr die notwendige Konsequenz der unvollkommenen steuerlichen Erfassungsmöglichkeit gerade der wirtschaftlich Stärksten ist. Die jetzige Besteuerungsform ist geradezu eine Prämie auf die Unehrlichkeit. Zur Ehrlichkeit gezwungen und deshalb schwer benachteiligt sind nur die Personen mit festem Einkommen, ein großer Teil der Arbeiter, die Beamten und die kleinen Rentner, deren Einkommen von festverzinslichen Papieren herrührt. Der Produzent und — was noch ungesunder ist — der Händler hat bei der heutigen Steuerveranlagung allein die Möglichkeit zur Vermögens- und Gewinnverschleierung und nützt sie ohne Zweifel weidlich aus. Das war vor dem Kriege zwar auch nicht anders, aber damals konnte ein reiches Volk diesen Übelstand verschmerzen; heute bedeutet eine derartige Verteilung der Steuerlasten die Vernichtung gerade derjenigen Volksteile, die in ihrer ehrenhaften sozialen Gesinnung und in ihrer geistigen Bildung unsere wertvollsten sind.

Nur in der steuerlichen Überwachung des gesamten Geldumsatzes mit Hilfe des obligatorischen Scheckkontosystems und des befristeten Notengeldes liegt die Möglichkeit einer allmählichen Gesundung unseres Steuerwesens.

Zur Durchführung dieser vereinfachten Steuerveranlagung und -Erhebung ist eine engere Verbindung von Banken und Steuerstellen unumgänglich. Sie ist auf verschiedenen Wegen denkbar: Durch staatliche Verpflichtung der mit dem Scheckkontowesen betrauten Bankbeamten, durch Zusammenlegung der Steuerkommissariate mit den Kleinbanken oder durch völlige Verstaatlichung des Bankwesens. Das Bankgeheimnis mit dem offenbaren Hauptzwecke der Ermöglichung des Steuerbetruges paßt nicht in das heutige Staatswesen. Nur durch das innigste Zusammenarbeiten von Bank und Steuerbehörde kann die letztere in wirklich sozialem Sinne wirken.

Die weiteren Vorteile des unter Staatsaufsicht stehenden obligatorischen Scheckkontoverkehrs sind ohne weiteres einleuchtend. Mit der Erfassung unseres Wirtschaftslebens an der Wurzel würden fast alle anderen Vorkehrungen zur Überwachung überflüssig. Die Einhaltung der von der Regierung festgesetzten Höchstpreise kann schärfer beaufsichtigt, der Wucher leichter bekämpft werden. Schiebungen jeder Art, die Zahlung von Bestechungsgeldern an Beamte über ein gewisses durch das noch verbleibende Bargeld bedingtes Maß, Diebstähle und Unterschlagungen großer Geldsummen macht der beaufsichtigte Geldverkehr unmöglich. Gehalts- und Lohnzahlungen sind ungeheuer vereinfacht, da sie nur durch Überweisungen ausgeführt werden. Die Steuereintreibung, die besonders durch ihren hypertrophischen Amtsstil allmählich zu einer fast schikanösen Belästigung des Steuerzahlers geworden

ist, erfolgt automatisch durch die Kontostellen. Die zahllosen vexatorischen und namentlich das Geschäftsleben störenden Steuerarten können zusammengefaßt werden zu einer einfachen progressiven Einkommensteuer. Die durch ihre kostspielige Erhebung unrationellen indirekten Steuern kommen in Wegfall. Selbstverständlich kann auf die wirtschaftliche Schutzmaßnahme der Grenzzölle nicht verzichtet werden. Durch diese Vereinfachung des Steuerwesens würde eine genügend große Zahl von Beamten für die Scheckkontoverwaltung frei.

Der Geldverkehr mit dem Auslande erfolgt ausschließlich durch die Kontoämter unter Vermittlung einer zentralen Ausgleichstelle. Private Geldsendungen nach dem Auslande sind gesetzlich verboten.

Das Ausland würde in der vorgeschlagenen Reform eine Konsolidierung unserer wirtschaftlichen Lage erblicken, und die im Handel mit uns mit übertriebenen Sicherheiten belasteten Warenpreise dürften sinken. Unsere gewiß entsetzliche Schuldenlast allein rechtfertigt das Mißtrauen in unserer Zahlungsfähigkeit nicht; das Ausland weiß so gut wie wir, daß sich diese Schulden auf viele arbeitsame Generationen verteilen lassen. Beweist Deutschland durch eine tiefgreifende Reform seines Geldwesens seinen Zahlungswillen ganz eindeutig, so ist ihm auch der Weltkredit wieder sicher.

Die Durchführung der vorgeschlagenen Finanzreform bedeutet eine Vergenossenschaftung des gesamten Nationaleinkommens. Indem wirksam verhindert wird, daß sich ein Staatsglied seiner genossenschaftlichen Verpflichtung entzieht, verliert der für die Allgemeinheit entrichtete Steuertribut das Bittere, das ihm heute, wo der Unehrliche ihm zu entgehen vermag, anhaftet. Tatsächlich ist damit das gesamte Volkseinkommen sozialisiert, ohne daß der Privatbesitz angetastet wird. Der Besitz ist ein durch die abgegriffenen Schlagworte des radikalen Sozialismus verunklarter Hauptfaktor für die Lebensfreude und Schaffenslust des Volkes. Auch der ärmste Mensch braucht ein Ziel, für das er arbeitet; der Besitz, auch der kleinste, macht freier von der unmittelbaren Sorge für die Zukunft, unabhängig von dem guten oder schlechten Willen des Mitmenschen. Gerade der Mann mit geringem Einkommen, der jetzt aus der Hand in den Mund zu leben gewohnt ist, wird durch das Pflichtkonto zum Besitz gezwungen und durch die Festlegung seines Verdienstes vielleicht vor mancher unbedachten und unnötigen Ausgabe bewahrt werden; bekommt er seinen Wochenlohn in bar in die Hand, so kann er ihn in den seltensten Fällen halten, von seinem Konto dagegen erhebt er nur Geld, wenn er es unbedingt braucht. Unser Volk muß wieder zum Besitz erzogen werden, es muß das verdiente Geld wieder als Mittel zur Unabhängigkeit und nicht als Mittel zu nichtigen, rein animalischen Zwecken erkennen lernen. Es muß aber auch einsehen, daß die Staatsgenossenschaft ein Anrecht auf einen Teil des Einkommens jedes Individuums hat, und daß dem Staate dieses Anrecht nicht hinterlistig und betrügerisch auf Kosten der übrigen Staatsbürger verkürzt werden darf.

Nur in der zwangsläufigen Ehrlichkeit des staatsgenossenschaftlich überwachten Geldwesens kann der Weg zur wirtschaftlichen und ethischen Gesundung unseres Volkes erblickt werden.

Werner Mollweide

## Der Künstler und die Politik

Die allgemeine Urnenwahl, die uns die Revolution beschert hat, rief alle auf: die Herren und die Knechte, die Vornehmen und Geringen, die Genien und die geistig

arm sind, die Helden und die Sänger. Am Kreuzweg notwendiger Entscheidung stehen alle, die sich bisher ferngehalten vom Gezänke der Parteien. Fern und fremd blieb allen, die im Rondell der Künste lebten, der tätige und schöpferische Wille zum Staate als politischer Organisation. Außerhalb der Peripherie ihrer seelischen Schwingungen wurde die Arbeit der Politik verrichtet. Wohl erinnern wir uns, wie die vorige Generation aufgerüttelt ward in tiefem Schmerze über die sozialen Unzulänglichkeiten der Zeit, in leidvollem Mitgefühl mit den entrechteten und von der Not des Alltags bedrückten Brüdern des Volkes. Die Kunst erhielt ihre soziale Atmosphäre. Die Sehnsucht der Geringsten nach Licht, Luft, Sonne, Leben und Freiheit war schöpferischster Impuls für den Künstler. Hauptmanns Drama wurde von den starken Wellen dieser Gefühlsbewegtheit emporgetragen. Dehmel sang sein Lied vom Arbeitsmann, und Uhde ließ Christus in der Familie des Fabrikarbeiters zum Erdenleben auferstehen. Aber, wenn auch der Künstler in den Streitsaal der Parteien schritt, entstand ödeste Leitartikelpoesie, Tendenzkunst, die sich hart am Kitsch vorbeizwängte, oder eine Sachkunst, die nicht den Dichter, sondern den Literaten zum Schöpfer hatte. Und Literaten Literatur hat noch nie den Eingang zur Seele des Volkes oder zur Geltung der Dauer gefunden. Die politische Dichtung der achtziger Jahre ist so rasch verschwunden, wie die jungdeutsche „Kunst" der 48er Revolutionszeiten. So ertönt auch heute der Kampfruf der Aktivisten nur als kunstfremde Manifestation all derer, die in die Bezirke der Formulierung bestimmter ethischer oder politischer Willenskräfte hineingewachsen sind, dabei aber alle Wurzelkräfte des rein künstlerischen Erlebens verloren haben. Wir wollen uns nicht in wertlose und hohle, wenn auch glitzernd-täuschende Illusionen einlullen lassen: Es werden auch die Leute des „Ziels" niemals die beiden Wege zugleich gehen können. Sie wählen zwischen Kunst und Politik. Sie müssen wählen. Auch ihnen ist wie uns heute die Frage gestellt: Soll der Künstler, kann der Künstler auf dem politischen Kampfplatz positive Arbeit leisten?

Durch die Summe der Wertergebnisse hat Thomas Mann in seinen „Betrachtungen eines Unpolitischen" vor einem Jahre auf diese Frage geantwortet.

Aber wir gedenken noch des einzig-artigen und einzig-möglichen Eindrucks, den dieses tiefe Buch auf uns Junge gemacht hat. Wir suchten nach einem Geleiter aus der Wirrnis der Zeit, nach einem positiv-gerichteten Wegweiser, nach einem nüchtern-politischen Grundriß und hielten doch nur die Dichtung in Händen: Dichtung und Kritik: Dichtung von geistig gespannter, geordneter und ordnender, bauender Intellektualität. Wo lag der tiefere Grund dieses literarischen Erlebnisses, das uns die Augen über unser Verhältnis zur Politik öffnete? Der Politiker ist und bleibt Mensch der Tatsachen, Schaffer der Realitäten. Politik ist, wie Kritik, weder Kunst noch Wissenschaft, sondern steht mitten inne, in beiden ihre Wurzeln senkend. Wenn wir Bismarck einen Künstler nennen, dann denken wir an die ihm eigene Phantasie, Konstruktionen der Mächte und Gruppen, Entwicklungen der Tatsachen und der Geschehnisse vorauszuahnen und in ihre Leitlinien sein Tun einzuordnen. So wird Staatsphantasie schließlich auch bei ihm zur politischen Logik, und der Traum von seiner Künstlerschaft zerrinnt. Der Politiker steht immer im Getriebe der Masse, schafft sein Tagewerk glücklich allein in Bindung mit ihr, zieht seine beste Kraft aus dem Zusammenwirken mit ihr und ist in der beseeligenden Schöpferstunde, wenn er nicht einsamer Führer ist, sondern das ganze breite Volk Besitz ergreift von seinem

Denken, seiner Überzeugung, seinem Wollen. Glücklich ist der Politiker im engsten Einssein mit der Volkheit, wenn die Opposition sich beugt. Politiker ist der Führer, aber auch der Volks-Eine, wenn er sich zum Führer findet und in ihm Wille zur Staatsrealität erwacht. Damit ist die Unmöglichkeit für den Künstler gegeben, sich als Schaffender zur Politik der Parteien zu wenden. Das Wesen des Künstlers ist Einsamkeit. Nicht Walther Stolzing auf der Festwiese ist Künstler, sondern Hans Sachs in jener Feierstunde, da er entrückt dem Werkeltag, einsam in seiner Stube sitzt vor aufgeschlagenem Pergament und sein „Wahn, Wahn" singt. Künstler ist Pfitzners Palestrina, wenn im Schlußakte des Werkes sich das Volk verläuft und er, während auf der Straße immer noch Jubelrufe ertönen, sich an die Orgel setzt und in tiefer Weihestimmung sich mit dem Höchsten verbindet. Wenn der Künstler sein Höchstes erlebt, sein Tiefstes und Bestes gibt, ist er einsam.

In dieser Einsamkeit schafft und wirkt der Künstler sich freilich erst und allein zum Exponenten der Volksseele und Volksgemeinschaft aus. Sein Weg kann und wird nur einsam sein, weil er in der Einsamkeit erst das Ewige gestaltet. Indem dies „ewige" Erlebnis unter seinen Händen zur lebendigen Form wird, schafft er das Ideal der Allgemeinheit zur Wirklichkeit. Und so wird wieder die Brücke vom Künstler zum Volk geschlagen.

In diesen Erwägungen liegt auch schon eingeschlossen die Stellung des Künstlers zu den Parteien. Das Wesen des Künstlers ist auf die Synthese gerichtet. Sein Werk soll Symbol von Menschen, Zuständen und Erlebniskreisen zugleich sein. Er ist der Exponent der Volksseele und Volksgemeinschaft. In seinem Werk fühlt sich das Volk als Einheit, zusammengeschlossen zu einem Komplex der Sehnsüchte, Wünsche, Wollens- und Lebenstendenzen. Partei kommt aber von pars und heißt der Teil. Die Partei kann nie Ausdruck der Volksgemeinheit sein, sie schließt die Glieder des Volkes nach jeweils besonders bestimmten Gruppenmeinungen, Teilmeinungen zusammen. Die Partei ist Symbol der Trennung. In ihr kommt nie die Meinung und Sehnsucht der Gesamtheit zum Ausdruck, noch weniger zur Auswirkung. Einseitig gerichtete, von Formeln gebundene Wirtschafts-, Kultur-, Konfessions- und Staatsanschauungen stehen im Kampfe miteinander, müssen sogar vielleicht gegenseitig kämpfen, um in der Reibung jenen Ausgleich zu finden, der erst als generelle Willensrichtung des Staates anzusehen ist. Aber eben diese erst durch den Kampf der Parteien verlorene und aus ihrem Meinungsausgleich hervorgehende Willenseinheit darf und soll der Künstler nicht aufgeben. All das, was wesentlich für die geistige Form des Künstlers ist, die Pflicht und Bestimmung zum Symbol des Volksdaseins, liegt außerhalb der Parteien auf einer Plattform, auf der gerade die Parteien ihre Sonderexistenz aufgeben und sich wieder zur höheren Einheit des Volksganzen zusammenschließen.

Der Künstler ist Führer des Volkes, nicht der Partei: Er gäbe sein Herrlichstes auf, wollte er diese weitumspannende Führerschaft mit der Toga des Parteichefs eintauschen. In dieser Feststellung liegt keine absolute Feindschaft gegen Parteipolitik, sondern nur die Notwendigkeit, andersgerichtete Bestimmung zu erfüllen. Gewiß trifft es sich, daß des Künstlers Ideale am besten von einer Partei verwirklicht sind, und so kann man es verstehen, daß Gottfried Keller, Uhland und andere in der republikanisch-demokratischen Partei, die ja den Begriff des Geistesaristokraten nicht auszuschließen braucht, sich am wohlsten gefühlt haben. Aber die Politik hat heute

eine solche Entwicklung genommen, daß es dringendes Gebot ist, sie von der verwirrenden Laienarbeit des Künstlers, der als Politiker immer Literat bleibt, zu befreien. Wenn heute Thomas Mann sich vom politischen Zivilisationsliteraten abwendet, dann zeigt er damit die Notwendigkeit auf, die Politik vom Wort, vom Pathos, von der Predigt zu befreien und an deren Stelle die opferwillige Tat zu setzen. Solche Gesinnung läßt es weder zu, als Kriegsuntauglicher vom Literatenkaffee der neutralen Schweiz aus für den Pazifismus zu werben, noch als reklamierter Reichstagsabgeordneter der Vaterlandspartei anzugehören oder sich während eines Krieges auf Schleichwegen Lebensmittel zu beschaffen oder auch nur die geringsten Kriegsverordnungen zu übertreten und dabei das Wort Vaterland oder Patriotismus als Spezialeigentum zu pachten.

Der Künstler, den ja auch der Schmutz des politischen Kampfes mit seinen übelsten Auswüchsen persönlicher Verunglimpfung immer mit Abscheu erfüllen wird, wird kraft seiner Sendung und Berufung so außerhalb der Parteien gestellt. Parteipolitik wird ihm fremd bleiben. Er lebt einsam zwischen und damit über den Parteien.

Nur eines vermag der Künstler im neuen Staate: die Mächtegewalt, die bisher die äußere Schichtung der Kultur bestimmt hat, und im wesentlichen in der Bureaukratie oder in der politischen Parteimaschinerie verankert war, zu ersetzen durch Kräfte, die ihre Wurzeln im reinen Künstlertum haben. Wo es um Fragen der Kunst und der Kultur geht, sollen fortan die entscheiden, die kraft ihres Schaffens, Wirkens und Eignung hierzu berufen sind. Damit sind die praktischen Folgerungen aus diesen Betrachtungen gezogen.

Die Frage, ob die Kunst im freien Volksstaate an Entwicklungsmöglichkeiten und Freiheit gewonnen hat, wird bejaht; bezweifelt wird die Steigerung ihrer Lebensmöglichkeit, bezweifelt auch die ideelle und wirtschaftliche Sicherung des Künstlers, solange bezweifelt, als der „Genuß“ der Kunst allein der Luxus einer bestimmten Schicht bleibt und nicht die Volksgesamtheit durchdrungen ist von den Daseinsnotwendigkeiten aller kulturellen Werte und der ethischen Bedeutung einer ausgedehnten, auf freiester Grundlage gestalteten staatlichen Kunstpflege. Die Revolution der Novembertage hat den Trägern der neuen Staatsgewalt ungeheure Pflichten auferlegt. Mit der politischen Regierungsgewalt haben die Fürsten auch ihre Herrschafts- und Entscheidungsrechte in kulturpolitischen Dingen abgetreten. Daß diese kulturpolitische Gewalt nicht unter parteipolitischen Gesichtspunkten ausgeübt wird, ist eine dringliche Forderung sittlicher Weltauffassung. Das gilt ganz besonders für die Regelung aller künstlerischen Fragen, die in die Hand derer gelegt werden muß, die unbeschadet ihrer Parteizugehörigkeit oder Parteifremdheit durch berufliche Tätigkeit und Leistung ihre Eignung hierzu erwiesen haben.

Die einflußreichsten Männer in kulturellen Fragen waren und sind Parteipolitiker, Bureaubeamte, gelernte Juristen, Kaufleute oder Handwerker. Kein Wort soll gesagt werden gegen die sicher ausgezeichnete Wirksamkeit solcher Männer auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete. Nur die Frage soll erhoben werden, ob alle diese Männer für die betreffenden künstlerischen Fragen die besten und erprobtesten Köpfe des Staates oder einer Stadt waren, oder ob sich hätten Bürger finden lassen, die vielleicht durch Leistung und Beruf hierzu geeigneter gewesen wären. In künstlerischen Dingen ein entscheidendes Wort zu geben, erfordert zum mindesten eine nicht geringere Befähigung und Eignung, als die Regelung irgendeiner gewerblichen Frage. Und ohne Zweifel würden es die Bürger einer Stadt schwer verstehen, wenn

man eine städtische Schlacht- und Viehhofkommission aus dramatischen Dichtern und Lyrikern zusammensetzen würde, wie auch sicher die Handwerker der Städte es ablehnen müßten, wenn ein Komponist und ein Schauspieler als Sachverständige von der Stadt bei Vergebung der Lieferung von Schulöfen bestimmt würden. Die Vergebung eines künstlerischen Postens in Staat und Stadt, sei es eines Theaterdirektors, Musikdirektors oder Akademieprofessors einem politischen Kollegium (Ministerium oder Stadtrat) zu überlassen, ist nicht weniger gefährlich als etwa eine chirurgische Operation nicht etwa einem Arzte, sondern einem Bildhauer oder Heldentenor anzuvertrauen. Und schließlich gehört zur Entscheidung über künstlerische Dinge nicht weniger Fähigkeit, Sachkenntnis und Eignung als zur Behandlung eines Krebsleidenden. Die Anschauung, als ob Liebe zur Kunst und dilettantische Beschäftigung mit ihr zum Urteil über sie befähige, ist ein verhängnisvoller Irrtum. Indem man allein die Frage aufwirft, ob nicht am besten Sachverständige über kunstpolitische Sonderfragen entscheiden sollen, ist sie schon beantwortet.

Der „neue Staat" hat trotz Umsturz und „Neuorientierung" diese Grundsätze nicht überall verwirklicht.

Wenn dieser „neue Staat" es nicht versteht, des Künstlers Kraft auf dem Boden der Kulturarbeit zu verwenden, dann entfernt sich der Künstler immer mehr von der Teilnahme an den Belangen des Staates. Und solche erzwungene Staatsfremdheit wäre tiefbedauerlich. Der Staat hat es in der Hand, das Glied, das den Künstler mit ihm verbinden kann, nicht abreißen zu lassen, nachdem für den Künstler die Unmöglichkeit erwiesen ist, sich persönlich in den Kreis des Parteikampfes einzwängen zu lassen.

Dr. Rudolf K. Goldschmit

## Die Missetat der Tat

Unter dieser Überschrift, aber auch noch unter anderen, wie „Verurteilung eines Verleumders", „Ein abschreckendes Beispiel", „Üble Nachrede", „Verleumdete und gerechtfertigte Offiziere" durchlief fast die gesamte rechtsstehende Presse, zumal die kleinen Lokalblätter, die Nachricht, daß ich zu einer Geldstrafe vor dem Schöffengericht in Jena am 7. Februar verurteilt sei, weil ich in der „Tat" die Behauptung ausgesprochen hätte, „die Offiziere hätten sich im Anfang des Krieges in Belgien schwerer Diebstähle schuldig gemacht". Darauf schrieb mir ein mir nahestehender Obersekundaner, der diese Notiz in seiner „Landestante" gelesen hatte: „Ich hätte Dir gar nicht zugetraut, daß Du solche verallgemeinernde Bemerkungen machst." Der Junge war schlauer als die meisten Zeitungsredakteure.

Gegenüber dieser Auslegung des Prozesses muß ich von vornherein erklären: Ich fühle mich mit jedem gewissenhaften Offizier, mit jedem Menschen, der Ordnung und Leistung über das Gerede setzt, ich fühle mich mit jeder aristokratisch, menschlich vornehmen Haltung im Innersten verbunden.

Was liegt dem Prozeß zugrunde? Die Mitteilung einer Tatsache (siehe Märzheft 1920 im Aufsatz „Ordnungen"), nämlich des Erlebnisses, daß innerhalb eines Kreises von deutschen Diplomaten und Offizieren — die Offiziere waren keine Reserveonkels, sondern gehörten zum Generalstab — auf Grund einer von einem Diplomaten getanen Äußerung über gewisse Zersetzungserscheinungen im Offizierskorps beim Einrücken in Belgien ernsthaft nach einer Erklärung dieser Erscheinungen gesucht wurde.

Vielleicht gehört diese Tatsache nicht in die Öffentlichkeit? Wenn ich in meinem

damaligen Aufsatze Beweise für die Zersetzungserscheinungen im Kriege hätte aufführen wollen, brauchte ich nur auf die „Etappenschweinereien“ hinzuweisen, die jeder aus tatsächlichen Beispielen kennt (oder sollte Richard Dehmel in seinem Kriegstagebuch auch den „Verleumder“ gespielt haben?). So leicht wollte ich es mir nicht machen. Darum gab ich zur Unterstreichung meines Ethos einige skizzenhafte Schlaglichter aus weniger bekannten Gebieten. Ich war mir wohl bewußt, wie gefährlich es ist, an ein Wespennest zu stoßen. Aber ich tat es der in Deutschland so dringend notwendigen Reinlichkeit halber, denn wir belügen uns über die Wirklichkeiten immer noch fortgesetzt. Dieses Reinlichkeitsbedürfnis hat nichts mit Wühlen im Schmutz zu tun. Nicht nur die Redaktion der „Tat“, sondern auch alle Veröffentlichungen meines Verlages sind von Verantwortungsgefühl gegenüber allen positiven Leistungen getragen, von Verantwortlichkeit gegenüber der Entwicklung deutschen Wesens. Jedes Schnüffeln nach menschlichen Unzulänglichkeiten ist ebenso ein Zeichen innerer Unfruchtbarkeit wie die Verlogenheit.

Darum habe ich mit der Zensur, als sie aus „patriotischen Rücksichten“ die Schönfärberei propagierte, und damit die Erweichung des deutschen Volkes zur Charakterlosigkeit förderte, in lebhaftem Kampfe während des Krieges gelegen. Es durfte ja auf keinen Übelstand im Felde, auf keinen Mißbrauch des Amtes während des ganzen Krieges öffentlich aufmerksam gemacht werden, auch daheim, es mußte alles gelobt werden, damit die „Stimmung“ nicht gestört wurde. Es gab im Felde nur Götter, Halbgötter und Helden, zu Hause nur „Patrioten“ und „Nörgler“, alles fest begrifflich abgestempelt. Die damit gezüchtete Denkrichtung geht noch heute weiter. „Unser herrliches Offizierkorps“ trompetet Herr Püringer, und mit ihm denken alle, die das gleiche fürchten, nämlich ihr eigenes Unsicherwerden durch Kritik. Spricht man aber mit dem anderen Typus von Offizieren und ernsthaften Vaterlandsfreunden, die keine Scheuklappen tragen, so sagen sie traurig: Es ist uns unbegreiflich, wie so vieles im Felde hat passieren können. Und einer sagte mir: Ja, siebzig gab es die gleichen Schweinereien in der Etappe, ich weiß es von meinem Vater, der in führender Stellung im kronprinzlichen Hauptquartier war. Schon damals fing es an im Offiziersstand zu faulen, aber hinterher im Siegesrausch wurde all dies totgeschwiegen. — Zweifellos hat es jetzt viele Regimenter im Weltkrieg gegeben, die sich tadellos gehalten haben, es wirkte dann das gute Beispiel von oben. Andererseits haben sich gewisse Formationen anscheinend moralisch während des Krieges zersetzt, zumal im Osten*. Das Offizierkorps hatte im Frieden für seine Reinigung von unsauberen Elementen gut gesorgt, aber die verbürokratisierte Heeresmaschine nahm all das ausgeschiedene Material wieder im Krieg auf, und es infizierte so manchen anderen. Das Schlimmste aber war: das Offizierkorps war zu sehr auf anbefohlene Pflicht eingestellt. Hörte denn der Druck von oben auf, und war man auf freie Verantwortung gestellt, so hat ein großer Prozentsatz an sich sonst anständiger Menschen versagt, weil ihnen der äußere Maßstab des Hergebrachten fehlte. Wie sind doch z. B. die vorgesetzten Stellen im letzten Jahr über die Stimmung der Mannschaften systematisch betrogen worden, damit das eigene Avancement nicht geschädigt wurde.

Es ist mir unbegreiflich, mit welcher Logik die „Deutsche Zeitung“ und die ihr nachfolgende Anklage behaupten kann, ich hätte persönlich allen deutschen Offizieren Diebstahl vorgeworfen, und mit welcher Logik sich gerade die Ankläger, lauter

* Vgl. Ignaz Wrobel „Von den großen Requisitionen“ in der „Schaubühne“, S. 110—112.

Thüringer Offiziere, getroffen fühlten. Jener Diplomat konnte seine betrüblichen Erfahrungen nur in einem engeren dienstlichen Kreise gemacht haben — der gar nichts mit jenen Thüringern zu tun hatte. Darum werden sich noch andere Gerichte mit dieser Logik befassen.

Dadurch, daß ich jene Äußerung als Historiker referierte, ist sie noch nicht als die meine aufzufassen. Ich habe das, wie die Tatleser wissen, im Mai-Heft der „Tat" festgelegt, und auf den Worten dieses Mai-Heftes basierte der abgeschlossene Vergleich, mit dem der Reichswehrminister den so überflüssigen Prozeß aus der Welt schaffen wollte. Bezeichnenderweise spricht das Urteil des Richters von einem „angeblichen" Vergleich des Reichswehrministers. Entweder existiert der Vergleich oder nicht, entweder ist von der obersten militärischen Behörde meine bona fides anerkannt oder nicht.

Was wissen jene 204 Kläger überhaupt von der „Tat", sie kennen nur ein paar Sätze aus meinem Aufsatz, die dank der Sauce, in der sie ihnen von der „Deutschen Zeitung" serviert wurden, sich in ihren Köpfen mißverständlich abspiegeln. (Die ganze andere Presse mit Ausnahme des „Hannoverschen Couriers" hat sich überhaupt nicht darum bekümmert.) Sie wurden von einer bestimmten Stelle aus zusammengetrommelt, um sie als Drahtpuppen in einem politischen Prozeß zu verwenden. Es ging genau so wie bei der alldeutschen Spittelerhetze 1915. Nach 6—8 Wochen entdeckt auf einmal ein Literat in einem alldeutschen Blatt eine Sache, die schon Tausende wußten, ohne sich darüber aufzuregen. Durch einseitige Beleuchtung wird sie aufgebauscht, und dann setzt die Technik eines Pressefeldzuges ein, der eine Kopie der verlogenen Parteimanöver ist. Je länger die Debatte dauert, um so weniger weiß jemand, was ihr zugrunde liegt. Und blindlings druckt die Presse dann ohne jedes Nachdenken nach, was ihr als Futter durch eine Korrespondenz vorgeworfen wird. Darum denkt auch nach 24 Stunden niemand mehr über dieses Geschreibsel nach.

Aber es sät Haß und Gemeinheit aus. So wurde mir mit dem Zusatz: „Lies, du ekelhaftes Stinktier", nach dem Prozeß das Machwerk des Herrn Püringer in der „Deutschen Zeitung" „Der Fall Diederichs" von einem ihrer Abonnenten in Görlitz zugeschickt, sonst hätte ich es gar nicht zu Gesicht bekommen. Es umfaßte nahezu zwei Drittel einer ganzen Zeitungsseite. Aha, da gibt es ja zum Schluß einen ganzen Kranz von Sünden: Der Fall Spitteler. (Oh, lieber Püringer, ich habe Ihnen ja im Januar die Rede Spittelers zugeschickt, lesen Sie denn grundsätzlich nicht die Unterlagen von Streitfragen?) Das Aushängen feindlicher Fahnen während des Krieges (o ihr Jenaer Unentwegten, habt ihr denn immer noch nicht im Konversationslexikon nach dem Wappen des mediceischen Florenz nachgeschlagen?) Mein Eintreten für eine vernünftige Politik in der Schleswigschen Grenzfrage vor dem Kriege (als ob wir diesen Mangel an Noblesse nicht jetzt an ihren Folgen spürten). Ich wundere mich, daß Herrn Püringer nicht noch mehr Sünden von Jena aus berichtet wurden. Vielleicht habe ich einmal in der Saale ohne Badehose gebadet oder auch während des Krieges auf einem Jenenser Bierdorf mir Fleisch ohne Marken geben lassen, man braucht nur nachzuspüren, es wird sich noch vieles entdecken lassen.

Es steht jetzt so mit den Deutschen, daß ihnen der Haß ihrer Feinde gar nicht mehr genügt, sondern daß sie jetzt noch viel mehr Haß untereinander aufwenden, so daß ein Deutsch-Nationaler zum Beispiel nicht mehr mit einem anders Denkenden an einem Tisch sitzen kann, auch wenn dieser deutsch und national in einem tieferen

Sinne als in dem Parteisinn ist. Die Parteileidenschaft scheint uns aufzufressen, d. h. nur all diejenigen, die unfruchtbare Menschen sind. Und die sind in der Mehrzahl. So gilt heute mehr wie je Wilhelm Raabes Wort: „Bis auf den letzten Tropfen Tinte, bis auf die letzte Gänsefeder will ich den Satz verteidigen, daß in der heutigen Gesellschaft niemand mehr anstoße und verletze als solch ein billig Denkender. Wir sind viel zu tugendstolz — uns kann die Oberfläche genügen."

Aber neue Keime wachsen im deutschen Volke herauf, und die sollen wir pflegen. Schade um die Zeit für jedes Gezänk um Mißverständnisse. Der Tod dem Tode, dem Leben das Leben.

Eugen Diederichs

## Kulturpolitischer Arbeitsbericht

**Erster sozialdemokratischer Kulturtag** Unter diesem tönenden Namen hatte die Sozialdemokratische Partei um die Ostertage Konferenzen ihrer Lehrerschaft, der Bildungsausschüsse und der Führer der Jugendbewegung nach Dresden einberufen.

Es steht ein gewisser berechtigter Stolz hinter dieser Namengebung, der aus dem Bewußtsein entspringt, wie diese Arbeiterpartei (die aus einem Bildungsverein entstand) sich bis heute emporgearbeitet hat. Es steht aber auch ein gewisses Nachgeben dahinter, vor immer deutlicher werdenden Strebungen, die den Gedanken zum Inhalt haben, nach Erringung der Demokratie müsse die Gestaltung des Sozialismus, die Schaffung des sozialistischen Menschen Hauptaufgabe der Partei werden, die, wenn sie sich ganz hierauf eingestellt haben werde, den Namen einer Kulturpartei verdiene. (Trotzdem natürlich auch dann Kultur weder Parteisache, noch Ergebnis von Konferenzbeschlüssen sein wird.)

Wer die erste Zusammenkunft der Lehrerkonferenz betrat (wer hätte vor drei Jahren eine Tagung von 400 sozialdemokratischen Lehrern für möglich gehalten?) hat kaum viel Hoffnung gehabt auf eine Grundstimmung der Tagung in obigem Sinne und täuschte sich nicht. Zu verschiedenartig war die Einstellung geschäftiger Parteimenschen, in Opposition gedrängter Fachlehrer, beamteter Bildungssekretäre, jugendlicher Führer, der Volksschullehrer mit dem Wandervogelzeichen, der eingesetzten Jugendleiter, Politiker, Geistesmenschen usw. Aber es war doch eine Minderheit da, die bei den Referaten Radbruchs und Schults instinktiv die Höhepunkte und wegweisenden Signale verspürte und enthusiastisch in dem Gefühl auflebte, daß hier von wahrer Kultur gehandelt werde. Es waren doch die Menschen da, die in der Reichskonferenz der Bezirksbildungsausschüsse durch Verfechtung des Gedankens einer Zusammenfassung der Kulturarbeiten innerhalb der Partei, einer Kulturabgabe und einer Förderung der Führerhochschule für die Zukunft arbeiten; und als am Führertag der Jugend der junge Franz Osterroth, Sohn des Bergarbeiterführers, kühn über Wirklichkeitsgrenzen hinwegschreitend, aus heißem Herzen in seinem Referat auf jenen Geist des Sozialismus hinwies, den unter anderen in der „Tat" der auch von ihm genannte Carl Mennicke vertritt, da fand sich doch eine kleine Schar Begeisterter zusammen, die in stürmisches „Heil!" ausbrach. Stand die Tagung sonst im Zeichen praktischer Gegenwartsarbeit und der auf sie eingestellten Menschen, so fehlte also auch jener Schwung nicht, der über sie hinaus höchste Ziele wies.

Noch weniges einzelne sei vermerkt. Professor Dr. Radbruch, Kiel, stellte fest und groß ein den Lesern der „Tat" bekanntes Bild von neuer Gemeinschaftsethik hin, aus derem Geiste er die neue Schule gestaltet wissen will. Einstimmig nahm man seine These an:

„Die sozialdemokratischen Lehrer und Eltern werden in den kommenden Schul-

kämpfen der drohenden Zersplitterung unseres Schulwesens den Gedanken der weltlichen Gemeinschaftsschule entgegenstellen. Nicht eine dogmatisch gebundene Schule, heiße sie nun Simultan-, Bekenntnis- oder Weltanschauungsschule, sondern die vom Geiste der Gemeinschaftsethik und Gemeinschaftskultur beseelte weltliche Schule ist die Schule, die die Sozialdemokratie fordert und fördert."

Johannes Schult verfocht in seinen der Bildungsarbeit gewidmeten Ausführungen den Gedanken der Entwicklung „vom Wahlverein zur Kulturpartei" und wies Wege praktischer Gemeinschaftsarbeit, die dazu führen und schon heute überall — sind nur die rechten Menschen da — gegangen werden können. (Sehr bezeichnend beginnt der Zentralsekretär des Parteibildungswesens sein [nicht gerade vielsagendes] Korreferat mit der Feststellung, daß er nach den „Höhenflügen" wieder auf die Erde zurückkehren wolle.)

Die Führertagung der Jugend krankte an demselben Übel wie die ganze Veranstaltung: Viele Berufene, wenige berufen. Man redete zeitweise im selben Deutsch zwei Sprachen. Ein unendlicher Streit über den „Geist von Weimar", angefacht besonders von denen, die seinen Hauch nie verspürt hatten, wurde endlich begraben. Das Erlebnis des Menschen Österroth war manchen viel, den anderen schien es das Rechte, für die sozialdemokratische Jugend den Wesensinhalt etwa nach Karl Brögers Leitmotiv (in der Begrüßungsansprache des vorhergehenden Abends) zu bestimmen: „Kampf und Spiel, Tanz und Arbeit." Fein war, was einer vom Volkshochschulheim Dreißigacker erzählte. Man schloß sich seiner Anregung an, daß geeignete Versuche unternommen werden sollten, Geld aufzubringen, um solche Heime durch junge Proletarier zu beschicken. Am Schluß dann ein Mißklang: Österroth, resigniert, hat ein Schlußwort und sagt nur dies: „Was sollen wir viel reden, wir reden doch viel aneinander vorbei. Seht, draußen steht die Sonne, laßt uns tanzen gehn! . . ." Durchbebt von Erleben sagt er das. Heinrich Schulz aber, der vorher erfreulich betont hatte, daß die Partei jeden geistigen Werden in der Bewegung Raum lassen wolle, beginnt sein Schlußwort mit einer Strafpredigt.

Und auf den Wiesen an der Elbe sah man im Leuchten einer untergehenden Ostersonne die Jugend wirklich tanzen. Am andern Tage aber standen wir auf den Basteifelsen und sahen, eine unendliche Pracht, die Sächsische Schweiz vor uns liegen, und inmitten aller Tagungsteilnehmer war einer sehr ketzerisch und sagte: „Das ist heut' der wirkliche Kulturtag!"

Walther Victor

## Die Potsdamer Ostertagung der Volkserzieher

1896—1921, dies Vierteljahrhundert der von Wilhelm Schwaner geführten Volkserzieherbewegung sollte in einer Feier zum Ausdruck gebracht werden. Eine Feier, sage ich, weniger eine Tagung. Denn einmal war die Zahl der auswärtigen Gäste nur gering — Groß-Berlin stellte den Hauptanteil der Festgemeinde — und andererseits kam es tatsächlich während der drei Tage (28. bis 30. März) nicht zu einer Aussprache über die Bewegung selbst. Das hängt natürlich aufs engste mit dem patriarchalischen Charakter dieser im wesentlichen auf einen Mann, eben Schwaner, gestellten Bewegung zusammen. Sehen wir von den kleineren Gruppen der Wanderungen in der Potsdamer Gegend oder dem Besuch in der vorgeschichtlichen Abteilung des Märkischen Museums ab, so waren diese Tage eine einzige Feier, die musikalisch, in Rößlers Danterezitation, in den Ansprachen im einzelnen recht Gutes gab, aber im ganzen der heilsamen Atempause entbehrte. Es ist gefährlich und schädigt die Spannkraft, wenn wir ununterbrochen in Hochgefühlen und Erlebnissen wandern, wir verlieren dann das wirklich klare Urteil über die Werte von den Dingen, von der Welt und von den Menschen. Und in einer solchen tragischen Selbsttäuschung über den Umfang und den Grad ihrer Arbeit lebt auch sonst zuweilen ein Teil der besten und eifrigsten Volkserzieher.

Der Charakter der Feier war nicht ein Aufjauchzen aus der Gegenwart heraus, nicht ein machtvolles Hinweisen auf die Zukunft, sondern im wesentlichen ein Dank an die Vergangenheit, eine Rechenschaft vor der Tradition und vor der eigenen Geschichte. Die Ahnen und die Altmeister der Bewegung zogen an unserem geistigen Auge vorüber, alle jene großen und geringeren Sucher, die ihr Scherflein zur Synthese von Deutschtum, Menschentum, Christentum beigesteuert haben. Daß man dabei Gegensätze, die wohl unverbindbar nebeneinander bestehen müssen (z. B. Keim und Rob. Wilbrandt, Chamberlain und Rathenau oder Avenarius), zu umfassen suchte, mag mehr ins Reich des guten Willens als des der Erfüllung gehören. Diese Reihe der älteren Volkserzieher und Mitarbeiter wird ja in kurzem in einem Sammelwerk, dem „Wanderbuch", im Volkserz.-Verlag, Schlachtensee, an uns vorbeiziehen, und in diesem Buche werden wir weniger überragende, geniehafte Menschen als solche der geistigen Mitte nach einem Zusammenklange streben sehen. Die Volkserzieherbewegung ist eine Verbindung älterer traditionsbewußter Menschen. Man sah zwar auch Jugend auf der Feier, nirgends aber kam Jugendbewegung zum Ausdruck. Das mag mit der unhistorischen Einstellung der neuen Jugend stark zusammenhängen. Übrigens hatte ich — im Gegensatz zu manchem ferner Hergereisten — den Eindruck, daß ein wirkliches Zusammengehörigkeitsbewußtsein in den Tagen trotz aller Mühe darum nicht aufkam, erst in zwölfter Stunde trat es wie ein Blitz in einen kleineren Kreis und da allerdings mit einigen ergreifenden Bekenntnissen.

Wer die dem Alldeutschtum (wenn auch geistiger!) verwandte Phase des „Volkserziehers" in den Kriegsjahren gekannt, der mußte allerdings an einem Punkte sehr aufmerksam werden. Wilhelm Schwaner zählte bewußt und eindringlich Bertha von Suttner unter seine Mitstreiter. Neben Egidys „Abrüsten!" war ihr „Die Waffen nieder!" die Parole der Tagung. Sollte diese Parole zunächst allerdings von Mensch zu Mensch verstanden werden, so dürfen wir hoffen, daß sie auch außenpolitisch allmählich vom „Volkserzieher" bewußt und groß ergriffen werde. Und die Kehrseite dieses Negativums hieß „Brückenschlagen", oder wie es Wilhelm Winsch mit einem Kartengruß von Carl Jatho aus der Erinnerung heraufholte: „pontes facere summum studium!" Mit diesem Geiste wird auch die Volkserzieherschar ein wackeres Fähnlein am Aufbau der wahren deutschen Volksgemeinschaft sein.

Alfred Ehrentreich

**Kinder- und Jugendheim Prerow a. d. Ostsee**

Die Januarnummer der „Tat" brachte einen Arbeitsbericht der Folkwangschule in Hagen (Westf.), die leider aus Gründen, die ich in meinem Aufsatz „Schule und Jugendgarten" in der Märznummer dann kurz andeutete, ein frühzeitiges Ende fand.

In Prerow an der Ostsee habe ich nunmehr ein eigenes Kinder- und Jugendheim eröffnet, wo ich ohne den Namen und die Verpflichtung der Schule mit Kindern und jungen Menschen leben und arbeiten werde.

Aus dem Erholungsheim, der Durchgangsstation vieler, wird sich allmählich eine Schicksalsgemeinschaft Weniger heraussondern. Rhythmische Wechsel von körperlicher und geistiger Arbeit und Erholung am Meere / Seebäder, Sonnenbäder / Gemeinsame Wanderungen / Dauer des Aufenthaltes nicht weniger als zwei Wochen / Für Kinder Gelegenheit zu Unterricht in den Schulfächern. Für Jugendliche Gelegenheit zu Seminarkursen nach Art der Volkshochschulen. Themen: Gesundheitslehre / deutsche Sprache und Literatur / Englische Sprache und Literatur (bei einigen Vorkenntnissen) / Zeichnen und Malen (Akt, Porträt, Landschaft) und Einführung in das Wesen der bildenden Kunst / Kulturgeschichte, Philosophie und Weltanschauung.

Aufnahme finden: 1. Erholungsbedürftige Kinder von 10—15 Jahren zu 25 M täglich. 2. Kinder unter 10 Jahren

(falls ohne erwachsene Pflegeperson) 5 M mehr. 3. Jugendliche von 15—20 Jahren für 25 M täglich. Diese haben jedoch Gelegenheit, sich durch produktive Arbeit ein Monatsgeld zu verdienen.

Nähere Auskunft: Dr. Fritz Klatt, Prerow (Darß).

**Berufsständische Vertretung** Unter Leitung von Dr. H. Herrfahrdt ist beim Politischen Kolleg, Berlin W 30, Motzstraße 22 (Leiter Professor M. Spahn), eine Arbeitsstelle für berufsständische Vertretung eingerichtet worden, welche der wissenschaftlichen Bearbeitung aller Fragen dienen soll, die sich auf die Stellung von Berufs-, Wirtschafts- und Interessenvertretungen im öffentlichen Leben, insbesondere auf ihre Beteiligung an Gesetzgebung und Verwaltung erstrecken.

Die Tätigkeit der Arbeitsstelle wird folgende Arbeiten umfassen:

1. Sammlung von Schriften und Nachrichten aus In- und Ausland über Organisation und Tätigkeit der Interessenvertretungen, gesetzgeberische Maßnahmen, Gesetzentwürfe, Vorschläge und Bestrebungen sowie über geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen.
2. Veranstaltung von Umfragen zur Klärung von Einzelproblemen. Entsendung von Mitarbeitern zu Studienzwecken, besonders ins Ausland.
3. Regelmäßiger Bericht über das Fortschreiten der Arbeit und die wichtigsten Ergebnisse.
4. Fortlaufende systematische Verarbeitung des gesamten Problemkreises in Einzelveröffentlichungen der Mitarbeiter.
5. Austausch von Material mit anderen Stellen und Persönlichkeiten, insbesondere mit wissenschaftlichen Arbeitsstellen in den einzelnen Landesteilen sowie mit Behörden und Verbänden.
6. Persönlicher Meinungsaustausch durch Vorträge und Aussprachen im engeren oder weiteren Kreise der Mitarbeiter.

Alle Stellen, die sich mit der Bearbeitung von Fragen der Berufs-, Wirtschafts- und Interessenvertretungen beschäftigen, werden gebeten, Abdrücke von Veröffentlichungen, Kundgebungen, Entschlüssen, Gutachten usw. an die Arbeitsstelle einzusenden und sich bei Bedarf von Material mit der Arbeitsstelle in Verbindung zu setzen.

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Friedrich Bauermeister, Verlag Freier Bund, Überlingen a. Bodensee; Hans Blüher, Charlottenburg, Sybelstraße 20; Karl Bröger, Nürnberg, Ziegelsteinstraße 138; Hermann Dahl, durch Pfarrer Finsch, Berlin N Schönhauser Allee 61 II; Dr. Alfred Ehrentreich, Potsdam, Alte Luisenstraße 78; Dr. R. K. Goldschmit, Heidelberg, Rohrbacher Straße 84; Wilhelm Hagen, Freiburg i. Br., Lehenerstraße 43 III; Pfarrer Lic. Hans Hartmann, Solingen-Foche; A. Höpfner, Wilmersdorf, Darmstädter Straße 2; Sylvio Huber, durch Frau Prof. Dr. Karl Horn, München, Deisenhofener Straße 121; Dr. Fritz Klatt, Prerow (Darß) a. d. Ostsee; Rudolf von Laban, Stuttgart, Eugensplatz 5; Werner Mollweide, Ludwigshafen a. Bodensee; Dr. Bruno Rauecker, München, Georgenstraße 42, Reichszentrale für Heimatdienst; Wilhelm H. Richter, Hamburg 37, Isestraße 57; Else Stroh, Jena, Erfurter Straße 64 III; Walther Victor, Hamburg 36, Fehlandstraße 11 I; Eduard Weitsch, Volkshochschulheim Dreißigacker bei Meiningen.

Bezugspreis der „Tat“ vierteljährlich: durch den Buchhandel M 15.—, durch die Postanstalten M 15.— und Bestellgeld, direkt vom Verlag unter Kreuzband M 16 80, Probenummern versendet der Verlag gegen Einsendung von M 3.— einschl. Porto.
Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena.
Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 5 August 1921

# Ulrich Leo / Unser Weg zu Dante*

Das Thema, das ich zu beleuchten versuchen will, ist eines der zentralen unseres Lebens, und wohl geeignet, uns statt einer Stunde viele Tage lang zu beschäftigen. Es handelt sich um nichts Geringeres, als an einem der größten Geister der Geistesgeschichte und unserer Nähe zu ihm unsere eigene Geistesverfassung zu wägen und zu messen; uns darüber klar zu werden, ob und wie wir diesem Geiste innerlich zugehören, was uns der Schatten des größten mittelalterlichen Dichters und Menschen sagt und wieso er uns, gerade uns, über den Zwischenraum von mehr als 650 Jahren so viel, so Wesentliches und Innerliches zu sagen hat, mehr als irgendwelchen unserer Vorfahren im Laufe dieser sechseinhalb Jahrhunderte, selbst die ersten Romantiker, die vor uns zu Dante wohl am nächsten standen, nicht ausgenommen. Wir wollen seinen Weg durch die Gefilde unserer Vorfahren mit ihm noch einmal gehen, um dadurch auf unserem eigenen Weg zu seinem Geiste am sichersten zu gelangen. Wir werden das Verhältnis der Epochen vor uns zu Dante skizzieren und dann das unsere in geschichtlicher Entwicklung zu ergründen versuchen.

Ehe wir aber über Inhalt und Wesen sowie über die Äußerungsformen dessen sprechen, was wir das Verhalten von verschiedenen Zeitepochen zu Dantes unsterblichem Gedicht nennen, fragen wir, welche Unterscheidungsmittel, welche Anhaltspunkte es für uns gibt, um solchen Unfaßbarkeiten überhaupt nahe zu kommen. Das kommt auf eine Begriffsbestimmung über Kunstausdrücke heraus, mit denen wir arbeiten. Was ist also das Verhältnis einer Zeit zu einem Dichter, gar zu einem längst verklungenen? Es handelt sich hier um etwas ebenso Alltägliches wie Wunderbares. Menschen, die leben, die ihre eigene

* Nach einem Vortrag, gehalten zu Göttingen im Dezember 1920.

Sprache reden, sich untereinander und jeder in Einsamkeit verstehen, finden ihr eigenstes Wesen dennoch nicht immer nur in ihrer Nähe und Zeit, nicht das ihnen äußerlich unmittelbar Benachbarte klingt immer eigentlich in ihnen an; vielmehr finden sie sich selbst oft erst ganz im Verkehr mit einem entlegenen Zeitalter, hören sie ihr eigenes Wort in einem fremden Munde, vielleicht in einer fremden Sprache vernehmlicher als in ihrer eigenen. Irgendein überpersönlicher, überempirischer Bezug muß es sein, der zwischen zwei so verschiedenen Polen besteht. Die Zeiten wandeln sich und in ihnen die Gebräuche, Handlungen und Ausdrucksformen der Menschen; über den Zeiten aber lebt, wie wir glauben dürfen, das Reich des Zeitlosen, des Absoluten, des Immer-Gegenwärtigen, unter dessen fortwährender Einwirkung die Zeiten stehen. Jene Gemeinsamkeiten, von denen wir sprachen, sind also Absolutheiten; es kann so in einer längst vergangenen Zeit ein Geistiges oder Seelisches wirksam gewesen sein, das dann zurücktrat und anderen seiner Art Platz machte, und das nun wieder hervortritt und unter uns wirkt. Wir fühlen uns also zu Gestalten ferner Vergangenheit deswegen hingezogen, weil unser eigenes Innere eine Art Wiederholung ihres Inneren ist; und da die zeitliche Entfernung sie verklärt und vereinfacht erscheinen läßt, sind sie uns unter Umständen sogar näher als unsere eigene, zu uns noch unklar, obwohl eindringlich sprechende Zeit. — Ob Dante für uns solch ein Wahlverwandter ist, wollen wir heute fragen.

Diese Anschauungsweise ist — so glaube ich sagen zu dürfen — das Ursprungsland und die Kraftquelle historischer Wissenschaften. Geschichte ist, wie man jetzt wieder erkannt hat, und hoffentlich nicht wieder vergessen wird, nicht nur eine Reihe kausal-mechanisch durcheinander bedingter sachlicher Ereignisse; sie ist eine Kette von Auseinandersetzungen individueller Geister mit dem Weltlauf und des weiteren eine Kette von Wirkungen dieser Individuen auf andere, gleichzeitige oder spätere, oft viel spätere. Nur unter diesem Gesichtspunkt, nur unter fortwährender Durchdrungenheit von diesem Verhältnis, von dieser Wesensart der Geschichte ist es möglich, in ihr etwas anderes als eine verhältnismäßig gleichgültige Anzahl Vorgänge zu sehen und in den Literaturdenkmälern etwas anderes als Experimente irgendwelcher Menschen und Zeiten mit irgendwelchen Sprachen. Vielmehr stehen alle diese Einzelerscheinungen unter dem Einfluß des unausgesetzt wirkenden bewegten Geistesgesetzes und der unausgesetzt erfolgenden, sich immer wieder erneuernden Berührungen und Kämpfe der Individualgeister mit ihm. Die historische wissenschaftliche Arbeit wird sich daher gewöhnlich auf diejenigen geschichtlichen Einzelerscheinungen richten, welche dem Geiste des einzelnen Forschenden und gegebenenfalls dem Geiste seiner Zeit etwas zu sagen haben, der gleichen Idee im ver-

änderten Kleide dienen. So angesehen ist Philologie nicht müßiges Geistesspiel und Geschichtswissenschaft nicht pragmatisch, sondern beide zeigen, wenn dies ihre Einstellung ist, dem nach Gott und nach seiner eigenen Erfüllung suchenden Menschengeiste den Weg hierzu; nur führen diese Wege nicht wie bei der Theologie und Philosophie direkt über allgemeine Normen oder philosophische Systeme, sondern über wesensverwandte, aber durch die Entfernung monumental und verklärt erscheinende Individualerlebnisse anderer Zeiten und Menschen.

Es gibt hauptsächlich drei Arten der Beschäftigung mit der Vergangenheit. Wir kommen auf sie ausführlich zurück, hier kennzeichnen wir sie in Kürze. Die erste von ihnen ist unter den eben gegebenen Gesichtspunkten von mehr negativer Natur. Unter Umständen kann nämlich das Interesse an den Erlebnissen der Vergangenheit sich möglichst im Sachlichen halten; die „Idee" einer so forschenden Zeit ist dann gewissermaßen die persönliche Entäußerung von Ideen, die Selbstentäußerung im Sinne unbedingter Sachlichkeit; ihre wissenschaftliche Methode ist vorbildlich scharf, aber da sie nicht Selbsterlebtes in der Vergangenheit sucht, wird sie auch leicht nur die Schale, das Äußere, nicht den Wesenskern der vergangenen Dinge wiederfinden. Wir wollen diese Einstellung, wie es oft geschieht, „historistisch" nennen. — Oder das Interesse kann in einer Ausnützung und Anwendung der Vergangenheit etwa moralischer oder kunstästhetischer Art liegen: man will Regeln für Verhalten oder Verfahren in eigenen Dingen aus der Vergangenheit ableiten, bzw. die anderswo gefundenen Regeln auf die Vergangenheit spannen. Es liegt zutage, daß bei solchem Verfahren eine oder die andere Seite des Vergangenen ziemlich willkürlich herausgelesen und allein beachtet wird; Teile der Geschichtsvorgänge werden abgelöst, vom Ganzen bleibt kaum noch die Ähnlichkeit. Dies ist das Vorgehen der sogenannten „Aufklärungszeit", die dem späteren Historismus entgegengesetzt war. — Oder endlich ist das Interesse — hier müssen wir eher von Hingebung und Leidenschaft sprechen — der Art, daß man nichts Einzelnes, nichts Abstrahiertes, nichts Vorgefaßtes in der Vergangenheit sucht; vielmehr ahnen, wittern die sehnenden Sinne in irgendeiner Vergangenheit Wirken des Geistes, der uns selbst bedrängt; Aufhellung eigener Dunkelheit, Lösung eigener Wirrnis wird erhofft. Solches Vergangenheitssuchen, solche Geschichtsforschung wird nie ohne eine gleichzeitig individualistische und metaphysische Grundeinstellung sein; dafür muß sie sich am meisten vor Unwissenschaftlichkeit hüten. Die Romantik war so und unsere eigene neueste Zeit ist so. Betrachten wir nun zunächst das Verhalten der drei genannten Zeitperioden, die der unserigen vorhergehen, zu Dantes Gestalt und Werk.

Daß dem Geiste der Aufklärungszeit, der Dante-fremdesten von den drei gekennzeichneten Gesinnungen, wir Deutschen den Verkehr mit

Dante als Dichter zuerst verdanken, ist sonderbar genug*; und gerade die Franzosen mußten es sein, die wie anderes Bildungsgut auch die intimere Kenntnis Dantes zu uns trugen. So ist auch Voltaires berühmter Artikel ln seinem Dictionnaire philosophique eigentlich gar kein Artikel über Dante, sondern eine absolut unähnliche und unähnlich sein wollende Karikatur, eine völlig freie Phantasie über ein undeutlich bleibendes Thema, eine Entstellung und Verdrehung des Tatbestandes, wie sie ärger nicht gedacht werden kann. Es war dem geistreichen Ehrfurchtslosen um historische Wahrheit nicht zu tun. Sondern Dante gehörte für ihn zu den seltsamen Ungestalten der Vorzeit, auf deren Kosten er den von ihm gemeinten geistigen Schliff, den starken Geist seines eigenen Inneren und seiner Predigt recht mühelos und behaglich zur Schau stellen konnte. Für diese Menschen der geistigen Gewandtheit, der heiteren Unnachsichtigkeit, des Fortschritts war Dante ein Phantom, an dem sie ihre Fechterkünste probierten, und wenn Voltaires ganzer Aufsatz nicht so geistreich und komisch wäre, so könnte man kaum umhin, mit dem edlen schweren Dichter zu leiden, den der moderne Skeptiker zerfetzt. Es ist bewunderungswürdig, wie er es fertig bringt, aus dem 27. Gesange des Inferno eine Scherzerzählung in Lafontaineschen Stile mit satyrischer Spitze gegen die Geistlichkeit herzustellen, und die Auffassung zu begründen, daß dieser Gesang ein Meisterstück — komischen Stils sei. Hier stehen zwei Welten einander gegenüber, die nie zueinander können, zwei Reiche des Geistes, zwischen denen Lethe und alle Höllenströme rauschen, zwei Grenzen ziehen sich hin an einem See, über den nie ein Dantescher Phlegias als Vermittler fährt. Das liegt nicht etwa daran, daß es dieser Geistesverfassung, deren Vater Voltaire war, an einer „Idee", wie wir uns vorher ausdrückten, an einem Anteil des überempirischen Geistes gefehlt hätte. Im Gegenteil, die Idee der Vernunft und Regel war so stark und beherrschend, daß sie den Blick des Zeitalters blind für alles andere machte. Zwischen dieser Färbung und dem Goldgrunde des metaphysischen Gottesglaubens und Jenseitsstrebens, von dem Dantes dunkle Gestalt sich abhebt, konnte eine Harmonie nicht zustande kommen, und alle formalen und inhaltlichen Anstöße, die ein Voltaire an einem Dante nehmen kann, sind nur Äußerungsformen dieses tiefsten Gegensatzes der Haltungen. — Daß Voltaire es war, der den ersten deutschen Dantisten J. N. Meinhard bei seinem im Jahre 1774 erschienenen bedeutenden und wesentlichen Berichte über den fremdartigen Dichter stark beeinflußte, ist

* Der zunächst folgende Teil dieses Vortrages mußte um der Vollständigkeit des Gedankenganges willen stehen bleiben, wenn auch möglichst gekürzt. Der Verfasser ist sich bewußt, hier stofflich nichts Neues zu sagen, am wenigsten den Lesern des Aufsatzes von Merbach im fünften Bande des Dante-Jahrbuches; vgl. auch Joh. Schneider, „Johann Nic. Meinhards Werk". Diss. Marb. 1911.

schon kennzeichnend für die Eigenart dieses Berichtes, obwohl er sehr viel inniger und verständnisreicher ausfiel und immer noch eher deutschen Geist als französischen Esprit verrät. In dem freisinnigen Ausspruch Meinhards, „die große, die wesentliche Regel ist, Genie zu haben", fühlt man doch, wie dem Aufklärer die Regel als der Oberbegriff, das Genie höchstens als eine selbständige Unterabteilung dieses Oberbegriffs erscheint. Uns ist hier am wichtigsten, daß es einem Meinhard durchaus an Metaphysik fehlt. So verstehen wir es, wenn er und seine Gefolgsleute Dantes Hölle verehren und erfassen, das Paradies nicht erträglich finden. Was sie sehen können, glauben sie; an Schilderungen, die — wenn auch jenseitig — doch so historischer, erdennaher Natur sind wie die der ersten Cantica, erschreckt sie wohl das Groteske, anscheinend Formlose, aber sie lassen sich doch von solcher formal und stofflich gleichsam legitimierten Gewaltigkeit gern mitnehmen. Das Paradies dagegen ist ihnen zu viel: Die Himmel, einer über dem andern, die sich von Gesang zu Gesang in langsamster, zähester Entfaltung steigernde Lichtwirkung, das in Töne gebrachte Malerische, und als einziges Greifbare, Gerüstartige, die selbst nur mit dem Gefühl als ein ganzes zu fassende Scholastik, dieses fabelhafte Produkt des Verstandes, das doch der Verstand nie verstehen wird. Hier versagt Meinhard, hier haben auch noch in späteren Jahren alle diejenigen versagt, die nicht das Unbedingte wollen, die in Dantes Gedicht Malerei, Epos, Drama, Entsetzen, auch Schultheologie suchen, aber nicht das, was doch das Innerste dort ist: Religion. Das Paradies ist mit einer nur ästhetischen Wertung — von jeder anderen zu schweigen — nicht zu fassen: es muß gelebt — nicht gelesen — werden von religiösen, religiös sein müssenden Menschen. Dann erscheint es nicht formlos, scholastisch, breit, dann erscheint es nicht mühselig diejenige Länge bekommen zu haben, die es befähigte, im Rahmen der Einteilung als dritte Cantica aufzutreten; dann trinkt man jedes Wort dieser „gegenwärtigen Ewigkeit" — wie Schelling dies Gedicht in seiner Sprache nannte — als einen Goldtropfen aus einem himmlischen Becher, ohne nach Zeit und Raum zu fragen. Ich glaube, daß Dante diesen dritten Teil nicht gedichtet und so gedichtet hätte, wenn dieser dritte Teil nicht der Ausdruck seines innersten religiösen Zustandes so, gerade so gewesen wäre. Das personifizierte Licht, die durch 5000 Zeilen immer anwachsende Kraft des Lächelns der verklärten Geliebten — das mögen Überschreitungen der epischen Grenzen, ja der dichterisch malenden Kunstmöglichkeiten sein — gewiß; aber sie sind es nicht mehr, als das metaphysisch-mystische, gottanschauende Seelen- und Geistesleben eine Überschreitung der dem Menschen von Natur gesetzten inneren Grenze ist; sie sind ein hyperbolischer Ausdruck für einen hyperbolischen Zustand, insofern aber durchaus angemessen; wie die Allegorie ihren verborgenen Sinn, so

begleitet dieses ungeheure, übermögliche Suchen nach Ausdruck die ebenfalls ungeheure Anspannung des innersten Seins — und wenn beide scheitern, wie man ja sagen kann, so trägt dies Scheitern selbst, dies Zerschellen des riesigen Unternehmens an seiner eigenen Grenzenlosigkeit, eine poetische Harmonie, eine tragische Abgeschlossenheit in sich, die durchaus erlösend wirken. In diesem Sinne erscheint das Paradiso als eine Darstellung des dichterisch Absoluten, als eine Verendlichung des Unendlichen im Dichtergeiste. — Ich möchte jedenfalls für die Art des Verständnisses verschiedener Zeitperioden, Völker, geistiger Schichten für Dante ihre Stellungnahme zum Paradies als Prüfstein ansehen.

Es ist merkwürdig, daß ein Mann der Aufklärungszeit diese Auffassung teilte und — wohl durch Meinhards feinsinnige, aber nicht zureichende Kritik erst angestachelt — ihr lebhaften Ausdruck gab: Bodmer sagt in einer Besprechung des Meinhardschen Buches in betreff von Purgatorium und Paradies: „Die ‚Härtigkeit'" — eine der Ausstellungen der Kritiker am barbarischen Dante — „liegt hier nicht sowohl in dem Sylbenmaße oder in knarrenden Tönen, sondern in der Metaphysik der Ideen, und diese ärgert nur unmetaphysische Ohren. Die Klage ist nicht des Ohres, sondern des Geistes, der für diesen Begriff zu irdisch ist." — Wenn uns auch scheinen mag, als träfen hier Ausdrücke wie „Religion" und „Herz" statt „Metaphysik" und „Geist" das Wesen der Sache noch mehr — uns berührt doch dieser Ton wie ein Vorklingen aus neuen Tiefen, und wir denken an das nahe Verhältnis dieses Kritikers zu dem, der nun bald in Deutschland eine solche Metaphysik gewaltig zu Worte kommen ließ — freilich ohne Dantes Ziel, Form und Beherrschtheit — zu Klopstock. Eine Morgenröte bricht an.

Zwischen den Zeiten steht Goethe, dem — wie den anderen großen Klassikern, sowohl Herder wie Schiller — bekanntlich trotz ehrlichen Willens kein Auge für Dante geworden war*. Eigentlich ist dies kaum begreiflich, wenn man an die unerhörte und ganz in Dantes Sinne künstlerisch geformte Religiosität am Schlusse des zweiten Teiles des Faust denkt. Es war dennoch so. Der Mann des heiteren allumfassenden Naturblickes konnte in den angestrengten überlebensgroßen Naturbildern der Hölle hauptsächlich nur „abscheuliche Großheit" sehen; der Klassiker, welcher „reinliche Kunstübung" vor allem forderte, mußte vor Dantes seltsamer Gotik mit Unbehagen stehen; endlich, der Geist, der die Welt an sich zog und sich ihr angliederte, dessen Wesen auf Einklang und Abrundung auch im Sittlich-Seelischen ging, konnte sich dem mit allen erdenklichen Mitteln Leibes und der Seele gewaltsam über seine Natur hinauswachsenden Geiste des katholischen Christen nicht letztlich verwandt fühlen; wie er Beethoven ablehnte, so wies er

* Vgl. Daffner, Dante-Jahrb. Bd. 5. Eugen Diederichs Verlag, Jena.

Dante — obwohl mit achtungsvoller Höflichkeit — aus seinem hellen Kreise.

Es scheint mir wichtig, daß Goethe, der Schirmherr der Frühromantiker, in dessen großem Roman diese Gruppe von Geistigen den Ausdruck ihrer weitest gespannten Tendenzen fand, zu Dante kein entscheidendes Verhältnis hatte. Ich glaube, daß — wie wir es von der späteren Zeit sehen werden — so die Frühromantik in diesem Punkte von Goethe nicht ganz verschieden war. Es ist nun demgegenüber eine allgemeine Ansicht, daß einige Frühromantiker die „Intuition in Dante" besessen hätten, daß sie ihm unmittelbar nahe gewesen wären. Soviel steht fest, daß sie ein ganz anders eindringliches Verhältnis zu ihm und seiner Zeit hatten als ihre geistigen Vor- und Nachgänger. Jene haben wir kennen gelernt; diesen wollen wir vorgreifend einige Worte widmen, um dann Romantik und unsere eigene Zeit unmittelbar nebeneinander stellen zu können. —

Es ist eine verantwortungsvolle Aufgabe, von der hinter uns liegenden Epoche, in der man die historischen Wissenschaften ausgebaut hat, ein Bild zu malen, das weder zu hell noch zu dunkel gefärbt ist, und es von einem Standpunkt aufzunehmen, der den Gegenstand nicht verschoben oder verzerrt sehen läßt. Eine Zeit, in der so große Naturen wie Ranke und Mommsen lebten, muß ihre Idee, ihre Leidenschaft großen Stils gehabt haben; es kommt für uns Nachlebende nicht darauf an, ihr diese abzusprechen, sondern sie zu kennzeichnen. Selbstverständlich sprechen wir hier nur vom Verhältnis jener Zeit zu Dante; schon in dieser Begrenzung ist die Aufgabe schwer genug lösbar. Wir können aber soviel wohl sagen: die Zeit, die uns beschäftigt, hat vom Erbe Herders und der Romantik den Willen der historischen Untersuchung mit Dankbarkeit und Kraft übernommen und mit diesem Pfunde gewuchert; die metaphysisch-erlebende Grundeinstellung ihrer Vorfahren hat sie dagegen — um ihrer klar erkannten vornehmsten Aufgabe nicht ungetreu zu werden — beiseite gelegt und es uns überlassen, diesen Schatz aus sorglicher Bewahrung wieder hervorzuholen. Die großen Baumeister dieser Epoche haben uns unseren eigenen Turm zur Aussicht gebaut. Danken wir ihnen dafür und hüten wir uns, etwa die Eindringlichkeit und Gewissenhaftigkeit unterschätzen zu wollen, mit der in den genannten Jahrzehnten die Dante-Philologie aus der Dante-Intuition der Frühromantik geschaffen wurde, ebenso wie aus der Geschichtsphilosophie und -phantasie eine Geschichtswissenschaft. Diese Wissenschaftlichkeit ist unser kostbarstes Erbteil, und die, welche jenen Geist etwa zu schlagen unternehmen, werden es nur und allein mit seinen eigenen Waffen können — Gründlichkeit und Eindringlichkeit nur und allein mit noch leidenschaftlicherer — wenn tiefer und persönlicher erlebter — Gründlichkeit und Eindringlichkeit.

Um uns diese Allgemeinheiten anschaulich zu machen, lassen wir zunächst den letzten großen Vertreter romantischer Geistigkeit und dann zwei seiner Nachfahren über Dante reden und vergleichen ihre Meinungen. Hegels Urteil über Dante* ist noch ganz in dem Sinne, den ich nachher näher erläutern werde, romantisch, nämlich auf metaphysische Allerfassung des historischen Bildes vom Standpunkt des eigenen inneren Lebens aus gerichtet. „Hier" — sagt Hegel über Dante — „verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Zwecke vor der absoluten Größe des Endzwecks und -ziels aller Dinge, zugleich aber steht das sonst Vergänglichste und Flüchtigste der lebendigen Welt, objektiv in seinem Innersten ergründet, in seinem Wert und Unwert durch den höchsten Begriff, durch Gott, gerichtet, vollständig episch da." ... „Diesem Charakter des schon für sich fertigen Gegenstandes" — so Hegel weiterhin — „muß auch die Darstellung folgen ... energisch bewegt, doch plastisch in Qualen starr ... in der Hölle; milder, aber noch voll herausgearbeitet im Fegefeuer; lichtklar endlich und immer gestaltenlos gedankenewiger im Paradiese.". — Gegenüber dieser in die Mitte dringenden, Form und Stoff des Gedichtes einheitlich bewertenden Auffassung, die übrigens — es ist offenbar fast unvermeidlich — das Paradies als den seelischen Gipfelpunkt dieses „durchaus epischen" Gebäudes erkennt, interessiert es uns nun, wie der Hegelianer Fr. Th. Vischer** im Jahre 1857 das Gedicht bei aller Bewunderung als eine epische Mißgeburt beurteilt und zu fast der entgegengesetzten Anschauung wie Hegel gelangt. „Die Neigung" — so sagt Vischer etwa — „das Irdische nur als Symbol des Himmlischen einzuführen, sei das Gegenteil epischer Dichtkunst, welche vielmehr das Mythische nur als leichten Schleier über dem zentral Irdischen dulden dürfe." Woher kommt dieser kühlere Ton bei Vischer? Doch vor allem daher, daß Vischer den Dante nicht mehr philosophisch allseitig, sondern vom Spezialstandpunkt der ästhetischen Forderung her ansieht, wo er ihm nicht genügt. — Der Hegelianer J. E. Erdmann*** andererseits erkennt ihn auf seine Weise ebenfalls voll an, aber wie verhältnismäßig kühl klingt diese Äußerung: „Wirkliche Poesie und Scholastik durchdringen sich in Dante so, daß er ... die ... trockenen Arkana der scholastischen Philosophie in die bald erschütternde, bald anmutige Beschreibung einer Weltreise verwandelt. Dabei macht Dantes Gedicht nicht den frostigen Eindruck einer Allegorie ... sondern ist nicht nur durch den bezaubernden Klang der Rede, sondern auch sonst ein anziehendes Gedicht, ein Dichtwerk ersten Ranges." Also kein Wort von Religion, von Mystik, von irgendwelchem Innersten! Woher kommt hier der kühlere Ton? — Der Logiker hat ebenfalls Dante nicht allseitig und zentral fassen wollen, son-

* Ästhetik III, 409 f. ** Ästhetik 3, 2, 5, 300 f. *** Grundr. d. Gesch. d. Philos. 4. Aufl. (bes. v. B. Erdmann) I, 434.

dern eben vom Spezialstandpunkte des Logikers: er fragt, „wie verhält sich Dante zur Scholastik?" und nur hierauf antwortet er. — Fragen wir noch einen anderen Großen dieser Zeit nach seiner Meinung über Dante: Leopold von Ranke* — kein Hegelianer — nennt etwa um 1840 die Divina Commedia „ein groteskes Poem, in dem das Unschönste, das Wildeste durcheinanderschwirrt", betont dann die „echte Poesie" und ein „moralisches Gefühl, das in eine erhabene Stimmung versetzt und weit über den Stoff hinausträgt", und schließt nach einem Vergleich mit den Alten: „hier ist aber nur Scholastik, Kirche, kirchliche Mythe, beschränkter Horizont." Interessiert hat ihn an dem Gedicht, von dem er übrigens nur die Hölle genauer gekannt zu haben scheint — denn nur über sie äußert er sich — die darin hervortretende politische und historische Meinung Dantes; sie bespricht er ausführlich. — Woher nun hier von neuem der Ton der kühlen, fast abfälligen Beurteilung? — Bei Ranke liegt wohl zunächst ein wesenhaftes Fremdgefühl gegenüber Dante zugrunde, er erweist sich ganz als Schüler Goethes; aber auch bei ihm sehen wir außerdem die Neigung, sich der Persönlichkeit Dantes von einer speziellen Seite her — diesmal von der politisch-historischen — zu nähern und hauptsächlich sie im Auge zu behalten, wodurch das Bild notwendig unvollständig werden mußte. — Der Allgeist, dem Hegel noch diente, hat sich also vor unseren Augen in den Spezialgeist des Ästhetikers, des Logikers und des Historikers gespalten, und keiner von ihnen kann und darf dem Allgeist Dantes ganz gerecht werden.

Wir glauben also als die bezeichnendste Eigenart des sogenannten historistischen Zeitalters in seinem Verhältnis zu Dante das absichtlich und bewußt Fachgelehrtenhafte, die Abweisung der romantischen zentralen Allheit im Anschauen zu erkennen. Um Klarheit zu gewinnen und Grund zu fassen, mußten diese Männer — wie am Steuer — scharf auf eine Stelle sehen, und wenn auch an vielem so vorbeigesehen wurde. Ein anderes mußte aus dieser Einstellung aufs historisch Wirkliche und Sachliche ebenfalls folgen: die mehr und mehr bewußte Ablehnung persönlichen Verhältnisses zum Stoffe, sofern dies darin besteht, daß der Forscher sich und seine Zeit bei seinem Vergangenheitssuchen wiederzufinden strebt. Hiervon sprach ich schon ausführlich am Anfang. Man sieht es überall, wo man anfragt, bei den edelsten Geistern dieser Zeit, ich nenne von ihnen Carl Hillebrand**, man meint in ihren Urteilen immer hindurchzuhören: „Wären wir urkräftig, so wären wir nicht so feinsinnig; ständen wir Dante näher, so fehlte uns die Distanz des historischen Blickes." Es ist ja ganz richtig so; nur eine solche Weise der Forschung konnte die unbedingt vor allem einmal er-

* Werke, Ausg. v. 1876, Bd. 54, 672 (Tagebuchblätter). ** „Dante et le lecteur moderne" (Etudes histor. et litt. I Etudes ital. p. 1—43).

forderliche historische Klärung, die Stoffbereitung, den Aufbau des Materials ermöglichen. Dieser notwendigen Zeittendenz gegenüber kamen einzelne anders geartete Geister, Epigonen der Romantik, um so weniger auf, als ihnen dann gewöhnlich die historische Treue und das sachgemäße Verfahren in strenger Methode abging: mochte Hugo Delff, der Philosoph von Husum*, noch so begeistert den mystischen Dante und besonders sein Paradies predigen, noch so eindringlich ins Innerste dieses großen Herzens spähen, in dessen Schlage er sein eigenes Blut pulsieren fühlte; — mochte ein Kunstkenner wie Maurice Carriere** noch so hingebungsvoll Dantes Individuum und individuelle Tat als Zentralpunkt des Danteschen Kosmos erleben — sie hätten klarer sprechen und unwiderleglicher beweisen müssen, um gehört zu werden. Selbst eine Natur wie Philalethes aber mußte im Innersten seiner Meinung einsam bleiben, so sehr sein philosophischer Dantekommentar auch wirkte. — Den Zeitgeist der Dante-Philologie mit allen seinen Vorzügen, aber wohl noch mehr seinen Schwächen finden wir verkörpert in dem fruchtbarsten und fleißigsten Spezialgelehrten der von uns besprochenen Zeit: G. A. Scantazzini, dem Verfasser einer langen Reihe gelehrter und fördernder Bücher über Dante. Er ist der Typus und gleichzeitig der Vormann derjenigen Schar, welche den von den Romantikern angebahnten Weg zu Dante ausgebaut und so lebhaft begangen hat, daß aus dem steilen Pfade mit dem nur wenigen Begeisterten zugänglichen Ziele eine Landstraße wurde. Man kann wohl gar nicht leugnen, daß der Geist der Danteforschung — nicht ihre stoffliche Leistung — unter dieser Führung, und nachdem große Seelen wie Karl Witte, der eigentliche Schöpfer dieser Philologie um Dante, alt geworden waren, einem Niedergang verfiel, im Bestreben und im Glauben, alles verstehen zu können. Bezeichnend unter vielem anderen, wie Scartazzini am Schluß seines Buches über „Dante in Deutschland" für künftige Populärausgaben der Göttlichen Komödie nur historischen Kommentar verlangt, da die Theologie und Philosophie des Gedichtes doch nur für die Gelehrten von Interesse wäre. Das ist etwa, als wollte man in den Kirchen nur Jesu Geburtsort und Sterbejahr predigen, aber nicht den Inhalt seines Evangeliums, weil das nur für Theologen sei. — Es folgt aus diesem Wesen der Zeit, daß wir in ihr hauptsächlich Fachgelehrte, selten nur Philosophen oder gar Künstler und Dichter in Deutschland mit Dante sich beschäftigen sehen; unsere Betrachtung des Dante-Geistes wird hier zu einer Betrachtung der Dante-Philologie. Doch selbst wenn ein C. F. Meyer in seiner „Hochzeit des Mönches" Dante zum Mittelpunkt einer Dichtung macht, so geschieht das mehr

* „D. A. und die Göttl. Kom. Eine Studie zur Gesch. d. Philos. u. z. Philos. d. Geschichte." Leipzig 1896. Besonders S. 20, 44, 156, 159 f. ** Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwicklung 3, 2, 409 ff.

in historischer Feinsinnigkeit als mit dichterischer Ursprünglichkeit. — Kehren wir nun zu denjenigen zurück, die wir vorher im Vorübergehen als edle Sucher des Graals zu erkennen glaubten, zu den ersten Romantikern.

Das Wesen der Frühromantik war Revolution; dies ist wohl der wichtigste gemeinsame Zug ihrer so verschiedenartigen Vertreter. Sie begann und gipfelte in Vereinheitlichung, Vertiefung, Erweiterung, Durchseelung. Die Wesens- und Formeigenart, die sie als Ganzes für uns Rückblickende hat, ist aus diesen Wurzeln erwachsen, wenn auch den Nachfolgern der ersten Gestalter diese Verhältnisse nicht mehr ganz bewußt gewesen sein mögen. Das Wesen der Frühromantik im Besonderen ist es, daß sie die Revolution gegen die Aufklärung war; sie hat genau die Methode befolgt, die wir vorher als einzige zur Überwindung einer Geistigkeit bezeichneten: sie hat die Aufklärung mit ihren eigenen, aber neu geschliffenen Waffen besiegt. Sie hat von ihr gelernt und hat schließlich mehr gelernt als ihre Lehrmeisterin selbst wußte. Die unbeschränkte willkürliche Einzigkeit einerseits, die unbegrenzte, im Unendlichen harmonische, allumfassende Alleinheit andererseits sind wohl die ersten Triebkräfte der frühromantischen Seele gewesen: und jene — die unbeschränkte Einzigkeit — war aus dem ursprünglich rationalistischen, dann von Kant und Fichte entwickelten Ich-Begriff, diese — die Alleinheit — aus dem metaphysisch gefaßten Rousseau-Goetheschen Naturgefühl erwachsen. Diese Elemente ergaben ein ungehemmtes metaphysisches Streben des stolzen Einzelnen, ich möchte sagen, ein Gefühl der Allverknüpftheit ohne das ethische Korrelat der Allverpflichtetheit, eine gleichzeitig herrische und beschauende Haltung, ein Alles-Dürfen und Alles-Wollen und Nichts-Müssen. Unter Ethik verstehe ich — wie schon jetzt gesagt sei — das aus religiöser Grundverfassung erwachsende Gefühl der Verpflichtetheit gegenüber allen Beziehungen, Gott, Welt, Menschen. Diesen Mangel einer wesentlichen Ethik glaube ich auch für unser Thema besonders betonen zu müssen als richtunggebend bei der Seelenverfassung der für uns hier in Frage kommenden Frühromantiker: die Luxushaftigkeit, die Üppigkeit ihres geistigen Wesens hat hier die Wurzel. Dieser Mangel scheint mir auch die wesentlichste Begründung für das mangelnde Formgefühl der Romantiker zu sein, das sie von Dantes Art am schärfsten trennt: denn wer sich zu jeder Leistung berechtigt, zu keiner verpflichtet glaubt, der rafft alles heran und wirft alles ins Weite, und die einzige für ihn denkbare Form ist Formlosigkeit — in der Tat das romantische Kennzeichen und schon von Friedrich Schlegel gepredigt: „Die romantische Poesie" — sagt Schlegel — „ist eine progressive Universalpoesie; das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie verwirklicht werden kann." „Die Willkür des Dichters leidet kein anderes Gesetz

über sich." Diese Aussprüche sind Lehrsätze eines ungefügen, unethischen Individualismus in einem weltumspannenden Rahmen; Unbegrenztheit ist das Kernwort solcher Geistesart; Unbegrenztheit des Ich, der Welt, des Intellekts, des Bildungstriebes, des Gefühls. Schon Hegel hat in seiner Polemik gegen F. Schlegels romantische „göttliche Ironie" diese Geistesart in schärfster Ablehnung gekennzeichnet*. Diese Menschen, die teils — abgesehen vor allem von Novalis und Schleiermacher — nicht im Innersten religiös waren, teils wieder durch ihre Art von Religiosität zu ästhetischer Kulturlosigkeit geführt wurden wie die um Görres, z. B. Brentano**, fühlten sich nun auf das katholische Mittelalter als Erscheinungsform einer weltumfassenden Geistes- und Staatsverfassung begreiflicherweise zurückgewiesen; sie lebten in der Tat mehr und mehr im Mittelalter und ihr höchster Gedanke war eine Neuerschaffung eines geistigen Mittelalters, eines geistlich regierten einheitlichen Europa, in dem romantische Poesie und Weltbildung getrieben wurde. Daß die Vorstellungen der ersten Romantiker vom europäischen Mittelalter bei alledem sehr unklar waren, daß sie, die Begründer des modernen historischen Sinnes, selbst teilweise noch aufklärerisch unhistorisch dachten, das steht im Einklang mit ihrer eben geschilderten geistigen Einstellung. Novalis, der die berühmte erste religiös-europäische Schilderung des Mittelalters gegeben und diese Bewegung eingeleitet hat, tat es als Dichter, nicht als Historiker; auch Friedrich Schlegel und Schelling — Wilhelm Schlegel ist mehr Historiker — konstruierten sich ihr Mittelalter noch mehr, als daß sie es studierten. — Diese drei haben uns die wichtigsten Äußerungen jener Zeit über Dante hinterlassen; ich spreche hier nicht von den Übersetzungen, obwohl — von den Schlegelschen ganz abgesehen — auch die Schellingschen Versuche als Zeitsymptom bedeutend sind. Merkwürdig ist, daß weder der Kunsthistoriker v. Rumohr anscheinend sich zu Dante geäußert hat, noch J. D. Gries, der Übersetzer des Ariost und Tasso, freilich eine nüchterne Natur, ein Verhältnis zu ihm finden konnte***.

Wilhelm Schlegel hat schon um 1792 von dem großen Dichter historisch gesprochen und sich im Historischen in feinfühliger Betrachtung gehalten. Man fühlt in seinen Zeilen überall den persönlichen Anteil, aber — wenn ich mich nicht täusche — den persönlichsten eigentlich mehr an der durch den Dichter verkörperten Zeit, nicht so sehr an seiner Persönlichkeit, die die Zeit ergriff und sich in ihr gestaltete. Übrigens sehen wir auch an ihm das Phänomen, daß er das Paradies am höchsten stellt†. Ganz zu konstruktiven, philosophischen und mystischen Zwecken

* Ästhetik I, 85 f. ** Man beachte die Stelle, wo Görres über Dante spricht: Christliche Mystik 3, 105. Zur ästhetischen Gesinnung Brentano im Briefwechsel Görres' III, 186 (v. J. 1825). *** Vgl. die Briefstelle in: „Aus dem Leben von J. D. Gries" (v. Elis. Campe) 1855, S. 131. † Vgl. E. Sulger-Gebing, A. W. Schlegel und Dante (Germanist. Abh. H. Paul dargebracht) S. 115.

wird das große Gedicht verwandt in den Jahrzehnte später gehaltenen Literatur-Vorlesungen der beiden Brüder. Hier sagte Wilhelm: „Dante ist auch einer von den riesenhaften Schatten der Vorwelt, für die es jetzt an der Zeit ist, wieder aufzuerstehen, da die gänzlich bis auf den Begriff verloren gegangene Philosophie und Theologie wieder anfängt, sich zu beleben." — Ist dies nicht, als hörte man einen Heutigen sprechen? — Im übrigen sind diese Vorlesungen in ihren Gedankengängen so stark dem Philosophen der Romantik, Schelling, verpflichtet, daß wir zu diesem gleich übergehen können. Schelling hat — außer in einem philosophischen Sonett — seinen Hymnus auf Dante gesungen in Form der berühmten Abhandlung „Über Dante in philosophischer Beziehung". Dantes Gedicht wird in den Rahmen des naturphilosophischen Weltsystems eingearbeitet und in direkte Beziehung zur Gegenwart und erträumten Zukunft gesetzt, mit Enthusiasmus und Anteil, aber auch mit gewaltsamster Unterstellung, so daß wohl die qualitative Gewalt des Werkes kongenial erlebt scheint, aber von seinem Gehalt und Wesen sonst nicht gar zuviel übrigbleibt. Immerhin ist es in Schellings Aufsatz bemerkenswert genug, daß auf Dantes individuelle Leistung im Zusammenhang des Kosmos, den er umspannt, der größte Wert gelegt wird; an Stelle der noch nicht wieder geschaffenen Mythologie der Antike — die „Mythologie" als Brücke zwischen Wissenschaft und Kunst war das Schellingsche Zukunftsbild — sei im Mittelalter das gewaltige Individuum getreten, welches — sagt Schelling — „durch die Energie, mit der es die besondere Mischung des vorliegenden Stoffes seiner Zeit und seines Lebens gestaltet, das Maß bestimme, in welchem dieser mythologische Kraft erhalte." — „Das Wunderbare seiner eigenen Begegnisse" — sagt Schelling an anderer Stelle — „verwandelt er selbst unmittelbar wieder in ein Gleichnis von Geheimnissen der Religion und beglaubigt jenes durch das noch höhere Mysterium." — Wenn durch diese Heraushebung von Dantes individueller Tat Schelling gegen die gleichmacherische Aufklärung absticht, so ist andererseits im Gegensatz zu der allzu spezialisierten und verstofflichten Behandlung Dantes in der sogenannten historistischen Zeit folgender Satz Schellings beachtenswert: „Es könnte nur sehr untergeordnetes Interesse haben, die Philosophie, Physik und Astronomie des Dante an und für sich darzustellen, da seine wahre Eigentümlichkeit nur in der Art ihrer Verschmelzung mit der Poesie liegt." — Das ist in der Tat eine andere und — vorausgesetzt, daß in praxi die Teiluntersuchungen, nur eben mit dem höheren Gesichtspunkt, nun doch mit aller Gründlichkeit angestellt würden — fruchtbarere Auffassungsweise als diejenige der analytischen Aufteilung der Probleme, die wir vorher kennenlernten. — Dante lebte eben in einem metaphysisch gearteten Zeitalter, dessen edelster Vertreter er war; so kann seiner Ganzheit auch nur ein meta-

physisches Zeitalter gerecht werden, und er paßte ja in der Tat auf das Schellingsche Weltsystem, wie wir eben sahen, wie angegossen. Oder vielmehr: er ließ sich darauf spannen, ohne gerade in Stücke zu zerbrechen. Daß nämlich auch Schelling mit seiner Auffassung doch nicht den wirklichen Dante gibt, daß er dem ethischen und kosmischen Menschen Dante und der Form seiner Kunst, Dantes eigentlichem persönlichen und menschlichen Individuum, wie wir es noch genauer betrachten werden, nicht nur nicht gerecht wird, sondern zur vorhin erwähnten Konstruktion eigentlich gar nicht ihn, sondern nur irgendeinen großen, mittelalterlichen Geist braucht, das ist wohl aus meinen kurzen Angaben deutlich geworden. Ich glaube, daß dies an zweierlei liegt: 1. daß es der romantischen Philosophie an Ethik im vorher gekennzeichneten Sinne fehlte und dementsprechend an künstlerischer Geformtheit, die in Dantes Leben, Weltbild und Kunst, wie wir noch sehen werden, die Hauptfarbe gab; so mußte ein Wesentliches ausbleiben, wenn die Führer jener Bewegung sich mit dem Geist des großen Gedichtes zur Deckung zu bringen suchten. Sie verstanden, ja sahen die strenge, gebundene Form weder in Dantes Leben noch in seiner Kunst. 2. daß die Romantik zwar Individualismus kannte, aber nicht den schaffenden und schauenden Menschen als verpflichtete Mitte in ihr Weltbild stellte, sondern ihn gleichsam lose darin umherflattern ließ; so mußte Dantes persönliches Menschentum selbst in einer romantischen Wiedergabe Dantes fast ausbleiben. Das kommt auf das früher Gesagte heraus: die romantische Intuition in Dante, erstaunlich an und für sich, bezog sich mehr auf Dantes Zeit und Weltbild, als auf Dante den Mann in seiner Verknüpftheit mit seiner Zeit und Welt; und doch kann man dem Geiste seiner Werke nur dann wirklich nahe kommen, wenn man Dante als Ganzes, als Charakter und Geist und Künstler, als „Gestalt" — wie unsere Zeit den Ausdruck gefunden hat — inmitten seiner Werke fühlt und sucht. Unsere heutige Ethik und unser Formgefühl geht auf Dantes Wegen, und wir stehen ihm damit in seinen wesentlichsten Bezügen näher als irgendeine der bisherigen Epochen. Wir suchen nicht das Mittelalter bei ihm, wir kommen nicht in erster Linie um seiner Weltbedingungen willen zu ihm wie die Romantiker, wir suchen sein ewiges, zeitloses, menschliches Teil. Ganz Wesentliches müssen unsere Führer gerade von seiner Größe lernen, um das zu werden, wozu sie vielleicht berufen sind, und nicht auf Abwegen zu verkommen. — Ich will versuchen, diese Behauptungen näher zu begründen. —

Wie ist das Wesen unserer Zeit? Welches sind die bezeichnendsten Züge dieses noch halb verhüllten Gesichtes? Eine große schwere Frage, für uns alle die Zentralfrage, auch zur Lösung unseres Problems unumgänglich zu stellen, schwer zu beantworten; am schwersten in beschränkter Zeit.

Die erste Aufgabe wäre wohl, zu sagen, wo – in welchen Schichten des Deutschtums, an welchen Stellen unserer geistigen Bewegung — eigentlich dieses gerade auf Dante gerichtete Streben, von dem ich sprach, sich zeigt und findet? Aber hier stockt man schon. Das ist es gerade, daß wir von Dingen sprechen, die noch nicht sind, deren Werden man nur spürt. Nicht daß wir ganz ohne eine sichtbare Spur suchten. Es gibt schon einige literarische Äußerungen in dieser Richtung, die Licht geben können. So äußerte sich schon vor zwölf Jahren Rudolf Borchardt*, der ein scharfsinniger Gegenwartshistoriker genannt werden muß — etwas rhetorisch, wie es bei diesem Autor dazu zu gehören scheint — mit größtem Nachdruck dahin, daß wir unter gleichem Sterne wie Dante zu stehen scheinen. „Die Gestalt Dantes steht, zwar den Wenigsten unter uns fühlbar oder kenntlich, seit längst im Hintergrunde unserer Zeit." Der Kritiker spricht im weiteren von dem „geheimen Interesse, mit dem diese Gestalt im Hintergrunde der Zeit so viele und so ungleiche Seelen erfüllt". Man muß natürlich solches „Stehen im Hintergrunde der Zeit", solche wesenhafte und doch sinnlich nicht greifbare Zugehörigkeit nicht mit dem verwechseln, was Popularität genannt zu werden pflegt. Man kann zwar vielleicht auch das sagen, daß Dante heute bei uns populär ist. Merkwürdig viele Menschen fragen heute nach Möglichkeiten und Hilfsmitteln zum Verständnis Dantes — unverkennbar unter dem Drang eines inneren Antriebes, den zu gestalten und zu verwirklichen große und immer lästiger empfundene Schwierigkeiten macht. Nicht zufällig ist gerade jetzt der Versuch einer bequemen wissenschaftlichen Ausgabe in Deutschland erschienen. — Aber Popularität ist immer höchstens nur als Ausläufer einer geistigen Tatsache, nur als letzter verebbender Wellenschlag einer Sturmflut anzusehen — denn geistige Ereignisse sind immer Eigentum kleinster Kreise, versteckt in unzugänglichem Gelände.

Trotzdem ist dies Verhältnis zu Dante, wie ich glaube, zutiefst im Wesen unserer Zeit begründet, und sehr verschiedenartige Geister streben Dantes Manen zu. Besonders zu beachten ist hier die kürzlich erfolgte Neubelebung des alten Deutschen Dante-Jahrbuchs. Bewußt gemacht und ausgesprochen worden ist dieses Zustreben und dies Verhältnis in erster Linie bisher von einigen Angehörigen des Kreises Stefan Georges, sowie er selbst ihm durch seine Übersetzungen aus dem Göttlichen Gedicht einen wesentlichen Ausdruck gegeben hat. Der Geist des Georgischen Wesens und Strebens ist nun aber nicht isoliert in unserer Gegenwart, sondern ist nur eine sehr spezifische, in gewissen Richtungen seltsame, aber sehr ausdrucksvolle bezeichnende Ausgestaltung eben des Geistes, den wir in viel breiterer Anlage und vielen Formen oder noch Unformen an vielen Stellen unseres heutigen Deutschland wittern;

* Südd. Monatsh. 1908.

gerade des Danteschen Geistes, von dem ich schon sprach. Wenn wir also nachher die ungemein bewußten Äußerungen der Georgianer über Dante in Betracht ziehen werden, so brauchen wir nicht zu fürchten, nur einen Seitenweg zu wandeln, indem wir ihnen folgen.

Zunächst muß uns freilich unser eigenes Tastgefühl auf dem dunklen gewundenen Wege führen, dunkel deswegen, weil es unser eigenster nächster Weg ist, den wir gehen; er führt gleichsam nicht durch Landschaft in historischer Sonne, sondern durch Dickicht, das noch im Schatten unseres eigensten innersten Erlebnisses liegt und von einem Strahl von außen noch kaum durchdrungen wurde; man kann auch sagen, durch das Labyrinth und Dunkel unseres eigenen Herzens. —

Aus der mehr relativistischen Verfassung der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die wir schon betrachteten, riß sich und den Kreis, der ihm folgen wollte, mit gewaltigem und gewaltsamem Ruck Friedrich Nietzsche, der Wiedererwecker des individualistischen Menschengefühls, der Schöpfer jenes Menschengefühls, das den Einzelnen als Dienenden ins All stellt. Sein Gewalts-Übermensch steht ebenso als Gegenpol zur intellektualistischen Periode, wie der Bildungs-Übermensch der Frühromantik als Gegenpol zur Aufklärung da. Im übrigen sind die Unterschiede der Nietzscheschen von der romantischen Geistesverfassung viel zahlreicher als die Übereinstimmungen. Der wesentlichste Unterschied — mindestens für unser Thema — scheint mir aber — wie schon vorher angedeutet — auf ethischem Gebiete zu liegen. Nietzsches Übermensch ist auf religiöser Grundlage eine durchaus ethisch, ja moralistisch gefärbte Schöpfung, während der Individualist der Romantik vielmehr selbstgenügsamer Natur war. Die ungeheuren Kräfte und Mittel, die dem Nietzscheschen Übermenschen zur Verfügung stehen, die Weltweite, die er für sich hat, benutzt er dienend: im Dienste des Weltgeistes, der ihn trägt, und der Mitmenschen, die er seiner und des Lebens für würdig hält. Indem er des rationalistischen Intellekts entkleidet ist, wächst ihm dafür neben dem vitalen Stolze die Ehrfurcht: das wahrhaft metaphysische oder religiöse, ja mystische Hingebungsgefühl liegt solchem unintellektualistischen Stolze näher als es scheinen mag. Der Wille des heutigen geistigen Menschen zur Bindung im Göttlichen ist in der Tat aus der Nietzscheschen Ungebundenheit direkt erwachsen, so paradox dies klingen mag. — Aus dem Einzelmenschen mit den kosmischen Kräften und der ethischen Einstellung hat sich nun in der Weiterarbeit von immer mehr metaphysisch orientierten und immer formbedürftigeren Denkern, unter denen ich für die Geschichtsphilosophie Natorp, für Geistesgeschichte Dilthey und Gundolf, für Religionspsychologie Rudolf Otto nenne, die Auffassung des geistigen Menschen als „Gestalt" entwickelt; die Gestalt — das ist die alles Körperlichen, Zufälligen, Animalischen entkleidete, geistige Physiognomie

eines Einzelmenschen, sein zeitloses, obwohl zeitbedingtes Ewigkeitsverhältnis, wie sich dieses in den Werken eines Menschen für den erlebenden Forscher abhebt. Das „Erlebnis" — dieses Wort schuf einer der Führer dieser Zeit, die selbst das gelobte Land nur von Ferne gesehen haben — das „Erlebnis" ist das Innerste, das absolut Subjektive, der eine Ausgangspunkt, der persönliche Antrieb zum geistigen Sein und Werden; das Weltganze, das Umgebende ist das Objektive, der andere Antrieb; durch das Erlebnis ist der Einzelgeist in das Weltganze organisiert. Man fühlt, wie diese Anschauungsweise ebenso kosmisch-metaphysisch wie individualistisch ist oder sein kann, vor allem aber, daß das Individuum in ihr in nicht nur willkürlichen, sondern organisch-notwendigen, gleichsam straffen, faltenlosen Zusammenhang mit dem es bedingenden Kosmos gesetzt ist. Der Wille zur Bindung — wie wir sagten —, zur Bedingtheit ist wieder da, die Grundverfassung des metaphysischen Strebens; damit auch das Bedürfnis nach Form in ästhetischem Sinne, Dantes höchstes Grundprinzip, der Gegenpol zur vorher besprochenen Formlosigkeit der Romantik. Als Formkunst kann nur eine ethisch-metaphysische Zeit Dantes Dichtung fassen. Diese Straffheit, diese Nötigkeit im Kosmos, diese Gebundenheit ergibt schon an und für sich für das handelnde Individuum ein ethisches Grundgefühl: wer muß, der soll; wer soll, der muß. Alle äußeren Verhältnisse der neuen Zeit konnten nun nur dazu beitragen, diese im neuen Individualismus und seinen philosophischen Wurzeln begründete ethische Haltung zu befördern. Unsere Zeit ist nicht die des unbedingten, genießenden Bildungs- und Lebensdranges mehr: sie hat — gerne oder ungerne — lernen müssen, auf das Wohl der Gesamtmenschheit nicht nur Rücksicht zu nehmen, sondern geradezu unter diesem Gesichtspunkte zu leben; es kann gleichsam nichts mehr geschehen, das nicht im Bewußtsein jedes Einzelnen die Allgemeinhet berührte. Nicht nur der geistige Sozialist stellt sich und seine Lebensweise unter diesen Gedanken des allgemeinen Wohles oder Übels; der geistige Aristokrat tut es gerade so gut, auch wenn er das Gegenteil zu tun meint. Denn die Haltung des bewußten Widerspruchs gegen eine Zeittendenz hat für das geistige innere Leben, für seine Methode gleichsam, genau die gleichen Folgen wie die Haltung der Gefolgschaft; wer sich einer Forderung widersetzt, steht unter ihrer Einwirkung wie wer ihr folgt. Nietzsche selbst wurde Aristokrat aus Widerspruch gegen die Demokratie seiner Zeit, also bedingt von ihr. — Ethik, sich Auseinandersetzen mit den Pflichten der Weltstellung, mit den Verhältnissen zur Umwelt, mit den Forderungen des Tages — sich Auseinandersetzen, indem man sich hingibt oder sich zurückhält, sich zeigt oder sich versteckt — das ist geradezu unser Kernwort, und die Behandlung dieses Stoffes im Rahmen des Weltganzen dominiert geradezu in unserer geistigen Bewegung: in Dich-

tung — etwa Werfel; in Philosophie — etwa Scheler —; in allen möglichen jetzt sehr gepflegten Spezialwissenschaften, Soziologie usw. —; in Theologie und praktischer Lebensproblematik — z. B. Johannes Müller und etwa die moderne religiöse Gemeinschaftsbewegung. Man wird das beklagen, man würde gerne an Stelle dieses modernen Hauptwortes das Hauptwort Goethes und der Romantik „Bildung" wieder treten lassen; aber es ist einfach nicht mehr möglich. Die Menschenwelt ist hart und nahe geworden; es ist heute die erste Aufgabe für jeden Einzelnen, sich seiner Stellung zwischen Menschen, Welt und Gott bewußt zu sein; innere Organisierung ist das Banner, unter dem wir alle — Aristokraten und Demokraten — marschieren müssen. Klagen wir nicht! Goethe hat dennoch nicht umsonst für uns gelebt; Nietzsches Kraft- und Einzelmensch ist uns allen dennoch unverlierbar; vielleicht sogar hat seine Lehre jetzt erst ihren eigentlichen Sinn verwirklicht. Denn die Macht eines Individuums wird nur mächtiger durch solchen Gegendruck; wer neben der Menschenliebe und der sozialen Ethik den wahren Aristokratismus in sich trägt, der wird sich seiner innersten unbeirrbaren Art nun erst recht bewußt werden, wo er sie von überall gedrängt fühlt. Unser Tempel, das Allerheiligste unseres Herzens wird uns nur noch heiliger, der Weihedienst am Altar der Seele nur noch feiervoller, je bunter sich im Vorhofe die Gestalten drängen; die Fülle der Pflichten hat von jeher nur die Schwachen überwältigt; die Starken sind daran stärker geworden. Stolz und Hingebung sind Brüder, nicht Feinde; Stolz erwächst aus Hingebung, Hingebung veredelt sich am Stolze. Die stärkste Bindung ist für den Starken die edelste Freiheit, und im Dienste der Religion sind liberum arbitrium und servum arbitrium nicht mehr zu trennen.

Diese Artung nun, Stolz und Hingebung, Individualgewalt und Gottergebenheit, Bindung und Verpflichtungsgefühl sich selbst wie den anderen gegenüber, also religiöse und ethische Haltung im ersten und letzten, das ist die innerste Natur im Menschen Dante gewesen. Denen, die seine Werke kennen, braucht dies nicht bewiesen zu werden; denen, die sie nicht kennen, könnte man es nur durch Vermittlung der Werke beweisen. Sein äußeres Leben war das des grandios pflichtbewußten, unendlich energievollen, wahrhaft unbeugsamen Charakters, des Mannes, den jeder Schlag des Schicksals nur härter, jede Entbehrung nur entschlossener in seinen Forderungen machte. Er sehnte sich mit einer unerhörten Gewalt nach seiner Vaterstadt und brachte dieser Sehnsucht doch nicht das Opfer seines Stolzes. Sein inneres Leben stand geistig in gleicher Entschiedenheit unter dem Zeichen von Ideen, denen er — einem echt idealistischem Zuge seiner doktrinären Anlage gemäß — um so entschlossener nachhing, je weniger realisierbar sie waren. Sein Traum

vom deutsch-römischen Kaiser war ihm vielleicht um so teurer, je mehr er sich als Traum erwies. Es ist bezeichnend für ihn, daß das, was ihn im Tiefsten ergriff und sein Verpflichtungsgefühl am stärksten anspannte, immer unter dem Gesichtspunkte des Ewigen stand. Seine Liebe zur toten Beatrice hat tiefer in ihm geklungen — denn sie verknüpfte ihn mit dem Himmel — als die Liebe zur lebenden Gemma, über die er kein dichterisches Wort verloren hat. Sein Schmerz über die Politik seines Vaterlandes ist zwar von realistischster Hitze, sein Wille, da zu bessern, ganz praktisch; aber das ganze Gefühl steht unter weltumspannenden politischen Gesichtspunkten. Das Verstandesgebäude der Scholastik endlich wird ihm zum wahrsten unmittelbarsten Erlebnis; er ist wirklich und wahrhaftig im Paradiese, im irdischen wie im himmlischen, gewesen; er betont die Wahrheit dessen, was er erzählt, immer wieder mit einer solchen Leidenschaftlichkeit, er entschuldigt jede „Unwahrscheinlichkeit", die er erzählen muß, mit solchem Ernst und Eifer, daß es ihn völlig mißverstehen hieße, wollte man in dieser immer wiederholten Versicherung einen literarischen Kunstgriff sehen. Er hätte ja doch zur Form des Traumes Zuflucht nehmen können, wie es so mancher apokaliptische romanische Lehrdichter vor ihm bei der Schilderung des Weges zur Hölle oder zum Paradies getan hatte; damit war er von jeder Verlegenheit frei, wenn er Verlegenheit fühlte; denn der Traum ist neutral zwischen Wahrheit und Dichtung. Nein, Dante erlebt, was er singt; einem so einheitlichen hingebenden Charakter ist zwischen Wahrheit und Märchen keine Grenze, und seine Phantasie, gewaltig wie seine Hingebung, schlägt ihm die Brücken — außerdem freilich das uns weniger unmittelbar verständliche Bewußtsein, in Allegorien zu sprechen. Das Heiligste der katholischen Offenbarung kann er, wenn er es überhaupt singt, nur als Wahrheit singen*. Und diese Hingebung, die ihn erfüllt, dieses dienende Verhältnis des gewaltigen Menschen zum gewaltigen Jenseits, der Wille, zu büßen und erlöst zu werden — der Zweck der ganzen Reise —, dies alles hält den Menschen nur aufrechter, als er schon war; er ist der handelnde und leidende Einzelmensch im Weltrahmen — das also, was wir vorher als das Ideal unserer eigenen Zeit ermittelt haben. Endlich: daß diese Hingabe nicht selbstgenügsam war, daß er nicht genug daran hatte, mit seinem Gott allein zu sein und selbst von ihm erlöst zu werden, das ist ebenfalls bekannt genug. Der Sinn des ganzen Gedichtes ist allegorisch; es bezieht sich auf die Erlösung der ganzen Menschheit, nicht nur auf seine eigene. Wir können noch allgemeiner sprechen: Dichtung war ihm — im Einklang mit platonischer und scholastischer Lehre — Dienst, Dienst im philosophischen, göttlichen und im menschlichen Interesse. Seine große Dichtung ist — man glaubt es kaum — nichts

* Vgl. dazu A. W. Schlegel, Heidelberger Jahrb., V, 227.

anderes als ein populäres Lehrgedicht, dienend dem bescheidensten aller Zwecke, seine Landsleute über den Sinn des katholischen Dogmas aufzuklären. Nicht etwa die Gebildeten unter ihnen — zu denen hätte er lateinisch gesprochen —, sondern die Ungebildeten. Eine religiöse Belehrung für ungebildete Laien, das ist die Commedia! Wir wissen urkundlich, daß Dante das große Gedicht in lateinischen Hexametern gemacht haben würde, wenn er nicht diesen Gesichtspunkt gehabt hätte; danken wir Gott dafür, daß er diesem stolzesten Geiste eine so bescheidene Lehrerneigung mitgegeben hat und damit uns das heiligste Gedicht beschert hat; denn was wäre uns ein lateinisches Kunstgedicht des Mittelalters an Stelle der Commedia! Steine statt Brot! — Mit einer seiner in Prosa verfaßten Schriften, dem „Gastmahl", steht es ebenso: an den Tisch des Geistes lädt er die Ungelehrten und regaliert sie in Vulgärsprache mit dem, was vom Mahle der geistig Vornehmen für sie verdaulich scheint. Die Beispiele könnten gehäuft werden. Dantes Gedanke der vulgären Schriftsprache, mit dem er die Herrschaft des Lateinischen in Italien zuerst erschüttert hat, ist ja selbst aus pädagogischen Gesichtspunkten erwachsen. Die ganze Natur Dantes mit all ihren Härten ist ethisch; wäre er nicht der größte Dichter, so müßten wir ihn den ethischsten Menschen nennen. Nur eine so straffe, so lern- und lehrbegierige, der Unterordnung bei allem Stolze so zugängliche Natur konnte sich mit solcher Hingebung selbst an einen Lehrer anschließen, wie er an den Thomas von Aquino; konnte manche der unbegreiflichen geistigen Verkehrtheiten seiner Zeit so kritiklos mitmachen wie er. Es hat ja schon lange vor ihm viel aufgeklärtere Geister gegeben als ihn: die dogmenstürmenden Philosophen des späteren Mittelalters, Averroes, Abälard und ihre Schüler auf der einen — mystische Propheten wie Joachim von Fiore auf der anderen Seite. Man kann gar nicht leugnen, daß er geistig für die Fortentwicklung über mittelalterliche Gebundenheit hinaus einen Rückschritt bedeutet. Aber jene Aufklärer waren nicht von seiner grandios hingegebenen, aufrechten, ans Ganze und an seine Pflicht versprochenen, zentral menschlichen Natur. Er war zu ganz und zu bescheiden zum Revolutionär. Seine Ethik hat ihn zum letzten Menschen des Mittelalters gemacht; sein Geist hätte ihm sonst vielleicht gestattet, der erste Mensch der Renaissance zu werden; aber er wäre dann nicht Dante gewesen, und sein Gedicht — das dürfen wir unbedenklich hinzufügen — wäre nicht so geworden, wie es zu unserem größten Glücke ist: durch einen Zeitgeist abgerundet und geformt, und im übrigen von der Ewigkeit des Weltalls und des Menschentums gestempelt; eine für alle Zeiten gültige Kodifizierung des Erlebnisses des großen Menschen und Künstlers, der sich mit dem All im Diesseits und Jenseits auseinandersetzt, ohne sich aufzugeben.

Wenn diese Auffassung Dantes als eines allseitigen, aber auf religiös-

ethischem Boden begründeten, strengster Form bedürftigen, kosmisch und metaphysisch gerichteten Wesens nicht ganz verkehrt ist; wenn ferner die vorher herausgearbeitete Richtung unserer eigenen Zeit auf Hervorbringung ethischer und metaphysischer Einzelmenschen wirklich eine Richtung unserer Zeit ist: so wird nun klar sein, daß unsere Zeit an Dante einen Leitstern hat und eine Nähe der Verwandschaft mit seinem Menschentum und seiner Form, die allen anderen vorher betrachteten Zeiten überlegen ist. Vieles andere haben wir mit jenen Zeiten in unserem Verhältnis zu ihm gemein. Speziell mit der Romantik vieles: den revolutionären Sinn, das Weltgefühl, die Tendenz aufs Absolute, die religiöse Richtung. Ich glaube, daß z. B. auch die Kunstform der Allegorie nur von einer methaphysisch gerichteten Menschheit in ihrer Lebendigkeit gefaßt werden kann: nur solchen Seelen ist es begreiflich, ja nötig, neben dem sinnlichen Leben immer noch ein anderes jenseitiges zu leben, neben dem wörtlichen immer noch einen anderen Sinn im Worte zu suchen. Den Nachfolgern der Romantik aber verdanken wir, wie schon einmal gesagt, fast das Wichtigste: nämlich — außer dem Sinn für Kultur, der uns mit einem Kulturmenschen von Dantes Höhe sympathisieren läßt — den historischen Sinn: auf Philologen angewendet, den Respekt vor dem Texte, das unerschütterliche, immer wache Bewußtsein, daß der Text und nur der Text uns all die Offenbarungen enthüllen kann, von denen wir gesprochen haben; daß er und nur er der Tempel der Gestalt, das Archiv des Geistes ist, dem wir uns verwandt fühlen, den wir erleben wollen. Wenn wir das vergessen sollten, so verflattern wir sofort im Allgemeinen, im Endlosen — sagen wir es noch deutlicher: im Trivialen und Dilettantischen. Unsere sublimsten Offenbarungen sind dann Spreu im Winde gegenüber einer engbegrenzten, aber gründlichen und richtigen stofflichen Untersuchung eines bescheideneren Zeitalters.

Es liegt ja auf der Hand, daß sich die Dinge hier gar nicht trennen lassen. Hätten wir nicht den historischen Sinn geerbt, so könnten wir keine „Gestalt" der Vergangenheit erfahren; andererseits drängt unsere eigene Weltanschauung mit der „Gestalt" als Zentrum uns ja doch gewaltiger und unwiderstehlicher zu historischer Untersuchung vergangener Menschen, als irgendein stoffliches Interesse einen Sachforscher dahin drängen kann. Denn dieser sucht schließlich nur eine Erkenntnis zu anderen, ein Ergebnis neben vielen; wir aber suchen den Kern unseres eigenen Lebens, die Sehnsucht unserer Seele, den Menschen, der uns einmal gleich war, obwohl unendlich größer als wir. Wie sollten wir da oberflächlich sein können, wie sollten wir nicht nach solch kostbarem Schatze ins Tiefste graben, und mit wahrer wissenschaftlicher Geduld? — Also unsere vorige Generation hat uns befähigt, Historiker zu sein, unsere eigene Art befähigt uns zum Erlebnis; dies Erlebnis ist wesent-

lich von der Art des Dantischen, welches wir andererseits kraft jenes historischen Sinnes besser als irgendwelche unserer Vorfahren nachzuerleben vermögen; alles also wirkt zusammen, uns auf diesen Weg zu drängen, und hilft uns, ihn zu gehen. —

Aus den bisherigen Erörterungen ist, wie ich hoffe, hervorgegangen, daß wir nicht vermöge unserer Ähnlichkeit mit den Romantikern als vielmehr kraft derjenigen Züge unserer geistigen Physiogmie, die uns von ihnen unterscheiden, Dante näherstehen als sie; im Zusammenhang damit, daß wir den Menschen Dante, sie die Zeit Dantes suchten. Hierfür haben wir noch einen lebenden Beweis an demjenigen unter unseren zeitgenössischen bedeutenden Dichtern, der den Romantikern am nächsten steht und sich vor allem in der Einstellung auf den Geist des katholischen Mittelalters, speziell der katholischen Mystik mit ihnen trifft; Rainer Maria Rilke. Wäre es so, daß die Neigung zum Mittelalter gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zu Dante ist, so müßte also kein Zeitgenosse Dante näherstehen als Rilke; daß das Umgekehrte der Fall ist, weiß jeder, der Rilke kennt. Nichts von der vorher geschilderten männlich individualistischen, im Kosmischen aufrechten, ethisch bedingten Natur und entsprechend nichts von Dantes strenger Kunstform ist bei Rilke. Er ist hingegeben, aber versonnen, verloren im All, treibend im Göttlichen, Gottes Knecht und Herr, eine absolut un-Dantische Natur, obgleich er seiner Neigung nach Dantes Zeitgenosse hätte sein können. Dagegen ist ein Rilke nach Form und Wesen nahe verwandt einem Novalis, und auch nicht so fern dem mehr scholastisch-männlichen Schelling oder dem ästhetisierenden Schlegel. Die Neuromantiker wie die Altromantiker werden wir also nur zu denen rechnen, die in entfernterem und allgemeinerem Sinne unter dem Sterne der Gestalt Dantes stehen oder stehen wollen.

George und seine Nachfolger sind diejenigen, bei denen uns, wie vorher gesagt, die Richtung auf Dante als ein bewußter und integrierender Teil der inneren Gesamtrichtung am deutlichsten heute entgegentritt, und wir wollen zum Schlusse unserer Betrachtungen bei ihnen verweilen. — In der Gegenüberstellung Georges mit Dante müssen wir wieder den Akzent aufs Menschliche legen, in dessen Dienst und Rahmen, wie ich zu zeigen suchte, auch bei Dante das Künstlerische steht und in seinen Ausmaßen erst ganz faßbar wird. George ist und will sein Vates, dienender Sänger und Prophet, dienend seinem Geiste, der über ihm schwebt, und seinen Jüngern, die um ihn sind, Werkzeug. Dante ist Diener im gleichen Sinne, wie wir zu sehen glaubten, nur daß er dem katholischen Gott als Katholik dient, George sich seine Bindungen selbst schafft. Diese Bindungen sind nun bei ihm aus ästhetischen im Laufe der Jahre mehr und mehr religiöse geworden; das nachzuweisen ist nicht meine Aufgabe. George fühlt sich jedenfalls jetzt

im Dienste Gottes als Führer und Prophet derer, die ihn hören; die dichterische Äußerung ist ihm nicht mehr Selbstzweck — er könnte nie wie Friedrich Schlegel sagen, daß „der willkürlich schaffende Dichtergeist kein Gesetz über sich kennt“ — ganz und gar anders steht er da. Die Parallelen zu Dante im einzelnen ließen sich vervielfachen; das politische System Dantes mit seiner italienischen Nation im Rahmen eines Weltreiches berührt sich z. B. auffallend mit der politischen Einstellung Georges zu Deutschland in seinem letzten veröffentlichten Gedichte; doch ist es unmöglich, auf solche Einzelheiten hier einzugehen.

Zwei größere Äußerungen mehr historischer Art über Dante aus dem Georgischen Kreise will ich erwähnen. Zunächst ein Gedicht von George selbst, im Eingang des „Siebenten Ringes“, eine schöne Wesenserfassung des Dantischen Lebens in Form eines Selbstberichtes, durchaus mit dem Tone auf der von mir vorher ins Zentrum gestellten Dantischen stolzen Ethik; übrigens gipfelnd im Paradies als Dantes höchster Kunsttat; leider muß ich mir die Wiedergabe versagen. Das andere ist ein Aufsatz Friedrich Gundolfs*, in dem Dante unter den „Vorbildern“ unserer Zeit als zeitlich frühester neben Shakespeare und Goethe auftritt. Also die unbedingte ausschließliche Hingezogenheit unserer Zeit gerade zu Dante und Danteschen Naturen ist in diesem Aufsatz nicht so sehr betont, wie ich es tat: Dante ist mit den beiden anderen Großen zusammengestellt, und Gundolf stellt sich mit dieser Anschauung mehr an die Seite der Romantiker, von denen ähnliches gilt, als an die Spitze seiner eigenen Zeit. Doch finden sich so bedeutsame Sätze bei ihm wie etwa der folgende: „Die Welt als Kosmos noch zu erleben, nicht bloß zu denken oder zu malen, ... hat uns Dante ermöglicht... Der Menschenleib glaubte nach Dante nicht mehr an einen Kosmos und genoß die errungene Entschränkung. Nun ihn seine eigene Freiheit zu verwirren beginnt, seine Beziehungen ihn aus dem Grenzenlosen ins Bodenlose reißen, sehnt er sich, wenn nicht nach der Tatsache, so doch nach dem Gefühl eines Kosmos, nach einem neuen Gleichgewicht im All. Das findet er am sichersten bei Dante, nicht weil es dort starrer wäre, sondern weil es nur dort lebendig gefühlt ist. Dantes Kosmos ist nicht wissenschaftlich, nicht ästhetisch, sondern gesamtmenschlich.“ — Gundolf, der Mensch der neuen Zeit, stellt also das Gesamtmenschliche ins Zentrum und an die Spitze des Dantischen Ganzen; Schelling, der romantische Mensch, in einer oben zitierten Äußerung das Poetische: diese Verschiedenheit kennzeichnet blitzartig die beiden Zeitalter und ihren abgründigen Unterschied! —

Wir sind hiermit am Ende. Denn über die wichtigste Stellungnahme zu Dante, die sich bei George findet, über seine Übersetzungen aus der Göttlichen Komödie zu sprechen, wäre ein Unternehmen für sich; es

*Jahrb. f. d. geist. Bewegung, III (1912), S. 1—20.

könnte nur im großen Zusammenhange, in einer inneren Vergleichung der deutschen Danteübersetzungen überhaupt, in einer Geschichte der Danteübersetzung, dieser Sisyphusarbeit des deutschen mehr oder weniger berufenen Fleißes, geschehen. Dies würde zu einer Geschichte des Formgefühls werden und könnte in dem Nachweis gipfeln, daß das Dantische Formgefühl im Zusammenhang der gesamtmenschlichen Entwicklung heutigen Dichtern eingeboren sein kann. Für den Philologen würde kaum eine Handhabe zur Erforschung der Geschichte des deutschen Verhältnisses zu Dante geeigneter, kaum ein literarhistorischer Dantespaziergang reizvoller sein als eine stilistische ins Einzelnste gehende Vergleichung dieser 50 bis 60 Übersetzungen; ihr Stil, ihre Grammatik, ihre Haltung, ihre Metrik, alles, alles in ihnen redet die Sprache der Individualgeschichte, und richtig angefaßt, müßte aus diesem Unternehmen eine Fülle des Lichtes kommen. Georges Versuch bezeichnet eine ganz neue Stufe auf der Leiter, steht abseits von den übrigen und ist in seiner großen, fremdartigen, durchgearbeiteten Eigenart nur dem eindringlichen Studium eines Kenners zugänglich.

Ist diese merkwürdige und große Dichtererscheinung, deren Art als Mensch und Künstler in vielem so ausdrückliche Verwandtschaft mit der Danteschen erweist, nun unserer Zeit wirklich und ganz das, was Dante der seinigen war? Haben wir in Stefan George den Dante, auf dessen Erzeugung, wie ich zu zeigen suchte, unsere Zeit gerichtet ist? Ich muß die Frage im ganzen und letzten verneinen. Ich kann nicht entscheiden, ob die Zeit selbst — kompliziert, zerrissen, unentschlossen, wie sie fraglos ist — oder ob gewisse Anlagen seiner eigensten Natur ihn hinderten, uns dieses größte Glück und sich diese stärkste Entwicklung zu schenken, aber er hat es — wenigstens bisher — nicht getan. Das sehen wir schon an äußeren Kennzeichen, deren vornehmstes das folgende ist: George hat sich bisher abseits gehalten, er hat die Verkündigungen, die er in sich trug, lange Jahre nur einem kleinen Kreise mitgeteilt und sich noch neuestens dahin ausgesprochen, es weiterhin so halten zu wollen*; er hat zugesehen, wie das Volk, das er hätte vielleicht erleuchten können, in Ermangelung des Lichts dem entsetzlichen Abgrund zutrieb, und er sprach nur dies zu ihm: „Ihr seid noch nicht reif für mich." Anders Dante: Er, der bescheidene Lehrer, der zornmütige Patriot konnte nicht abwarten: er gab den Hungrigen das Brot, er schleuderte den Frevelnden Zornrede und Besserungslehre ins Angesicht; und sein Jahrhundert dankte es ihm und ehrte ihn nicht weniger deswegen.

Es wird nun gegen solche Bedenken etwa folgendes vornehmlich von George und den Seinigen eingewendet: Das, was sich deutsches Volk heute nennt, ist kein Volk, ist eine ziellose Masse, ein lesewütiger

* Blätter für die Kunst, Heft 11—12. Vorrede.

Haufe von Bildungsphilistern, unfähig, Gedanken des Kreises zu apperzipieren, würde mehr Schaden mit ihnen stiften als Nutzen von ihnen haben. Ich kann auf die sachliche Berechtigung dieses Vorwurfs gerade gegen unsere Zeit hier nicht eingehen; vielleicht war das späte Mittelalter nicht weniger zerrissen in seiner Geistigkeit und nicht weniger hemmungslos in seiner Bildungswut als unsere Gegenwart. Eins aber kann man sagen: geringer als Dante die Italiener, die Empfänger seines Gedichtes, einschätzte, kann George einfach die Deutschen nicht schätzen. Schweine, Füchse, Hunde nennt Dante sein schmerzlich geliebtes Volk — ich führe nur die sanfteren Bezeichnungen an —; tiefer Erniedrigendes kann George von den Deutschen nicht aussagen. Und doch — und gerade darum — hat Dante die Fülle seiner Anklagen ungehemmt und öffentlich über seine Landsleute ausgeschüttet und seine wahrlich nicht leichten und einfachen und alltäglichen Gesichtspunkte in einer wahrlich nicht bequemen und kunstabgewandten Sprache ihnen gegenüber dargelegt. Hier ergibt sich der zweite vornehmste Einwand gegen meine Bedenken: die Rücksicht auf die Kunst dulde es nicht, daß der Seher und Dichter mit dem Volke, von dem er spricht, direkt in Berührung trete. Aber auch hier stützt Dantes Beispiel unseren Widerspruch. Ist denn Dantes bewußt und gewollt dunkle und sublime Kunst deswegen, weil sein Gedicht sich öffentlich ans Volk richtete, um eine Schattierung volkstümlicher geworden, um eine Spanne von ihrem stolzen, ja hochmütigen geistigen Niveau herabgestiegen? Ist nicht dieser Volksdichter der aristokratische und unnahbare Mensch und Künstler kat' exochen geblieben? Ja, wir können George mit George selbst widerlegen. Einmal nämlich hat er selbst den Schleier abgeworfen und sich in seinem seherischen Gesange „Der Krieg" unmittelbar an das Volk gewandt, das in die Katastrophe inzwischen hineingeraten war, die er — dem Volke unzugänglich — längst vorhergesagt hatte. Und wer diesen Gesang Georges kennt, wird mir beistimmen, daß er in edler schwerer hoher Sprache, in wahrhaft prophetischem Stile, in Kompliziertheit des Gedankens und des Rhythmus den früheren Äußerungen des Dichters gleichsteht — an konzentrierter Kraft des Ausdrucks und des Gefühls ihnen vielleicht überlegen ist; ich wage zu sagen, daß gerade in diesem öffentlichen Gedichte George dem Geiste Dantes am nächsten gekommen ist. Hier hat auch Georges Vers den Erzklang des Dantischen; seine Übersetzungen aus Dante können demgegenüber bei aller Meisterschaft von einer gewissen Weichheit und gelegentlich von einer sogar ans Kleine streifenden Künstlichkeit sein; Eigenschaften, welche keinen Geringeren als Karl Voßler veranlaßt haben, diese großartigen Versuche entschieden abzuweisen.

Es kann nach diesem folgendes gesagt werden: Wenn uns wirklich ein neuer Dante erstehen soll, so muß es ein Mann sein, der die

ethische Verpflichtung noch ganz anders stark in Kunst und Menschentum betätigt als diejenigen, die heute unter uns Dantes Banner am höchsten tragen. Wir verehren sie als unsere Wegweiser und dürfen sagen, daß das Beste, das Eigentliche, die ersehnte, nötigste Tat an unserem Zeitalter zu tun uns noch übrig gelassen ist.

# Harald Höffding
# Christoph Schrempf

Der berühmte dänische Philosoph, eine Autorität von internationalem Ruf, hatte diesen Aufsatz ursprünglich Christoph Schrempf zu seinem 60. Geburtstag am 28. April 1920 zugedacht, verschiedener Umstände halber hat er sich bis heute verzögert. Schrempf hat es heute mit 61 Jahren immer noch nicht weiter als bis zum unbesoldeten Privatdozenten an der Stuttgarter technischen Hochschule gebracht. In einer Zeit, wo jeder Straßenkehrer ordentlichen Lohn bekommt, muß sich ein Christoph Schrempf auf das Kärglichste durchschlagen. Ob nicht die württembergische Regierung endlich einmal ihre Schuldigkeit tun wird? (Leit.)

Die strengen Zeiten, unter denen die europäische Menschheit gelitten hat und noch leidet, wirken sehr verschieden auf die verschiedenen Naturen. Einige werden dazu geführt, sich mit verstärkter Innigkeit an die überlieferten religiösen Vorstellungen und Kultusformen zu klammern, während andere dazu geführt werden, sich in sich selbst zu vertiefen und ihre Lebenserfahrungen in freier und unbefangener Weise zu deuten. Diese letzteren meinen vielleicht, daß es eben eine Forderung der Zeit ist, über das Verhältnis zwischen Überlieferung und persönlicher Erfahrung Klarheit zu gewinnen. Und wenn diese letzte Aufgabe sich einem Manne stellt, der schon voraus im Kampfe des Lebens und ganz besonders in dem Streit zwischen kirchlicher Überlieferung und der auf dem Wege persönlicher Erfahrung gewonnenen Überzeugung geprüft worden ist, wird es ein ganz besonderes Interesse haben zu sehen, wie die Aufgabe gelöst wird. Dies hat mich dazu geführt, mich mit den Schriften Christoph Schrempfs aus den letzten Jahren zu beschäftigen.

Vor ungefähr 25 Jahren kam ich in Berührung mit Schrempf durch sein großes Interesse für Kierkegaard. Er übersetzte meine Schrift „Kierkegaard als Philosoph" ins Deutsche, und er gab selbst einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Kierkegaards in seiner Abhandlung über Kierkegaards Stellung zu Bibel und Kirche, in welcher er zeigte, wie der große Vorkämpfer des Satzes: „Die Persönlichkeit (die Subjektivität) ist die Wahrheit" unwillkürlich religiöse Überlieferungen umdeutete, so daß sie in den Dienst der persönlichen Lebenserfahrung ge-

stellt werden konnten. Einer meiner jungen Freunde übersetzte Schrempfs schöne Schrift vom „geistigen Kampfe" ins Dänische, und ich schrieb eine Vorrede dazu.

Als aber Schrempf unter den Einfluß Kierkegaards kam, hatte er eine Vorgeschichte, die ihn dazu führen mußte, das Problem in noch schärferer Weise zu sehen, als Kierkegaard es sehen konnte: Der ganze Kampf Kierkegaards für das Persönlichkeitsprinzip war im Grunde dadurch bedingt, daß er in diesem Prinzip und in der Vertiefung in Lebenserfahrungen, wozu es führen mußte, die einzige Rettung des in der Kirche überlieferten Christentums, die einzige Rechtfertigung ihres paradoxen Inhaltes sah. Im Grunde ging er davon aus, daß wahre persönliche Erfahrung dazu führen würde, der kirchlichen Überlieferung sich zu unterwerfen. Schrempf hatte in seiner Jugend die Schule der kritischen Theologie durchgemacht. Er ward doch Prediger, weil ihm gesagt wurde, daß er in seiner Verkündigung sich an die überlieferten Formen halten sollte, obgleich er in seinem Innern und als theologischer Forscher einen ganz anderen Inhalt in diese Formen, als den ursprünglichen, hineinlegte. Als er nun doch, von seinem Drange nach Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit geleitet, seine Abweichung von der Lehre der Kirche offen aussprach, wurde es ihm von den kirchlichen Autoritäten vorgeworfen, daß er Unruhe und Ärgernis erweckte und der Kirchenleitung Schwierigkeiten veranlaßte. Man warf ihm übertriebene Gewissenhaftigkeit vor. „Das Kirchenregiment", sagt er, „nahm für meine Bequemlichkeit gegen mein Gewissen Partei". Dies führte dazu, daß er den Dienst der Kirche verließ und eine scharfe Prüfung der Stellung wissenschaftlich gebildeter Theologen, die eine Predigerwirksamkeit übernommen hatten, anstellte.

Weil ich selbst ein alter Kierkegaardianer bin, ist es mir von Interesse gewesen, zu sehen, wie die Entwicklung Schrempfs später verlaufen ist. Mir selbst stellte es sich, nachdem mich meine Lebenserfahrung und mein Denken von Kierkegaard entfernt hatte, so, daß ich untersuchte, ob sein Fehlgriff nicht großenteils darin bestand, daß er zu scharf ein Gebiet, das dem eigentlichen persönlichen Leben angehören sollte, von anderen Gebieten, wo das Gemüt von Wissenschaft, Kunst und Gemeinschaftsleben erfüllt war, schied. Ich habe als Philosoph über diese Doppelheit hinauszukommen versucht. Die Frage ist freilich, ob es mir gelungen ist. Schrempf wird nicht darin mit mir einig sein, daß dieser Weg der richtige sein sollte. Er stellt sich in einen scharfen Gegensatz zur Wissenschaftlichkeit in Fragen, die Lebensführung und Lebensanschauung betreffen, und er gebraucht oft das Wort „Wissenschaftlichkeit" ironisch. Weder Überlieferung, die ihre Dogmen einmal für alle behauptet, noch Wissenschaft, die nimmer fertig wird, können uns nach seiner Auffassung hier helfen.

Und doch ist Schrempf ein Denker, in demselben Sinne wie Sokrates ein Denker ist. Und einige der Gedanken, die in seinen späteren Schriften enthalten sind, will ich hier zu entwickeln versuchen.

Eine Schrift, die im Jahre 1920 erschienen ist, hat den Titel „Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens". Dieser Titel deutet den zusammengesetzten und gegensatzvollen Charakter des Lebens an. Wenn man seinen Glauben auf Erfahrung bauen, die Wirklichkeit, wie sie ist, nehmen will, um zu prüfen, ob sie zum Glauben an einen Gott führt, dann steht man widerspruchsvollen Zeichen gegenüber. Die Wirklichkeit ist dämonisch (in der Bedeutung, in welcher Goethe dieses Wort nahm). Sie ist eine Offenbarung — aber gleichzeitig ist sie ein Geheimnis. Der Gedanke wird von entgegengesetzten Tendenzen hin und her gezogen, und das religiöse Gemüt schwingt zwischen der höchsten Seligkeit und der tiefsten Verlassenheit. Zwar kann nach dem Durchleben dieser Gegensätze eine Zuversicht ewigen Lebens entstehen — das Höchste, was Menschen erreichen können. Aber sie ist eher Lebensmut als Lebensfreude. Und das Resultat jenes Durchlebens kann in keinem Satze und in keinem Kultus ausgedrückt werden. Keine Gemeinde kann auf dieser Grundlage errichtet werden, denn jeder Mensch muß auf eigner Hand die nötigen Lebenserfahrungen machen. Nur indirekt kann hier der eine dem anderen helfen. Ganz verständlich können zwei Individuen nicht füreinander sein.

Den Ausdruck „religiöse Erfahrung" will Schrempf nicht von dem, was er hier andeutet, gebrauchen. Denn unter „religiöser Erfahrung" versteht er eine Erfahrung, die auf der Grundlage eines schon gegebenen Glaubens gemacht wird, den der Einzelne bei sich selbst wieder zu erzeugen sucht. Da kann dann reine persönliche Erfahrung nicht entscheidend sein. Sowohl liberale als orthodoxe Theologen behaupten die Bedeutung der Überlieferung; der Unterschied zwischen ihnen beruht nur auf dem Grade und dem Umfang, in welcher die kritische Ausreinigung der Tradition durchgeführt wird. Schrempf ist dagegen ausgeprägter religiöser Individualist. Er strebt nicht danach, die Kirche und die Kirchenlehre in irgendwelchem Grade und in irgendwelcher Bedeutung der Wörter zu retten.

Schon im Anfang des 18. Jahrhunderts machte Gotfried Arnold (in seiner Theologia experimentalis 1715) eine ähnliche Auffassung wie Schrempf geltend, indem er behauptete, daß religiöse Erfahrung eine Einübung in der Lehre der Schrift sei, so daß in der Religion die Erfahrung nicht Grund, sondern Folge und Frucht sei und immer nach dem Worte der Bibel beurteilt werden müsse. Die Erfahrung nehme daher eine ganz andere Stelle in der Religion als in der Wissenschaft ein. Schrempf behauptet eben, daß die Erfahrung, auf welcher der Glaube sich aufbaut, keine religiöse Erfahrung im Sinne Arnolds, sondern Erfahrung

in der Bedeutung, in welcher dieses Wort in der empirischen und experimentalen Wissenschaft genommen wird. Sie soll rein und unbefangen sein. Die Stimmungen, deren Wechselspiel und Streit den Glauben bestimmen, sollen wirklich selbsterlebt sein. Aber selbst Luther, der doch so großes Gewicht auf eigene Erfahrung legt, spricht oft aus anempfundener Stimmung. Was man „kirchlichen Sinn" nennt, entspricht auf dem Gebiete des Glaubens dem, was man auf dem Gebiete der Kunst Manier nennt. Will man wirklich etwas von einem Manne wie Luther lernen, muß man ihn aus dem Christlichen in das Menschliche übersetzen. —

Das Bedeutungsvolle an Schrempfs Schriften aus den späteren Jahren ist eben dieser rein menschliche und persönliche Standpunkt, den er in den großen Lebensfragen einnimmt. In dem inneren Leben der Seele findet er ein Gebiet, in welches weder positive Religion noch strenge Wissenschaft eindringen können, jene nicht, weil sie durch Überlieferung bedingt ist, diese nicht, weil sie sich in allgemeinen und typischen Formen bewegt und das rein Individuelle niemals durchdringen kann. Das Leben, seine Leiden und seine Freuden, seine Kämpfe, seine Siege und Niederlagen haben nun einmal einen gegensatzvollen, paradoxen, dämonischen Charakter. Es gibt, sagt Schrempf, ein wirkliches „Gottes-Wort", das stets das wirkliche Leben des einzelnen Individuums angeht und dann zur Verständnis und zum Lebensmute führen kann, und es kann in gewissen allgemeinen Sätzen angedeutet, aber niemals anderen vollständig vertraut werden. Das Verständnis, das hier gewonnen werden kann, wird am besten in Gleichnissen und Bildern ausgedrückt. Wir stehen hier an der Quelle, aus welcher alle echte Philosophie und Religion hervorströmen: bei dem Bestreben, sich selbst in seinem rätselhaften Wesen zu verstehen. Aber die Quelle selbst darf — dies schärft Schrempf energisch ein — nicht mit den Strömen, die aus ihr herausgleiten und später ihren Lauf unter mehr zusammengesetzten Verhältnissen fortsetzen, verwechselt werden.

Obgleich Schrempf immer mehr seine Sache von der Wissenschaft und von der historischen Religion unabhängig macht, kann er doch nicht verneinen, daß er diesen beiden Geistesmächten sehr viel schuldig ist. Sein Standpunkt wäre nicht möglich, hätte nicht wissenschaftliche Untersuchung den Aberglauben vermindert und uns dem wirklichen Zusammenhang der Wirklichkeit nähergebracht, und hätten nicht die historischen Religionen auf den Stufen, die wir mit Recht ihre Höhepunkte nennen, mehr und mehr das Gewicht auf das innere Leben der Persönlichkeit gelegt, — auf das, was sie in ihrer Sprache „seine Seele zu retten" nennen. Schrempf nimmt von der historischen Religion wie von der Wissenschaft, was er gebrauchen kann. So glaubt er an eine persönliche Unsterblichkeit ohne Christ zu sein, und er glaubt an

eine Seelenwanderung ohne Buddhist zu sein. Und er freut sich darüber, daß er in seiner Lebensauffassung Männern wie Sokrates und Jesus, Lessing und Goethe näher gekommen ist, obgleich er, jedenfalls nachdem er zu Klarheit über sich selbst gekommen ist, keineswegs an und für sich solche Autoritäten benötigt. Er blickt zu solchen Gestalten auf, indem er meint, daß schon dies, einen anderen Menschen als weiser als sich selbst zu betrachten, einen ziemlich hohen Grad von selbständigem Denken voraussetzt.

Wenn Schrempf seine Lebensanschauung als Glauben an ein ewiges Leben bezeichnet, ist er doch nicht recht zufrieden mit den Worten, die er hier gebrauchen muß. Das Wort Glaube gebraucht er, weil ein dauerndes, kontinuierliches Verhältnis zum Leben bezeichnet werden soll, ein Verhältnis, das niemals vollen Ausdruck in einem einzelnen Augenblick finden kann. Jeder Glaube geht über die Erfahrung hinaus, ohne doch von der Erfahrung wegzuspringen. Für Schrempf stellt es sich so, daß die Erfahrung bewirken kann, daß man an das Glück nicht glaubt; aber der Glaube macht, daß man an das Unglück nicht glaubt. Der Glaube besteht eben in dem beständigen Lebensmut. Daher ist er nicht etwas neben dem Leben, etwas, das man auch lebt. Das Wort Glaube deutet aber auf einen gewissen Abstand dem Leben gegenüber, und der Glaube, die Lebensanschauung selbst wird dann leicht die ganze Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wir sollen aber vom Leben selbst, nicht von unserem Glauben oder unserer Lebensanschauung aufgenommen sein. Und wenn das Wort „ewiges Leben" gebraucht wird, ist nicht nur etwas Zukünftiges gemeint. Im Schauspiel des Lebens gilt es, alle Aufmerksamkeit auf diejenige Szene, in welcher wir eben spielen, zu richten, und sich nicht zur nächsten Szene vorbereiten. Es ist ebenso überflüssig wie unmöglich, sich auf den Tod vorzubereiten. Und was für uns hier im Leben gilt, das gilt, behauptet Schrempf, auch für ein anderes Leben. Nur Kampf und Entwicklung sind wertvoll; wenn der ewige Tod nach dem Abschluß der Entwicklung einträte, würde Schrempf nichts dagegen einwenden. Die Grundlage allen Glaubens ist ein Wille zum Leben, der in seinen höchsten Formen ein Trieb nach Erkenntnis, nach Liebe und nach Schönheit ist. Kann dieser Trieb uns nicht mehr in Arbeit setzen, dann hört aller Wert und damit auch aller Glaube auf. —

In Übereinstimmung mit dem auf einmal freien und empfänglichen Standpunkte, den Schrempf der Vorzeit gegenüber einnimmt, geht seine Verfasserwirksamkeit großenteils darauf aus, große historische Persönlichkeiten nach ihrem Verhältnisse zur rein menschlichen Lebensführung zu charakterisieren.

In dem merklichen Buche „Menschenlos" wird das Verhältnis zwischen Schuld und Schicksal erörtert. Zuerst wird der Dichter des Hiob er-

wähnt. Hiob leidet ohne Schuld, beugt sich aber zuletzt vor der Allmacht, indem der Dichter nicht den Mut gehabt hat zu gestehen, daß auch von dem Schuldigen gesagt werden kann, daß er ohne Schuld leidet, indem unsere Handlungen zuletzt durch eine Macht bestimmt werden, die tiefer und mehr umfassend ist als unser bewußtes Streben. Das Leben wird nun einmal nicht von Anfang an auf der Grundlage klaren Verständnisses geführt. Sophokles ist einen Schritt weiter als der Dichter des Hiob gegangen. In „Oedipus in Kolonos" wird geschildert, wie der schuldig Leidende zu der Erkenntnis kommt, daß die Handlungen, durch welche er schuldig ward, ohne Verständnis dessen, was er tat, geübt waren, — daß sie in Blindheit getan waren. Volle Konsequenz gibt es doch nicht in diesem gewaltigen Drama, in dem Oedipus auf seine Feinde nicht dieselbe Auffassung wie auf sich selbst anwendet. Doch — man erfährt ja nicht, wovon Oedipus zuletzt mit den Erinnyen im heiligen Haine spricht! — Jesus kann mit Recht auf gleiche Linie mit Hiob und besonders mit Oedipus gestellt werden. Er kommt ja zu Johannes dem Täufer, um mit der Taufe getauft zu werden, die eine Bekehrung zu ihrer Voraussetzung hatte! Elendig und schuldig muß auch er gewesen sein, und doch wird er gleich nachher Gottes Sohn, Gegenstand des göttlichen Wohlwollens genannt. Und nur weil er so große Gegensätze durchlebt hatte, konnte er die große Liebe, das große Mitleid mit den Menschen haben. Er verkündigt nun den Menschen ein Evangelium, dessen Kraft er selbst erfahren hatte. Ohne tiefes Erleben des gegensatzvollen, dämonischen Charakters des Daseins kann niemand etwas für seine Mitmenschen sein.

In diesem tiefsinnigen Buche hat Schrempf auf den schärfsten der Gegensätze hingewiesen, die das Leben so rätselhaft, so dämonisch macht, — den Gegensatz von Schuld und Schicksal. Wie aller Glaube sekundär ist, indem er von der Lebenserfahrung und dem Lebensmute abhängig ist, so sind auch unsere Entschlüsse abhängig von tiefer bewegenden Kräften in uns, Kräften, deren wir uns vielleicht niemals bewußt werden. Wir leben nicht, sondern wir werden gelebt, sagt Schrempf. Auch unsere innigsten Willensentscheidungen sind zuletzt Ausdrücke eines Lebens, das wir nicht selbst geschaffen haben.

In seiner Auffassung von Jesus aus Nazareth betont Schrempf sehr stark, daß die Kirche sehr früh ihre Vorstellungen von ihrem Stifter in die Berichte von seinem Leben hineingelegt hat. Wenn er aber nicht nur die Göttlichkeit, sondern auch die Idee eines nahen Durchbruches des Gottesreiches auf die Rechnung der Kirche schreibt, wird eine rein geschichtliche Untersuchung ihm kaum recht geben können. Für eine solche wird eben die große Erwartung, die Jesus, und schon der Täufer Johannes, erweckte, ein wesentliches Element in der mächtigen Geistesbewegung, die sich in der ältesten Gemeinde rührte, sein. Dadurch werden

freilich dem psychologischen Verständnis der Persönlichkeit Jesu größere Rätsel gestellt, als wenn man sich mit Schrempf an dem Mitleid und der Menschenliebe als den wesentlichen Eigenschaften dieser Persönlichkeit hält. Man hat kein Recht, die Geschichte zu simptifisieren. Schrempf tritt aber auch hier als entschiedener Individualist auf. Er behauptet das Recht des Laien, aus der geschichtlichen Überlieferung zu nehmen, was er gebrauchen kann. Und ein solches Recht hat sich ja auch die Kirche selbst immer genommen; sie hat aus der Überlieferung genommen, was sie eben gebrauchen konnte. Der wesentliche Eindruck, den Jesu Persönlichkeit auf Schrempf gemacht hat, ist der, daß er den Menschen helfen wollte. Jesu brennendes Herz und innerliches Mitleid führte ihn dazu, geistiges und leibliches Elend, das unbewußte wie das bewußte, aufzusuchen. In den Gleichnissen und den Mirakellegenden treten diese Charakterzüge klar hervor. Jesus hatte, durch die Klarheit, mit welcher er diese Mission sah, eine geistige Mündigkeit, die die offiziellen Leiter des Volkes, die sich innerhalb des engen Rahmens der Tradition bewegten, nicht haben konnten.

Von seinem eigenen Verhältnis zu Jesus sagt Schrempf: „Jesus liebte die Menschen, während ich die Wahrheit liebe. In der Liebe zur Wahrheit glaube und wünsche ich allerdings auch, den Menschen zu dienen. . . Aber das ist doch nicht mein letzter Bestimmungsgrund. . . Meine beherrschende Leidenschaft ist das Denken; Jesu beherrschende Leidenschaft ist das Helfen. Das gibt ihm eine Kraft, auch des Denkens, die mir versagt bleibt. Denn die Liebe zum Menschen ist eine höhere Macht als die Liebe zur Wahrheit."

Dies ist ein schönes, ja, ein erhabenes Bekenntnis. Aber es ist doch gut, daß es Menschen gibt, in welchen die Liebe zur Wahrheit die herrschende Leidenschaft ist. Dadurch wird zuletzt auch der Menschheit am besten gedient sein. Wenn Illusionen uns eben so gut im Kampfe des Lebens helfen könnten wie die Wahrheit, wäre es freilich anders. Und es kann nicht geleugnet werden, daß Menschenliebe und Wirklichkeitssinn nicht immer vereint sind. Wie Präsident Roosevelt gesagt hat, ist es sehr oft die Aufgabe der weisen Menschen, das Verkehrte, was gute Menschen bewirkt haben, wieder gut zu machen. —

Auch von Luther nimmt Schrempf, was er gebrauchen kann. Luther interessiert ihn als Mensch, der sich aus der Verzweiflung zum Leben durchgearbeitet hat. Es sind Luthers Selbstwirksamkeit und Selbständigkeit, die ihn als eine große Gestalt stehen lassen. Die Sympathie Schrempfs hört auf, wenn Luther sich der Überlieferung unterwirft, indem er die rechte Überlieferung wiedergefunden zu haben glaubt. Sobald Luther eine „Sache" hat, kämpft er nicht mehr für das Recht und den Wert der Persönlichkeit, und dann wird er dazu verleitet, sich auf Zugeständnisse und bedenkliche Anpassungen einzulassen. Und Luther

bekam eine Sache, als er sich nicht damit begnügte, den Glauben als ein unmittelbares Leben in dem Ewigen zu schildern, sondern diese beiden Dinge voneinander schied, so daß der Glaube, oder das ausdrückliche Bewußtsein, den Glauben zu haben, zur Bedingung, ohne welche man des ewigen Lebens nicht teilhaft werden kann, gemacht wird. Dann wird es ein Glaube in zweiter Potenz, ein Glaube an den Glauben, und es wird dadurch eine schwere Last auf die Schultern der Menschen gelegt. Die Bedingung mußte allmählich die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Und damit folgte eine nähere Festsetzung einer bestimmten Form und eines bestimmten Inhaltes des Glaubens. Dadurch wurde Luther der Stifter einer Kirche und ging über das hinaus, was ihn persönliches Erlebnis lehren könnte. —

Noch eine große Persönlichkeit gibt es, mit welcher sich Schrempf eingehend beschäftigt hat. In seinen Studien über „Goethes Lebensanschauung" hat er eine Auffassung von Goethe gegeben, die eben das menschliche, persönliche Element in ihm betont und nachzuweisen versucht, wie sich dieses Element sowohl in seinen Werken als in seiner Lebensführung offenbart. Es scheint mir, daß dieses Buch über Goethe einen ganz besonderen Platz in der Goetheliteratur einnimmt, eben weil hier eine ausgeprägte, im Kampfe des Lebens und des Denkens geprüfte Persönlichkeit nach menschlichen Werten im Leben und in den Werken des großen Dichters und Humanisten sucht. Leider ist dieses Buch nicht vollendet; nur zwei Bände, die bis zur ersten italienischen Reise gehen, liegen vor. Es muß in hohem Grade gewünscht werden, daß Schrempf Gelegenheit und Mittel zur Durchführung dieser Arbeit haben wird. Und überhaupt wird jeder, der diesem Geisteskämpfer auf seinem Wege gefolgt hat, innerlich wünschen, daß seine Verhältnisse es ihm ermöglichen werden, sein Lebenswerk zu vollenden, sowohl was seine persönliche Lebensauffassung als was seine energische Auffassung der Lebensauffassung anderer Persönlichkeiten betrifft. Freilich, wenn er, wie mir gesagt ist, in seinem Alter noch als Privatdozent steht, sind die Aussichten nicht die besten. Aber unter den unglücklichen Verhältnissen dieser Zeit ist ein Kampf für rechtes Verständnis des Menschenlebens von besonderer Bedeutung, um sowohl blindes, angstvolles Zurückweichen in alte Vorstellungen als unruhige oder blasierte Zweifelsucht auszuschließen.

Einige Äußerungen (in dem Nachworte zur zweiten Auflage des Lutherbuches) deuten darauf hin, daß Schrempf in seinen älteren Tagen den Grundgedanken, die er in seiner Verfasserwirksamkeit behauptet hat, jetzt anders als früher gegenübersteht. Aufgegeben hat er sie nicht, aber er sagt, daß er sie in anderer Stimmung als früher festhält: „ohne jede Begeisterung, kühl bis ins Herz hinein, doch vielleicht eben deswegen mit mehr Stetigkeit". Vielleicht kann es nicht anders sein; die starken

Schwingungen und Gegensätze machen sich im Alter nicht mehr geltend, und neue geistige Abenteuer werden nicht erlebt. Auch alte Prediger klagen bisweilen darüber, daß das Herrliche, an welches sie glaubten, zwar nicht verschwindet, sich aber doch nicht mit der Kraft und dem Glanz kundgibt, die ihrer Hoffnung nach eben das Alter bringen sollte. — Wenn es aber hier, bei Schrempf, die äußeren Verhältnisse und die bittere Not des Lebens sind, die seine Arbeit hindern, dann muß jeder, der für ehrliches Streben nach Wahrheit und Klarheit Interesse hat, wünschen, daß die Verhältnisse dieses Geisteskämpfers so geordnet werden können, daß er uns geben kann, was er noch durch sein energisches und persönliches Lebensverständnis wird leisten können.

# Alfons Paquet/Martin Buber*

Auf der Stufe des Mannesalters steht der kleingewachsene blasse Mann, dessen Äußeres gepflegt und europäisch ist, dessen Auge und Bart den östlichen Menschen verraten und an Männer erinnern, die „dort" in Pelzmützen und langen Kleidern durch enge Gassen gehen. Martin Buber steht da als der jüdischste unter den deutschen Philosophen der Gegenwart, ein Meister des an der Sprache Fichtes und der Romantiker, an der Sprache Luthers und der Mystiker geläuterten und zur Kraft gewordenen Wortes, ein Sender und Beherrscher von Gedanken aus der Tiefe der Überlieferungen und aus der Echtheit des Verwirklichten, die in ihrer Zusammenfassung einer durchaus spezifischen Welt angehören und doch niemals ganz aus der Einheit und Zeitlosigkeit allen Erkennens, dem Mutterboden des Philosoph'schen und des Dichterischen entgleiten. Siehe da, dieser Schriftsteller, der eindringlich redet, spricht zu einem besonderen Volke, er ruft dieses Volk aus allen seinen Vermischungen hervor, er zeugt in diesem Volke ein Bewußtsein seiner selbst und erschließt ihm den Sinn und die Bestimmung. Aus der Stimme des Blutes weckt er den Geist, durch die Stimme des Geistes weckt er das Bewnßtsein des Bluts. Er steht bezaubernd auch vor jenen, die nicht zu diesem Volk gehören. Wann ist in der deutschen Überlieferung der Primat der Idee so stark verfochten, wann der von Herder eingeschlagene Weg zur Forschung mit solchem Schwunge neu beschritten worden? Dem deutschen Schriftwesen verdienstlich anzugehören, auf europäischem Boden zu gelten, über das einseitige Spezialistentum erhaben zu sein und doch die Methode der Arbeit vollkommen zu beherrschen; und über dieser gleichsam statuarischen Rolle ein Teil der Bewegung seiner Zeit zu sein und selbst den Rahmen zu ziehen für die tiefere Bedeutung dieser Bewegung: ist hier

* Dieser Aufsatz erscheint in dem Sammelbande „Die Juden in der deutschen Literatur" im Winter 1921. Welt-Verlag, Berlin.

nicht eine Persönlichkeit, die sich schicksalhaft erfüllt? Verwegenste Fiktion und sicherste Wahrheit zugleich, der Satz, daß ein Mann fehlen würde, stünde nicht derselbe Mann gerade an der Stelle, wo er lebendig wirkt und wo die Sammlung seines Antlitzes den ungesammelten Gesichtern zugewendet ist. Denen, welche die Not verspüren und die Sorge der Zeit auf sich genommen haben, wird seine Beredsamkeit oder sein Schweigen, beides, zum Trost.

Nicht wenige von Bubers Ansprachen und Aufsätzen werden auch in jüdischer, tschechischer, polnischer und ungarischer Sprache gelesen. Soweit es Juden gibt, wird sein Wort gehört. Doch zugleich ist dieser Schriftsteller, der aus dem Erlebnis des Ostens herkommt und zur Stimme und zum Dolmetscher des Ostens für das Abendland werden will — ich wüßte keinen der es so strömend wäre —, fest eingewurzelt in die deutsche Sprache, in das Mark und Geheimnis des reinsten Wortklanges. Brennender und schlichtender Geist, vermählt er sich mit der Weisheit des deutschen Wortes, und aus der Erfüllung dieses Wortes mit der Bildhaftigkeit und rhythmischen Kraft des semitischen Genius entsteht der Stil Bubers in seiner zarten, glimmenden Gewalt, in seinem Feuer der Beschwörungen. Aus dem Dichterischen kommt diese Sprache; am vollkommensten ist sie in der Legende des Baalschem, in den Erzählungen des Rabbi Nachman, im Überschreiten der Schwelle zwischen Märchen und Gotteswort, in der Gestaltung eines magischen Seins.

Die deutsche Sprache ist Muttersprache fast aller Juden, auch heute noch, wo viele von ihnen sich Deutschlands nicht erinnern. Sie zehren noch von der Sprache des Volkes, das die Vorfahren in stolzen Tagen des Glückes, in furchtbaren Tagen der Verstoßung durchwanderten. Es gibt Begegnungen unter Völkern wie unter Menschen, mag auch jedes einsam und einzig sein in seinem Geist und in seiner Formel. Es gibt familienhafte Vermischung zwischen Einzelnen, die wieder auseinander gehen, einander vielleicht immer fremd bleiben trotz aller gewesenen Nähe und dennoch niemals die Spur der Begegnung ganz auswischen werden. Dieser Art ist die Begegnung zwischen dem innersten der europäischen Völker und dem jüdischen Volke. Begegnung, Ähnlichkeit und Fremdheit der Schicksale und der Geister, schmerzhafte Begegnung voll krankhafter Süße, voll panischen Sträubens, Begegnung und Verzicht im Erliegen und im Triumph der Überwindung; Begegnung, die ewig Vergangenheit und ewig Zukunft ist, besiegelt tausendfach durch festlich gedeckten Tisch und durch tausend Grablegungen. Einmal ist die deutsche Sprache in die jüdische Seele eingegangen und wird von ihr verwahrt. Sie ist tausendfach zerknittert, bitter und hart geworden, doch in ihren Knorren und Verkümmerungen bewahrt sie zarteste Säfte und edle Zärtlichkeit, die ungeschriebene Sprache der jüdischen Mutter und des Knabenlehrers in der Kälte und düsteren Verlassenheit der polnischen Landstadt.

Jüdisch, — Stiefkind der deutschen Sprache, entstellt, und doch voll ungeheurer Kraft auf der Bühne des New Yorker Ghettos, vorletztes Verständigungsmittel zwischen unzähligen Juden, die einander fremd geworden sind in allen Fremdheiten und Wandlungen des zweitausendjährigen Galuth. Es ist als sei Buber in seiner Meisterschaft des Wortes irgendwie ein Merkstein dieser Begegnung, stärker als Mendelssohn, glücklicher als Heine, einen Abschied und zugleich doch die ewige Verbindung bezeugend, sternhaft glänzend in dieser Begegnung, sei es abendlich oder morgenlich. In entschlossener Hinwendung zu seinem eigenen Schicksal will nun dieses Volk das Wort des Ostens in die eigene Seele und in die deutsche Seele senden; so nimmt es an der Wende der europäischen Welt seinen Anteil doppelt und erfüllt in dieser Verdoppelung den Dank oder auch die Rache. Dieses östliche Wort bestürmt die deutsche Seele, die bis zu diesem Augenblick dem Westen verfallen war, diese durch Rom zivilisierte und imponierte Seele, die den Gewalten der Technå bis an den Rand des Unterganges verloren scheint. In dieser Zeit der Verirrung und des Sturzes der alten Götter und des Emporsteigens der großen Frage steht hier, vernehmlich, in unserer Sprachr und nicht in der Redeweise einer abgezogenen Theologie einer, der aus den Schatzkammern der Könige, Sänger und Propheten seines Volkes die Schätze funkeln läßt, und aus der Sendung seines Volkes hervor aufruft zur Einheit, zur Tat und zur Zukunft, noch einmal Sendling des bildlosen Gottes gegen die Welt der geformten und zum Menschen-Abbild gemachten Götter, Rufer des Wortes: „Eins ist not". Er verheißt den Kampf, die Erfüllung und die Hingabe an die Drei Gewaltigen: Jehovah, den Einheitsgott, Messias, den Träger der Zukunft und Israel, den um seine Tat ringenden Menschen. Mit diesen Zauberworten rührt er an alle, in denen die Botschaft des antiken Judentumes nachwirkt.

Ich fand vor einigen Jahren im Nachlaß eines Sinologen ein paar kleine vergilbte Schriften Salomon Bubers, des Großvaters von Martin Buber. Der alte Lemberger Gelehrte, dessen Gedächtnis der Enkel später durch die Darbringung der Geschichten des Rabbi Nachman wieder erweckte, hatte mit jenem in China wohnenden Gelehrten Briefe gewechselt; ihn beschäftigte das Rätsel der Juden von Kaifung in Honan, deren auf Steintafeln hinterlassene Dokumente zu den Merkwürdigkeiten dieser merkwürdigsten chinesischen Provinz gehören. Hier folgte der im Abendland wohnende Gelehrte jener jüdischen Selbstbejahung, die ihn antrieb, die letzten Verzweigungen seines Volkes, die Spuren eines verwaisten und verdorrten, vielleicht in frühen Zeiten aus Persien nach China geflüchteten jüdischen Zweiges zu verfolgen. Was Martin Buber tut, vollzieht sich in der Ausdehnung dieser ahnungsvollen und zur Position drängenden Wesenheit. Aber es ist nicht mehr das Nachspüren verwischter Fußstapfen im Staube, sondern das reine

Verspüren geistiger Affinitäten, das Hinabsteigen in die Tiefen Asiens. Als das auf diesem Weg Gefundene liegt vor uns die Einheit. Der Jude, der ihn zu Ende geht, empfindet ihn als Heimkehr. So ist Buber als ein Bauender in die Reihe derer eingetreten, die den Geist und die Botschaft Asiens an unserem Denken ausrichten; an Treue, Hingebung und Sorgfalt wetteifernd mit dem Buddha-Übersetzer Karl Eugen Neumann, fügt er seine Gestaltungen zu denen der Sinologen, welche die rätselvolle Erfahrenheit Chinas vor unsere europäische Wirrnis tragen. Aus seiner Herkunft, der jüdischen Mystik, dieser anarchischen Verbundenheit mit dem Göttlichen, tritt er als ein Mittler zu uns durch das, was uns gemeinsam ist: die Sprache. Wie er die Legenden der Chassidim sammelt und aus gesammelter Seele neu hervorbringt, so daß durch sie die Gestalt ihres fast unbekannten ersten Urhebers auf diese Erde zurückgerufen erscheint, so redet durch ihn der Geist des Tschuangtse, so erzählt er die vom Hauch des Dämonischen durchwehten chinesischen Geister- und Liebesgeschichten. So auch erläutert er an den Worten Inbrunst, Dienst, Ahndung und Demut den Sinn der chassidischen Lehre. Das alles ist östliches Wehen über der Tiefe, Zaubermacht des Ostens durch die Sprache ihres lehrenden Dieners. Unsere ganze Zeit ist ein Hinschreiten auf die Urworte. Der äußere Weg Bubers prägt sich aus in der Wahl seiner Arbeit an den drei Erscheinungen des Wortes. Er schafft das Beispiel herbei für jede dieser Erscheinungen, die Rede, die Lehre und das Lied; so in seiner Vorrede zu den „Ekstatischen Konfessionen“ der indischen, anatolischen, frühchristlichen und mittelalterlichen Seher; in seinen Geleitworten zu den chinesischen Lehrern und in seiner Bearbeitung der Kalevala, des Nationalepos der Finnen. Seine Untersuchungen dringen in das Seelengeheimnis der Völker, seine Sprache gewinnt bei diesem Hinabsteigen zur Quelle ihre Kraft.

Dieses innige Weilen in den Tiefen des Gefühls, dieses Spüren des Geisterhaften in der Anmut wirkt auf die Schreibweise Bubers auch da zurück, wo ihn die Wege des Denkens zum Abstrakten führen, wo die Mahnung, die Weckung oder auch die Tendenz ihn ergreift. Die Gespräche der Sammlung Daniel sind wohl die reifste Frucht seines Denkens, vielleicht sind sie der Ausgang zu einem wesentlichen Werk. Das Wort hat bei Buber fast immer die pralle, sinngesättigte Spannung der höchsten Beredsamkeit; an dieser haarscharfen Grenze droht ihm zuweilen die Todesblässe der Rückkehr aus einer furchtbaren, verzehrenden Region.

Es ist Ungeheures, was Buber von seinem Volke fordert: er verlangt, daß es Apostel und Mittler des Ostens, Vorläufer Asiens in der abendländischen Menschheit sei. Diese Forderung macht Scheidungen, schneidende Worte notwendig; sie macht Klarheit notwendig

über den Geist, der als die Genialität und Einzigkeit Asiens verstanden wird, aber auch über das Wesen des Juden, den Buber aufruft. Sein Buch über den Geist des Judentums beginnt mit einem Hinweis auf Goethe, Herder, Novalis und Goerres, die wußten, daß der Orient eine Einheit ist. Die in den beiden Bänden der „Jüdischen Bewegung" gesammelten Aufsätze sind Ausdeutung und Festigung dieser Position. Die schweigende und unterirdische Kraft dieser jüdischen Bewegung ist der messianische Glaube an die Zukunft. Dem Zionismus, der geistig außer Frage, aber in seiner sozialistischen Auffassung in die vordersten Kämpfe der Zeit verwickelt ist, gibt Buber in diesem Glauben die endgültige Verbindung nach rückwärts und vorwärts, seine Religion. Der Zionismus hat in zwei Jahrzehnten die ersten, taumelnden, unerhörten Schritte zur Verwirklichung getan, er hat seine ersten zähen Setzlinge in den Boden des alten neuen Landes eingesenkt. Nachdem er nun die dramatischen Prüfungen, Wechselfälle, Fügungen und Windstillen der Kriegszeit überstanden hat, muß er sich scheiden von dem Zionismus der Spekulation, des Kompromisses, des westlichen Prestiges und der rationalen Technik, von all dem Ungeist, der in unserem von den Mondzeichen beherrschten Jahrhundert der anmaßende Mitläufer ist, wo immer es sich um Verwirklichungen handelt. Buber steht im Kampf um die Form des Zionismus. Ohne die Organisationsentwürfe Herzls zu verleugnen, fordert er Besinnung auf die Idee. Er sieht diese Idee in Gefahr zur politischen Methode, zur machiavellischen Praxis zu entarten. Buber empfängt seinen äußeren Antrieb aus dem Elend der östlichen jüdischen Volksmassen, aus dem seelischen Leid der in der westlichen Zerstreuung lebenden Juden und aus der noch unüberbrückten Trennung zwischen dem Östlichen und dem Westlichen. Er findet seine Erfrischung und Stütze in denen, die wirklich Siedler im Heiligen Lande geworden sind, die mit ihrem Schweiß die steinige Scholle getränkt haben und wie der Gemsenjäger in Schillers Gedicht mit ihrem Blut am schmalen Felsen kleben. Aus einer engen Verbundenheit mit der intellektuellen Krise des westlichen Judentums stammen seine Aufsätze zur jüdischen Bewegung, aber aus einer stolzen Liebe auf das neu entsprossene jugendliche Volkstum der Juden in Palästina stammt das Buch Jiskor, ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel, ein Kriegsbuch und eine Denktafel, errichtet von den Freunden für eine Anzahl einfacher, einsamer und tapferer Jünglinge und Männer, die als Pioniere und Soldaten ihres Volkes in Palästina starben. Die Seele dieser jungen Menschen, der besten, war schwer zugänglich; es waren kaukasische, amerikanische, russische Einwanderer; nur vom Judentum her waren sie zu verstehen, Heimatlose, die in ihrer Heimat das Grab fanden, doch anders als die Alten und Kranken, die in überlieferter Frömmigkeit durch Palästina wandern, um

dort zu betteln und zu sterben. So tritt Buber aus dem Schauen heraus in die Tat, so nimmt er teil an dem Erregenden; und sein Buch über die jüdischen Bewegungen schließt mit der Ansage des zweiten Stadiums der asiatischen Krisis, der beginnenden Auflehnung.

Buber hat es unternommen, das besondere Wesen der jüdischen Religiosität, mit dem es Rabbinismus und Rationalismus bedeckt haben, herauszulösen. Er hat das bei vielen Gelegenheiten mit der Bildhaftigkeit des Gleichnisses und mit der Schärfe des Wortes, die ihm zu Gebote steht, getan. Er hat zugleich das königliche und demütige Werk unternommen, den jüdischen Nationalismus zu gestalten, ihn vor den Gefahren jenes Nationalismus zu warnen, der in Europa dieses Trauerspiel der Selbstzerfleischung zur Folge hatte. Er hat damit auch denen, die, ohne Juden zu sein, seinen zur Öffentlichkeit gesprochenen Worten folgen, einen Dienst erwiesen. Denn dieses sind die Probleme der Völker überhaupt, und die Lehren, die gezogen werden, sind Erkenntnisse, die aus der Tiefe aller Nöte hervor nach Gestaltung rufen.

So ist Buber ein Teil jener umwälzenden Kraft in der Seele der heutigen Gesellschaft. Er ist Bundesgenosse jener dogmenlosen Bewegung, deren Keime überall verspürt werden, auch er ist erfüllt von den Ahnungen und Erwartungen dieser vorgedeuteten und geweissagten Endzeit. Daniel ist sein Sinnbild, das unsere ist Johannes. Indem er an seiner Stelle, in seiner nationalen Selbstgebundenheit als Jude, doch in einer Selbstentbundenheit des Gedankens, die allweltlich und evangelisch ist, den Beruf des geistigen Menschen erfüllt, schafft er mit an der Atmosphäre, in der wir leben. Indem er auf das Gesicht Asiens hinweist, erfüllt er eine jüdische und eine deutsche Sendung.

Die Stelle, die Martin Buber im Judentum unserer Tage, im Strom und Gestaltwandel der Ideen einnimmt, ist bezeichnet. Es bedarf nicht seines wiederholten und oft betonten Hinweises auf die Originalität des jüdischen Beitrages in der großen Verbundenheit der Geister. Das Schauen der Einheit gibt in den höchsten Augenblicken seinen Worten Erhabenheit. Auf die Einwände einzugehen, die innerhalb des Judentums und von außen her Buber entgegengehalten werden, ist nicht die Absicht. Es sind die Einwände des liberalen Humanitarismus, die Einwände des formalen Nationalismus, die Einwände des religiösen Konservatismus. Die letzteren, zuweilen mit einer pathetischen Leidenschaft verfochten, steigern sich bis zum Ingrimm des empörten Blutes; dennoch wird auch hier die Sendung nicht in Zweifel gezogen. Buber setzt sich zuweilen mit diesen Einwänden auseinander, am nächsten wohl in seiner Schrift „Der heilige Weg", tiefer und schicksalhafter in seinem „Weg zum Chassidismus", einer kleinen Schrift, die sparsam einiges Biographische enthält. Man hat der Buberschen Richtung wohl den Namen des Neuchassidismus gegeben. Es ist ein Name. Ich

weiß nicht, ob er glücklich ist, denn ich glaube nicht, daß ein abgeleiteter Begriff genügt. Für uns im Westen gehört der Chassidismus zur Mystik der vergangenen Jahrhunderte. Wir sind ihm historisch fremd, nur aus der Mystik unserer Zeit heraus können wir ihn erleben. Wie kann Neues entstehen aus einem Östlichen, das der Westen nur peripherisch verspüren, nur in seinem Nachgeschmack noch schmecken, aber nicht kernhaft erfassen kann, solange er nicht selber prophetisch geworden ist? Die Frömmigkeit der Väter ist uns fremd geworden; die Gestalt des Gerechten haftet für uns zu sehr im theologischen Zusammenhang; die Mahnung zum Gesetz allein vermag uns nicht zu den Riten und zu den Übungen zurückzurufen. Wie dieses für uns alle gilt, so gilt es sicherlich für den Juden. Aus der Orthodoxie hervor tritt wohl Buber am stärksten die ungeheure Enttäuschung entgegen, daß der aus einer schwer und schicksalhaft durchrungenen Blutverantwortung heraus erwartete Künder der Zukunft das Gegenteil von dem tut, was er nach der Vorstellung des alten Bundes tun sollte; wie alle, die sich lossagten, hat er den Kampf um die Selbstberufung aufgenommen und die Schranke ein für allemal durchbrochen. Die im Bann Gebliebenen wissen es aus dem Schicksal dieser Zeit, wie die konsequente Fortsetzung des Kampfes um die Selbstberufung den Geist immer mehr zur Einsamkeit und in die Wüste führt. Sie haben das Recht ihrer Ahnung, aber sie haben nicht das Wissen von der Gemeinschaft in einem neuen Bunde, in den der Mensch nicht hineingeboren wird, er vollziehe denn seinen Eintritt im Symbol des messianischen Blutopfers.

Wir alle werden nach einer Jugendzeit des Schweifens und des Irrens, nach einer Zeit des Sträubens gegen Gott und der pantheistischen Aufnahme des Göttlichen, das der Kosmos aus der Schönheit und Weisheit des Natürlichen und aus dem ewigen Zerfall des Entstandenen in uns hineinsenkt, nach dieser unerhörten Befruchtung, die ästhetisch erhebend ist, aber unser ethisches Gehäuse zu sprengen droht, — endlich auch finden, was das Gesetz des Lebens fordert: den Halt. Wir werden älter, am Ende unseres Weges steht eine Denksäule, die Erfahrung. Sie ist noch ohne Inschrift. Es ist wahr, die neue religiöse Form ist noch nicht gefunden, wir sind im Religiösen formlos, von den Geistern noch zu sehr bedrängt, wir messen unsere Innerlichkeit mißtrauisch, in unaufhörlichen Peilungen. Wir fliehen die Erstarrung, wir scheuen das Verweilen. Aber auf eine neue Tat, auf ein plötzliches Gerinnen vorbereitet, spüren wir uns selber schon als den Widerstand im Strom des Gesellschaftlichen. Uns allen, Heiden, Christen und Juden, wo wir aufrichtig sind, ist das gemeinsam. Von den Frommen wird Buber Substanzlosigkeit vorgeworfen; auch der Vorwurf trifft uns alle; Buber selbst charakterisiert irgendwo die jüdische Seele mit diesem Wort, und er scheint da die Frommen nicht auszunehmen; die inhaltliche Be-

stimmtheit auch ihres Handelns hebt sich auf, wo das reine Denken beginnt. Nach dem Vorwurf dieser Frommen begleitet das Element des Genusses allzusehr die Erkenntnis derer, die auf weltliche Weise suchen. Von hier ist es nur ein Schritt zu dem Vorwurf der Beziehungen zum Christentum. Weil sie ihm den Genuß zuschreiben, ist das Christentum diesen Strengen und Gesetzestreuen ein Greuel und eine Mißgestalt. Man kann bei Buber sagen, daß Beziehung zum Christentum vorhanden sei, doch es ist Beziehung ohne Fühlungnahme, ohne Mitglauben, Beziehung immerhin, die den abergläubigen Schreck vor der nazarenischen Bewegung überwunden hat und dem Frömmigkeitserlebnis eines heiligen Augustinus, eines Sankt Franziskus, eines Luthers oder Kierkegaard nahe kommt. Was am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt und damit wollen wir nicht Fühlung nehmen, sagt Buber in seinen Drei Reden. Ein fast bewußtlos kühner Satz. Nur jene unhistorischen Christen mögen ihm zustimmen, deren Christentum in Riten und Dogmen nicht verwirklicht ist, oder jene unterirdischn Historischen, in denen das Ressentiment gegen Rom so stark ist wie die Ablehnung des Wittenbergischen Kompromisses. Ist es nicht das Recht des Juden, Jesus und Paulus so zu sehen, wie die Tradition des Dogmas sie nicht ansieht, als zentrale Gestalten der jüdischen Geistesgeschichte? Buber stellt sich wie Moritz Friedländer zu den Essäern. Und hier ist bei ihm, der seelenkundig die Antriebe, die Sehnsucht und die Leiden seines Volkes singt, die Stelle, von der wir fühlen, daß sie entweder Bruch oder Brücke sein wird. Hier ist nur Schweigen möglich. Das Beiseitelegen der überlieferten Bindungen ist es, was hier den Christen tief berührt und auch ihm zuredet, sich vom Alpdruck des Unfruchtbargewordenen frei zu machen. Vielleicht kann die Lösung dieser Frage nur vom Boden Palästinas kommen, den der wiederkehrende Fuß betreten hat. Vielleicht ist hier nicht nur die Schwelle für den Fuß, sondern die Achse des Rades. Noch einmal, alle Gründe der Ablehnung verbrauchter Formen ruhen in dem problematischen und tief melancholischen Wesen unserer Zeit überhaupt; dem Juden, der neben seinem Besinnen die Rückkehr auf den Schauplatz der frühchristlichen Bewegungen vollzieht, kann keine der späteren kirchlichen Deutungen Genüge tun. Er nähert sich aber der Frage des Schöpfertums, er steht in der Tat, und er sucht die Gnade. Alle geschichtliche Größe, prunkende Roheit, äußere Macht des Christentums in zwei Jahrtausenden werden vor ihm ein Schaustück, die Agonie der Heidenwelt wirkt in ihm nach bis auf den heutigen Tag, wo das Gebäude im Donner seiner Hohlheit zusammenstürzt.

So scheint es in der Tat, als stünde Buber im Vorhof. Das Tor zum Tempel bleibt ungeöffnet, die letzte Forderung uneingelöst. Auch der Vorhof ist noch ein Teil des Exiles, des Ausgestoßenseins des

Menschen, der vom Baum der Erkenntnis gegessen hat. Am neueren Menschen wiederholt sich so das uralte Gleichnis. Buber wird uns trotz seiner selbst zum Abbild des dem Schicksal der Zeit unterworfenen, doch nicht mehr unterwürfigen Menschen: mit dem Aufrührer teilt er die Gewalt und die Schwäche; wie, wenn die Echtheit in beiden, in der Gewalt und in der Schwäche, das wertvollste an ihm wäre. Dies ist sein Teil an der geschichtlichen Aufrollung der Judenfrage, die wir Heutigen erleben. Beides, Gewalt und Schwäche, ruft die Krisis unserer Zivilisation herbei und steigert sie zur asiatischen Krisis, die uns ängstigt und entzückt in einem. In ihr ist das Erwachen des europäischen Menschen zur Welt; er selber ist Werkzeug der Orientierung und ihr Sinnbild. Buber im besonderen ist Werkzeug und Sinnbild der operativen und heilsamen Tatsache einer neuen bewußten Einsetzung des Jüdischen in den Bereich des Denkens, und damit auch des deutschen Denkens. Er wird auf diese Weise den einen ein Zeichen des Kampfes, den anderen ein Zeichen der Einigung.

Im Vorhof zu bleiben, — hier droht, trotz ungemeiner Leistung, die Gefahr, die Tragik des Schriftstellers. In Zeitaltern, die keine Könige und keine Priester haben, ist wohl der Schriftsteller der Träger der Verantwortungen, des Ruhmes wie der Schuld. Aus dem Ungeweihten hervorgerufen, hat er das Erbe angetreten; da die anderen schweigen, kommt aus seinem Munde der Ruf zur Bereitschaft. Aber die Verantwortung des Schriftstellers ist ewig umschattet von demselben Subjektivismus, aus dem hervor sie wach wurde, von derselben Leidenschaft, die aus allen Gefällen der Zeit prophetisch aufflammt. Diese Leidenschaft, welche die Situationen zur Reife bringt, verharrt selber in der Trauer des Noch-nicht. Ganz richtig, ihr, die ihr den Erneuerer ahnt und die Umwälzungen fürchtet: hier brennt das Erlebnis des Ostens wie eine oft überhelle Flamme; sie sticht oder flackert zuweilen, ihr fehlt die strenge Bindung, die bindende Strenge. Aber der Wert der Bindung, die ihr hartnäckig fordert, ist nichts gegen die Gewalt des unerhörten und unzähmbaren Anrufes; hier, und nicht bei euch ist das unum necessarium, Wer von euch Gebundenen vermöchte diese Erinnerung und Festigung zu schaffen, wer von euch diese Wässerung des Welken, Aufrichtung des Gebrochenen, Lockung der Zerstreuten und Geschlagenen, Bekräftigung des Gewagten? Laßt seinen Pflug das alte Feld verlassen und um das große Brachland schweifen. Seine Grenzziehungen sind oft nichts als eine schmale Furche und verlieren sich in das Unsichtbare, dennoch haben sie Weite und Bestimmtheit. Niemals wäre euch, den Strengen und Eifernden, dieses gelungen: das Volk zu rufen. Denn es fehlt euch die Jugend und die Macht über die Jugend. Wo bei euch das Ehrwürdige steht und in seiner Aufgabe alt und nicht müde wurde, da ist bei jenen Erneuerern die Gewalt des schöpferischen,

wiedergeborenen Wortes. Es kann die Anklänge an die Sprüche der Väter nicht entbehren. So gibt Buber in einer bedeutenden Rede über Jugend und Religion, die mit dem Worte Cheruth: Freiheit, überschrieben ist, ein Suchender und Sehnsüchtiger vor einer suchenden und verlangenden Jugend, die Darlegung seiner selbst, die nichts anderes ist als ein Siegeszug erworbener Freiheit und zugleich ein Ausdruck ehrfürchtiger Unbefangenheit vor den Denkmalen der religiösen Überlieferung, vor dem Glauben und den mythischen Bräuchen der jüdischen Volksmassen. Niemals würden Gebundene es vermocht haben, so zum jungen Geschlecht zu reden, dieses jüngere so als das Geschlecht der Wende anzusprechen. Hier ist unter den Unruhigen kein strafender, sondern ein weisender Arm.

Unwägbare Tat? Den Schriftsteller umgibt ohne Grenze ein lebender, nie ganz gekannter Kreis der Hörer, eine Versammlung, die ständig auseinandergeht und sich ständig erneuert und in ihren Trägern, wer weiß wie eng, mit der Wirklichkeit verknüpft ist. Die Wirkung des Lehrenden auf wenige bekannte Menschen, die sich seine Freunde und Schüler nennen mögen, ist nur da, um diese Wirkung vielfältiger zu machen. Das ist der göttliche, vorbestimmte Stand des Denkers in der Welt. Ihn trägt die Freude, die Zustimmung, aber auch der Zorn der anderen. Dem Denker haftet auf seinem Weg wohl sehr der Staub und die Erregung des Weges an. Er ist nicht der Priester, der ausgeruht und in Festgewändern den Gereinigten erscheint. Aber der Denker rüstet die Feste, die die Kommenden feiern werden. Er weiß um den Grundriß des Baues, seine Hand spielt mit dem Schleier, der Vormittag ist seine Stunde. Der Priester ist das Zeichen des Fertigen, bange Festigkeit der Höhe, und Abstieg.

Zwischen der unendlichen Skepsis und der schöpferischen Größe der östlichen Betrachtung und den einmaligen, nicht wiederholbaren Wegen der Tat steht Buber, problematisch und deutbar zugleich. Leises Wesen, doch glühende Inbrunst; zarte Hand, doch unerbittlicher Willen; künstliches Werk, doch echte Kunst; Mann der Ratio des Wissens und der Politik, und Geist aus dem Unbedingten. Das Werkzeug zu führen, ist das schwerste. Die Gleichung zwischen den beiden Äußerungen des einen Wesens liegt in der Unentrinnbarkeit der Aufgabe, in der Unvergänglichkeit des Volkes, in der jenseitigen Bestimmung. Dieser Bestimmung zu dienen, ist messianischer Glaube. Das ist jüdisch, doch auch mehr als jüdisch. Das ist deutsch, doch auch mehr als deutsch. Die Männer, die ihr Werk in diesem Glauben tun, sind es, die das Zeitliche aus dem Staub erheben und die Lippen der Kreatur entsiegeln.

# Gert von Natzmer / Rabindranath Tagore in Darmstadt

Rabindranath Tagore, der indische Dichter und Weise, weilte auf Veranlassung des Grafen Keyserling jüngst einige Tage in Darmstadt, wo er meist am Morgen und am Nachmittag im Park des Schlosses zu einem Kreis von Menschen sprach. In jenem Rahmen, in dem alles auf ihn eingestellt war, konnte seine Gesamtpersönlichkeit voll zur Geltung gelangen. Sie hat im Verein mit seinen Worten bei vielen persönlichste Entscheidungen bewirkt, nicht wenige haben aus Darmstadt einen neuen Lebensimpuls mitgenommen. Zweifellos hat Tagore uns Westländern etwas zu sagen! Nun zeigte aber die Erfahrung immer wieder, daß seine Lehren, so einfach sie an sich sind, bei uns oft völlig mißverstanden werden. Hier will ich versuchen, das an ihnen besonders Bedeutsame aufzuzeigen und so die im Zusammensein mit Tagore empfangenen Antriebe, so weit das möglich ist, weiterzutragen. Was Tagore im einzelnen sagte, wird uns deshalb hier nicht beschäftigen, ebenso wie uns auch das äußere Wie der Tagung gleichgültig sein soll. Nur um ein Hervorheben des eigentlich Wesentlichen wird es uns zu tun sein! Das ist insofern erleichtert, als Tagore gar keine „Vorträge" im üblichen Sinne hielt. Irgendeine Frage, die an ihn gerichtet wurde, regte ihn vielmehr von sich aus zu einem Gedankengang erst an, der dann auf einem neuen Wege doch immer wieder zu einem wesenhaften Mittelpunkte hinleitete.

Tagore stellt jetzt all sein Wirken in den Dienst der Erfüllung höchster Menschheitsaufgaben. Eine solche sieht er vor allem in der inneren Annäherung von West und Ost. Seine Weltreise ist ihm deshalb, im tieferen Sinne verstanden, eine Missionsfahrt. Zuerst sind es Anklagen, die Tagore an das Abendland richtet! Während der Osten in hohem Maße aus dem Inneren, dem Sinn, herauslebt, hat der heutige Westen eben gerade infolge seiner äußeren Machtentfaltung jene selbstverständliche Tiefenverwurzelung sehr weitgehend verloren: sein Leben spielt sich nur mehr in den Oberflächenschichten ab. Zwar hat er etwas Großes vollbracht, indem er dem Menschen die Naturkräfte unterwarf und dienstbar machte. Aber es hat sich dabei die paradoxe Umkehrung vollzogen, daß die Mittel allmählich zu Herren wurden, und somit jetzt das Lebendige, welches immer der letzte Wert sein sollte, der Erreichung von Sachwerten dient. Der ganze Westen gleicht einem riesenhaften Bureaubetrieb, in dessen totem Mechanismus die Seele frönt und verkümmert. Durch seine Technik und Organisationskraft hat er sich zwar die ganze Erde untertan gemacht, und all ihre Schätze gehören ihm. Damit hat er aber auch unsägliches Unglück über die

anderen Völker gebracht — ja, er selbst ist dabei vielleicht am allermeisten verarmt. Denn der, welcher dauernd sein Tiefstes ausschaltet und so — im metaphysischen Sinne — Schlechtes tut, fügt sich selbst stets den größten Schaden zu: er wird selbst schlecht. Der große Krieg und alles, was ihm folgt, zeigt das mit erschreckender Deutlichkeit.

Und zwar meinte Tagore, daß der ganze Westen — wenn auch vielleicht nicht faktisch, so doch metaphysisch — in gleicher Weise verantwortlich ist für das, was der übrigen Menschheit geschah. Scheinen ihm doch auch die Unterschiede zwischen den westlichen Völkern gegenüber all dem ihnen Gemeinsamen zu fast völliger Bedeutungslosigkeit zusammenzuschrumpfen. Das ist insofern zweifellos zutreffend, als die westliche Zivilisation — und mit ihr haben es ja alle anderen Erdteile, die mit dem Westen in Berührung traten, in allererster Linie zu tun gehabt — in der Tat etwas sehr Einheitliches darstellt. Die eigentliche Kultur der verschiedenen Völker des Westens ist dagegen doch in vielem sehr charakteristisch unterschieden: man denke nur an verhältnismäßig nahestehende Völker wie Engländer und Deutsche. Selbstverständlich ist es ferner, daß es auch bei uns, früher, heute, zu allen Zeiten, Menschen gab, die ganz aus den Tiefen ihres Wesens heraus lebten. Dadurch wird aber die Tatsache nicht berührt, daß als weltgeschichtlich-politischer Faktor heute jener Westen der Zivilisation, an den Tagore denkt, ausschlaggebend ist.

Aber der Westen hat nach Tagores Meinung andere, höhere Aufgaben: er hat sie nur noch nicht erfaßt. Von der Bewußtseinslage des Ostens her möchte Tagore das Abendland auf diese seine besonderen Aufgaben hinweisen. Tagore liegt nichts ferner als unsere Technik als solche zu verleugnen — er selbst bedient sich, nebenbei bemerkt, ihrer neuesten Errungenschaften, wie etwa des Flugzeugs, mit Vorliebe — und etwa einen ursprünglichen Zustand als erstrebenswert hinzustellen, sondern er sieht die Aufgabe des Westens darin, auf neuer, eben durch die Technik gewonnener Basis wieder das zu erreichen, was der Osten, ganz ruhend im Schoß des Seins, seit jeher besaß. Wenn wir dann Dinge, die ihrem Wesen nach Mittel sind, auch wieder als Mittel gebrauchen, dann wird — so hofft Tagore — das, was im Osten weiterhin doch unwirksam blieb, da ihm die Organe fehlten, im Westen wahrhaft verwirklicht werden. Tagore ist zwar ein unbedingter Gegner aller mechanischen, d. h. auf Sachgewalten und Fertigkeiten beruhender Macht, nicht aber der Macht als solcher. Wahre Macht gründet sich immer auf ein seelisches Sein, und auf diesen ihren Ursprung will er sie auch wieder zurückgeführt wissen. Damit ist eine Aufgabe bezeichnet, deren Voraussetzungen erst einmal ein jeder in sich selbst erfüllen muß! Seelische Macht, wo ihre persönlichen Vorbedingungen gegeben sind, wird gegenüber allen anderen Formen des Machtverhältnisses schließ-

lich ebenso Siegerin bleiben, wie einst auch der waffenlose Mensch kraft seines geistigen Seins die Wesen der Natur seinem Willen unterwarf. Das ist die frohe Botschaft, welche Tagore kündet! Er wendet sich dabei vor allem an die Jugend aller Länder, die, noch nicht erstarrt und geronnen, fähig ist, ein Neues zu wollen. So lebt Tagore in seiner Heimat jetzt auch ganz der Erziehung der Jugend: Kinder und Heranwachsende sind ihm die liebsten Gefährten. Tagores Glaube ist so stark, weil er in aller Welt, unter allen Völketn Menschen gefunden hat, die im Grunde schon dasselbe erstrebten wie er. Meist waren sie noch ungekannt und ungenannt: aber in allen lebte ein Geist, sie bilden einen geheimen Bund. Gerade Deutschland und Indien werden nach Tagores fester Überzeugnng für das Werden eines neuen Menschheitszeitalters besonders bedeutungsvoll sein. Denn in diesen ärmsten aller Länder wird die letzliche Hinfälligkeit des alten Machtideals am ehesten erkannt werden, in ihnen wird sich deshalb die Loslösung des Geistes vom rein Materiellen am schmerzlosesten vollziehen. Sie werden vor allen anderen berufen sein, neues Leben zu gebären. So sind die unglücklichsten aller Länder in Wahrheit die Glücklichsten, denn sie werden die Zukunft besitzen! Jene Jugend, welche am letzten Abend unter Tagores Augen sang und tanzte, Wandervögel, Freideutsche, war eigentlich schon eine lebendige Bestätigung dessen, was er erhofft: in ihrer Weise lebt sie ja bereits ein Leben der inneren Wahrhaftigkeit. Sie war es eigentlich schon immer gewesen, für die Tagore sprach und die er suchte. Und sie gab ihm nun noch einen letzten Gruß aus Deutschland mit.

Es wäre sehr töricht, wollte man etwa einem Menschen wie Tagore vorwerfen, daß er vielleicht die Realitäten des wirtschaftlichen Daseins nicht genügend berücksichtige. Tagore sieht die menschliche Entwicklung unter weitreichenden Perspektiven. Es kann das auch nur so sein, denn er ist seinem innersten Wesen entsprechend ein Künder und Prophet jener großen Ziele, welche der geistige Blick der meisten Menschen nicht von sich aus erreicht, ja nicht erreichen kann. Wohl sollen wir uns mit den Verwickeltheiten unseres Daseins auseinandersetzen: wir werden es einfach müssen, wollen wir nicht untergehen. Dabei dürfen wir aber nicht letzte, große Ziele aus dem Auge verlieren, denn auch nur dann werden wir auf die Dauer im Einzelnen und Kleinen weiterkommen. Die aber werden uns immer nur Menschen weisen, welche mit Seherblick die Jahrhunderte überschauen, nicht aber in Analyse aufgehen. Beides ist immer Stärke und Schwäche zu gleicher Zeit. Noch eines muß gesagt werden! Nichts wäre verkehrter, als wenn man in Tagore einen Pazifisten und „Menschheitler" — mich überkommt bei diesem ärmlichen Wort immer ein leichtes Unwohlsein — in dem uns geläufigen Sinne sehen wollte. Er ist in gewisser Weise vielmehr ein ausgesprochener Nationalist. Alle äußere „Vereinheit-

lichung", alle Menschheitskultur, Menschheitsreligion, die nichts anderes sind als die natürliche Buntheit des Lebens übertünchende Zivilisation, lehnt Tagore ab. Bleibt doch auch er ebenso immer ein Inder, wie wir Europäer und Deutsche. Daß sich daraus notwendig auch manche Abweichungen in der Einstellung auf die Welt ergeben, ist eine banale Selbstverständlichkeit, die das, auf was es Tagore ankommt, in keiner Weise widerlegt. Ist doch wahre Einheit immer nur in der Mannigfaltigkeit möglich. Nur wenn ein jeder sich selbst ganz zum Ausdruck bringt, wird er auch ein Überindividuelles vewirklichen. Man würde Tagore überhaupt gründlich mißdeuten, wenn man sich nicht ganz klar darüber ist, daß seine Ideale mit den ebenso benannten, welche bei uns im Umlauf sind, meist sehr wenig zu tun haben. Sind sie doch von einer ganz anderen Seinsbasis her gefordert. Das aber ist das eigentlich Entscheidende — eine Tatsache, die man heute auf allen Seiten sehr häufig überhaupt nicht sieht. So besteht auch das Wesentliche bei Tagore nicht darin, wie viele seiner Einsichten neu sind, sondern daß er sie selbst verkörpert. Das wird ein jeder, der überhaupt ein Organ dafür hat, was Größe ist, unmittelbar fühlen, mag er auch zu einzelnen Meinungen und Ansichten stehen, wie er will. Auf was es also ankommt, das ist die Tatsache, daß hier ein Mensch in selten erreichtem Maße zur Verkörperung seines tiefsten Selbst gelangt ist: das aber wird uns immer mehr bedeuten, als dies die tiefsten Erkenntnisse rein als solche vermögen.

Zu einem solchen Zustand des harmonischen Zusammenstimmens von Innerem und Äußerem will auch die Keyserlingsche Schule der Weisheit hinführen. Dieser Zustand ist nur dann möglich, wenn der Mensch äußere Erscheinungsformen nicht mehr als Letztes nimmt, vielmehr zu völligem Sinnverstehen vordringt und aus ihm heraus das Dasein gestaltet. Gerade in unserer Zeit, wo sich all die Formen, welche dem Leben einst Halt gaben, zersetzen, ist das eine allgemeine Notwendigkeit. Denn ohne irgendwelche Formen ist keinerlei Leben möglich. Es gilt deshalb, ihren tieferen Sinn zu erfassen und von ihm her das Dasein neu zu bauen. In den irgendwie zur Führung Berufenen muß deshalb gerade heute diese Erkenntnis lebendig gemacht werden: in ihrem Sein wie in ihrem Wirken. Diese Aufgabe hat sich die Schule der Weisheit gestellt. Kurz vor dem Eintreffen Tagores in Darmstadt fand dort auch die Tagung der Gesellschaft für freie Philosophie statt, welche den materiellen Untergrund der Weisheitsschule bildet. Über sie ist Wesentliches nicht viel zu sagen (Vorträge sollen hier ja nicht besprochen werden): man darf wohl hoffen, daß diese halbjährigen Zusammenkünfte allmählich etwas von ihrem allzu gesellschaftlichen Charakter verlieren und in erster Linie die zusammenführen werden, welche für

unsere Zeit innerlich etwas zu bedeuten haben. Jedenfalls verdient aber das Unternehmen des Grafen Keyserling Beachtung: entspricht sein Wollen doch einer klar erkannten Notwendigkeit des Zeitalters. Bedeutsam ist es auch, daß Persönlichkeiten wie Tagore so erst die Möglichkeit geboten wird, sich in ihrem Wesentlichsten unbehindert durch andere Rücksichten auszuwirken. Man wird deshalb auch am besten über einige vielleicht peinlich berührende Stillosigkeiten der äußeren Aufmachung vorerst ohne allzuviel Aufhebens hinweggehen, d. h. wohl nachdrücklich auf sie hinweisen, sie aber nicht, wie das häufig in ähnlichen Fällen gern geschieht, als das eigentlich Wesentliche nehmen. Alles weitere kann ja erst der Fortgang zeigen.

# Umschau

## Die west-östliche Synthese

Wäre die Menschheit einem Lindwurm zu vergleichen, dann würde die ungeheure Trägheit, in der sie geistig verharrt, etwas Grandioses haben, und es würde für die verschlafenen Wächter ein Schauspiel ohnegleichen sein, wenn dieser Koloß in Zuckungen geriete, um sich von einer Bewußtseinslage in die andere hinaufzuwälzen, wo er wieder in Monumentalität erstarrte. Ob wir solches zu erleben im Begriffe sind? Dann wäre auch das Phänomen der Paradoxomanie zu erklären, das wir beobachteten. Es taucht immer dann auf, wenn übernatürliche Gewalten im Aufruhr sind und im Chaos die Daseinsdinge kaleidoskopartig ineinandertaumeln: wenn die Extreme sich berühren.

Osten und Westen wollen sich wieder einmal durchdringen, und es kann sich in unseren Tagen etwas begeben, was an die Verschmelzungsglut der ersten nachchristlichen Jahrhunderte heranreicht; aber ich glaube doch nicht, daß schon der Stern geboren wird, der das Licht von Bethlehem und die Stirn des Buddha überstrahlt. Es ist etwas auf der Bahn, ist es von Anbeginn; aber wenn Synthesen wie die west-östliche sich auch schon in Einzelnen vollziehen, so bedeutet das eben doch nicht mehr, als daß von ihnen eine ferne Zukunft wieder einmal gesichtet worden ist. Es sind die freien Ausblicke, die der Menschheit von Zeit zu Zeit geschenkt werden. Wer aber etwas davon erkannt, sollte, wenn er das Maß nicht hat, lieber nicht aus sich heraustreten, da er in seiner Unzulänglichkeit mehr Schaden anrichten als Nutzen stiften kann. Hier braucht es der Priesterweihe, die zum Ausdruck kommt im Pathos der Persönlichkeit. Solches aber ist Paul Cohen-Portheim sicher nicht nachzurühmen, von dem die Broschüre „Asien als Erzieher" im Verlag von Klinkhardt & Biermann, Leipzig, herausgekommen ist.

Wir lesen am Schluß seiner Ausführungen folgende gegipfelte Thesen: „Eins sind die Religionen und die Völker, sind Ost und West und Nord und Süd, sind Kunst und Wissenschaft und Natur. Eins sind Körper und Geist, Männliches und Weibliches, Gutes und Böses, Leben und Tod, Menschheit und Gott. Eins ist das Ich und das Nicht-Ich." Was sollen wir nun damit beginnen? Wer unter den Vorgeschrittenen wollte das alles der Idee nach leugnen? Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob etwas als mechanisches Wissen, in diesem Falle die Theorie von den Gegensatz-

paaren, von außen an uns herangebracht wird, oder ob es uns als ein Immanentes, als Erlebnis aus der eigenen Mitte heraus erleuchtet. Was nützt uns die hingestellte Behauptung, daß Egoismus und Altruismus das gleiche sind? Erst muß der höhere Standpunkt gewonnen werden, von dem aus scheinbar Entgegengesetztes als Einheit empfunden werden kann. Wie er aber gewonnen wird, das ist durchaus nicht immer eine Frage der bewußten Einstellung. Ja, bei den allermeisten dürfen wir wohl annehmen, „daß sie nicht wissen, was sie tun". Es gibt Menschen, die den Umweg über andere brauchen, um zu sich selbst zu kommen, und es gibt Menschen, die, unbedingt autonom, Werte schaffen können nur dann, wenn sie allein dem eigenen Genius gehorchen. Sie kommen beide, die sittliche Tendenz vorausgesetzt, zum Ziel. Und dann mag es immerhin am Rande der Ewigkeit erbaulich sein, alles Irdische als einen Grenzfall anzusehen und mit dem Lächeln des Weisen zu untersuchen, wo der Schein aufhört und das Sein beginnt.

Ist denn unsere Erkenntnis, wie Cohen-Portheim meint, wirklich so mangelhaft, weil sie auf dem Schaffen von künstlichen Gegensätzen beruht? Ist es nicht eine wundervolle Bestätigung vielmehr, die wir erfahren, wenn wir immer wieder ein Nicht-Ich zu erobern haben? Wie dem aber auch sei, Theoretisches kann gerade hier leicht in Spitzfindigkeiten ausarten und ist nicht zu befürworten in einer Zeit, wo der Menschengeist maßlos und schweifend geworden ist. Was uns not tut, ist nicht, daß wir Schranken niederreißen, sondern daß wir ganz im Gegenteil Beschränkung als Wohltat begreifen lernen.

Wer wollte denn im Prinzip leugnen, daß Individualismus als Vorstufe zum Universalismus anzusehen ist? Und doch, wie sollten wir andererseits dazu kommen, diesen gerade jetzt als Lebenshaltung bewußt-innerlich zu betonen? Ich glaube vielmehr, daß Keyserling recht hat, wenn er in seinem Reisetagebuch behauptet, daß die Idee der Universalität immer mehr an Bedeutung einbüßt und daß allgemeine Formeln sich als immer unzulänglicher erweisen werden. Er hat sich selber damit das Urteil gesprochen, und Cohen-Portheim ist natürlich auch nicht über allgemeine Formeln hinausgekommen. Aber es ist reizvoll, da anzuknüpfen, wo andere steckenbleiben.

Cohen-Portheim sagt in einem Kapitel über klassische und romantische Kunst etwas Einleuchtendes über die Antike. Was an ihr unerreicht geblieben sei und ewig bewundernswürdig bleiben werde, das sei ihr Gleichgewicht von Verstand und Gefühl. Athen habe die Harmonie des Ichs mit dem Universum erlebt. Nichts Derartiges sei seitdem wieder erreicht worden, wohl aber habe inzwischen ein Wachstum der Harmoniekomponenten stattgefunden. Und dann heißt es wörtlich: „Das Gefühl der Gotik ist tiefer und hinreißender als das der Antike, der Verstand der Neuzeit ist schärfer als der ihre, nur das Gleichgewicht beider ist noch nicht wieder gefunden worden. Auf Kosten des Gefühls entwickelte sich in den letzten Jahrhunderten der Intellekt, und erst wenn eine neue Entwicklung das Gefühl auf die Höhe des Verstandes gebracht haben wird, wird eine neue und höhere Harmonie möglich sein als die der Antike". Diese Hypothese hätte ich Neigung auf die religiöse Entwicklung anzuwenden. Die Weiblichkeit der indischen Ideale, in denen sich der Osten manifestiert, und das Männliche am Protestantismus, in dem der Geist des Westens zielstrebiger von Tag zu Tag zum Ausdruck kommt, werden in dem Reisetagebuch als ein im Augenblick unversöhnbarer Gegensatz betont. Männliches und Weibliches können sich nicht zugleich aktualisieren, sagt Keyserling und führt dann weiter un-

gefähr folgendes aus: Haben wir uns bald zwei Jahrtausende zu weiblichen Idealen bekannt, so beruht jetzt unsere Fortschrittlichkeit darauf, daß in uns zum allerersten Male das männliche Prinzip in seiner Reinheit zur Alleinherrschaft gelangt ist. Ich aber könnte mir nun wohl, von Cohen Portheim darauf gebracht, vorstellen, daß nach einer Epoche protestantischer Zwangsläufigkeiten die weiblichen Impulse wieder lebhaft anklingen und dann eine Verschmelzung stattfindet, wie sie heute noch nicht möglich ist. Übrigens sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß Cohen-Portheim den Juden als den geborenen Vermittler zwischen Europa und Asien ansieht und daß seiner Ansicht nach der Zionismus einmal eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen haben wird. „Was in Palästina erstehen wird, wird nicht asiatisch und nicht europäisch sein, es wird ganz von selber die west-östliche Synthese bringen, für die uns der Name noch fehlt."

Eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen, nehmen aber auch die Theosophen für sich in Anspruch. Es sind jetzt fünfundzwanzig Jahre her, daß uns schon einmal eine asiatische Welle überflutete und die indische Botschaft uns erreichte, was in den Tagungen des ersten deutschen Okkultistenkongresses zum Ausdruck kam. Die Entwicklung ist seitdem kaum über ihre Anfänge hinausgerückt. Wenn damals der protestantische Theologe, in dessen christlicher Bewußtheit indische Vorstellungen eingelagert waren, als ein tief bedauerlicher „Fall" Befremden hervorrief, so tut er das freilich heute nicht mehr. Im Gegenteil: ein moderner Kanzelredner kommt ohne buddhistische Anleihen kaum noch aus. Aber ich wage auch zu behaupten, daß für uns alle, heute wie damals, die Reinkarnationstheorie nur den Wert einer Hilfskonstruktion haben kann. Wir wollen ja gar nicht, wie die Inder, aus dieser Welt heraus, wir wollen unsere Vitalität ganz bewußt auskosten und auf jeder Stufe die Wiedergeburt als eine Ichbejahung genießen. Wenn ich in ragenden Persönlichkeiten den Vollzug der west-östlichen Synthese erlebt zu haben glaubte, so mußte ich noch jedesmal erfahren, daß es im Grunde nur ein Experimentieren war. Und Indiomanie als Oberflächenerscheinung will mir doch sehr bedenklich vorkommen. Es sind zumeist fahrige und verworrene Gemüter, die von ihr befallen werden. Problematische Naturen, die gar nicht reif genug sind, um die östliche Toleranz in ihrer Tiefe zu begreifen und sie als Sänftigung ihrer eigenen jachen Triebe zu erfahren. Aber sie sind es nun einmal, sind es zu allen Zeiten gewesen, die das Neue in seiner Entstellung hinaustragen. Vertrauen wir darauf, daß die großen Wahrheiten immer wieder ihre Reinigung erfahren werden.

Es ist natürlich, daß sich der Asienschwärmer uns als ein unklarer Typus darstellen muß, insofern Intuition und Intellekt in ihm streiten und das angestrebte Gleichgewicht noch gar nicht ohne weiteres von ihm behauptet werden kann. Auch Keyserling hat noch mit sich zu tun. Er sagt von sich selber, daß er vom Orient besessen war. Und besonders in dem zweiten Teile seines Reisetagebuches verrät sich die schweifende Sucht, zwischen Pol und Pol in schwebender Mitte zu schaukeln, was für den, der es mitmachen soll, einfach unerträglich ist. Ich würde den nüchternen Cohen-Portheim vorziehen, wenn nicht doch bei Keyserling alles höheren Dimensionen angehörte. Aber Ernüchterung braucht man auf seine luziferischen Ausstrahlungen, und niemals würde ich ihn einen Fanatiker der Exaktheit nennen, wie er es von sich selber sagt.

Martha Charlotte Nagel

**Das tragische Erlebnis und der deutsche Mensch** Stimme und Gegenstimme aller Tragik zwischen Gott und Welt ist das Welterleben des heidnischen und christlichen Menschen. Träger dieser Zweiheit ist nicht der geschichtlich begreifbare, sondern der ewig in diesem sich ablösende „metaphysische" Mensch. Jenem (dem heidnischen Welterleben) entspricht das Motiv des „Sichwehrens bis zum verzweifelten Ende", diesem (dem christlichen Welterleben) das Motiv des „Erduldens allen Schicksals von Anbeginn".

Dagegen ist das tragische Erlebnis des deutschen Menschen nicht ein ideelles, tragisch elementares (prähistorisch-kultisches), sondern erst die Lebensform einer langsam sich vollziehenden geschichtlichen Entwicklung: das individuelle Wachstum, die organische Symbiose aus heidnischer und christlicher Gefühlswelt. Ist das erlösende Moment christlicher Tragik der Tod, die Auflösung aller Formen in eine geistige Welt ewigen Bestandes, so ist das Erlösungsmoment aller heidnischen Tragik die ewig irdische in den dunklen Schoß der Natur sich zurückbefreiende Tat. Dort eine Auflösung ins Ewige, hier eine Zerstörung ins Nichts. Dem Wesen deutscher Tragik dagegen entspricht der sich selbst bezwingende Vernunftakt des harmonischen, freiwilligen Sicheinordnens in die Gegensätze Gott und Welt. Untertauchend in den Strom des Lebens, erleidet sie eine Differenzierung, Schichtung ins Unbewußte, Wirkungslose, wird sie Parallelführung zur kosmischen Musik des „Gegensatzes", ein bis zur Unhörbarkeit gedämpftes Begleitmotiv. Ihr Erlösungselement ist der geruhige Ablauf des Lebens, der ungestörte Fluß des Geschehens, die „ewige Verwandlung der Zeit": die Geschichte. In ihr wird der Sinn aller Tragik — sie selbst ist die ständige, stumme Gestaltwerdung der Tragödie des Daseins einer von Geschlecht zu Geschlecht dem Tode verfallenden Menschheit — höchstens ein realer, mit der Vorüberflucht der Zeit vergänglicher, nicht aber ein metaphysischer, zeitloser und unzerstörbarer.

Der deutsche Mensch, im Gegensatz zum christlichen und heidnischen, ist der unmetaphysische, „geschichtlich erlebende" Mensch. Allem Geschehnis sich einordnend, wird er selbst das „Geschehen". Zugleich aber — indem er dem Schicksal nicht widerstrebt, sondern es will, es *liebt*, wird er der Zerstörer aller Tragik. Die *Form* seines Daseins ist die Mannigfaltigkeit des Lebens, der *Inhalt* alles „Geschehnis" selbst. Diesem Sinne eines geschehentlichen, in Gegenwart und Vergangenheit „lebendigen" Daseins entspricht der zähe aber gesättigte Fluß des Berichtens und Erzählens: die dichterische Form des deutschen Epos. Gleicherweise entspricht einer nur verinnerlichten, menschlich-begrenzten Lebensauffassung, als Ausdruck einer *Gefühls*gemeinschaft des deutschen Menschen die dichterische Form des Volksliedes, der Lyrik. In diesem harmonischen, sich ergänzenden Widerspiel epischer (geschichtlich „erlebender") und lyrischer (liedhafter) Veranlagung wird deutsches dichterisches Wesen zur *Lebensreligion*. Ihr zur Rechten steht die Leidens- und Erlösungsreligion der christlichen, ihr zur Linken die Kampf- und Tatreligion der heidnischen Weltauffassung. Schenkt uns somit die Weltliteratur christliche und heidnische tragische Dichtung in deutscher Sprache, so doch keine eigentliche „deutsche" tragische Dichtung. Das Tragische aber ist zugleich vom Dramatischen, ohne dessen ursprüngliches Wesen zu zerstören, nicht trennbar, und so besitzt das deutsche Volk kein typisch deutsches, *nationales* Drama.

Wie selbst Kleists Versuch, ein deutsches nationales Drama nach dem Vorbilde der attischen Tragödie zu schaffen, mißglückte, beweist uns sein Guiskardfragment. Wo ihm im Drama wahrhaft Unsterbliches gelang, schuf er es — in völliger Abkehr

vom klassischen Ideal, der Erhabenheit aller Form und der Schönheit des in sich selbstseligen Menschen — aus der Unlösbarkeit, Unheilbarkeit des ewigen Widerspruchs Gott und Welt, aus einem Akt dionysischer Berauschtheit: einem gewaltigen heidnischen Fest der Selbstvernichtung. Nicht anders klärt sich uns der Sinn des Tragischen in Hölderlins „Empedokles", der an Einsamkeit und Tiefe gewaltigsten tragischen Dichtung in deutscher Sprache. Wiederum kehrt ein Mensch (Empedokles) steuerloses Schiff zwischen den Gewalten Liebe und Haß in einer tartarischen Feier der Selbstzerstörung in die All-Natur und somit in sich selbst zurück. Und doch ist dieser Tod, den er erleidet, auf dem Gipfel seines Menschentums kein im letzten Sinne heidnischer, einsamer, sondern ein gemeinsamer, zugleich sühnender, erlösender —: ein Opfertod. Hier ergänzt sich Heidnisches und Christliches, nicht sich durchdringend, aber sich paarend, wie in keiner Weltdichtung, zu einem gemeinsamen, überweltlichen Orchester „tragischen Triumphes".

Die deutsche Seele ist der ungeheuren, sich selbst verschluckenden Tiefe eines solchen lebensfeindlichen nur durch den Tod heilbaren tragischen Weltgefühls nicht willig und nicht fähig. Wer sie zu erleben dennoch wagt und vermag, wie ein Kleist und Hölderlin, Hebbel, Grabbe oder Büchner, ist seiner tragischen Last sich selbst überlassen: ein Auserwählter aber auch ein Einsamer, ein Fremdling im eigenen Volke.

Der getreueste Repräsentant deutschen Wesens ist der geschichtlich erlebende, untragische, Schillersche Mensch. Ihm wird die Geschichte selbst Schicksal eines Volkes und der Einzelne nur das Werkzeug dieses Geschicks. Sein Kampf ist jener nur dialektische Konflikt des „freien Geistes" mit aller Umwelt, der damit „erlösend" endet, daß dieser Geist das Schicksal nicht bekämpft, sondern es will. Bei Tells versuchtem Mord an Geßler wird auch das Böse dieser Tat gerechtfertigt, weil das Schicksal, d. i. die Geschichte selbst, als die ständige Verwirklichung des Nur-Möglichen und somit Notwendigen eine solche Tat zur Befreiung eines Volkes vorsieht. Dem Schillerschen Menschen, der sich von aller Tragik befreit, indem er sich in dieses Schicksal, das ihm Gesetz wird, hineinerlöst, gewinnt selbst das Gut und Böse, das Sein und Nichtsein nur eine höhere Bedeutung im Lichte eines solchen Volksschicksals: der Geschichte.

Derselbe (Geschichte, d. i. Schicksal erlebende) unmetaphysische Geist ist es auch, der ein „Muspilli", ein „Wessobrunner Gebet", einen „Heliand" schuf; dasselbe neuartige organische Wachstum aus heidnischer und christlicher Wurzel, das im deutschen Volksepos so gewaltig ans Licht bricht. Minnesang, deutsches Volkslied und Kirchenlied sind nur die Quintessenz, das Lebensprodukt dieses „unproblematischen", unintellektuellen, nur das Leben lebenden, ans eigene Innere sich verschenkenden Menschen. In diesem Sinne ist die deutsche Dichtung die ewig „geschichten- und märchenerzählende" oder „liederhaft verträumte". Der Deutsche selbst aber nicht ein dionysischer, sondern ein apollinischer Mensch. Shakespeares Tragik entstammt heidnischer Wiege, er selbst einem Volkskörper, in dem am längsten heidnisches (keltisches) Wesen in der Abgeschlossenheit eines Eilandes sich lebendig erhielt. Auch ihm wird das unheilbare, tragische Zerwürfnis zu einer Frage an die Unsterblichkeit, die in jenem „ewig-menschlichen" nur durch den Tod lösbaren Widerspruch gipfelt: Sein oder Nichtsein, „Ich" oder „Du", Mensch oder Gott? Der Deutsche aber ist der mutig resignierende, kantische Mensch. Er löst nicht den Weltwiderspruch, aber er ironisiert ihn, entthront ihn, indem er ihn zersplittert, von einem irdischen Kontrapunkt

aus ihn ewig enharmonisch verwechselt: in ein „als ob" und in ein „Du sollst". Das „als ob" aber ist das Befehlsmoment des Glaubens, das „Du sollst" der Imperativ der Tat. Bete und — arbeite! Das ist das Vernunftskriterium aller Moral. Das ist Ironie: ist allbürgerlich, ist deutsch.

Gehen wir weiter. Der deutsche Mensch ist auch der Goethesche Mensch. Bei ihm wird Ironie, Lebensbezwingbarkeit zu Eudämonie (im platonischen Sinne) zu Lebensliebe. Er ist der inmitten von Liebe und Haß harmonische, zwischen Sein und Nichtsein lebensgläubige, in sich glückselige, klassische, höchst gesetzliche, maßvolle Mensch. So liebt er das Erhabene und Schöne, nicht aber das Abgründige und Tragische. Die Form und ihre Inhalte mehr als die Kraft, die sie schafft und wieder zerstört. Sein Leben ist eine einzige Flucht vor diesem selbstzerstörerischen, heidnischen Gott. Er flieht ihn, weil er in der eigensten Existenz ihn erschüttern, ihn vernichten müßte. Der tragische Mensch, Bewohner einer entgötterten Welt, Spielball des Schicksals, ist der zur Verneinung des Lebens prädestinierte, in sich gesetzlose Mensch. Pan lebt nicht mehr, denn Pan ist der Tod selbst. In sich selbst zurückkehrend, in die Tiefe des Ausgelöschtseins, feiert, verherrlicht er ihn, wird er ihm das Endgültige, das Fazit, die Schlußsumme des Lebens. Jener aber erlöst sich durch das eigene Gesetz. Er, der Selbstherrliche, aller Tragik trotzende (geheimrätliche preußische) Mensch gibt auch der „Lüge" einen Sinn, wenn es das Leben gilt. Tragik wird hier nicht selten fatalste „Komik der Situation", Zersetzungsprodukt, bitterste Pille der Welt, die man allein bezwingt, indem man sie lächelnd verschluckt.

So wird er noch mehr dieser deutsche, selbstherrliche Mensch, wird er der Nietzschesche — der Über-Mensch: der Mensch jenseits von Gut und Böse. Einer, der sich selbst überwindet, wenn es das Leben gilt. Ein Lebensbesessener, ein Narr unter Weisen, der nicht selten recht behält. Für ihn ist „ernst" das Leben (nicht tragisch) und „heiter" die Kunst. Dieser goldene Spruch mag bestehen vor dem Richterstuhl juristischer Kausalität; nicht aber vor der „Idee", einer Welt höherer Wirklichkeit. Dem dionysischen Menschen war das Schauspiel ein Gottesdienst, ein Sühne- und Brandopfer, ein Reinigungsakt. Er opferte sich selbst für ein paar Stunden, um die Lüge des Lebens zu rechtfertigen, von neuem zu ertragen. Dem Deutschen bleibt die Bühne nicht Altar, sondern ewig (für was er sie hält) ein Spiel. Ein Spiel von Sein und Nichtsein, ein Märchen von Gut und Böse. So ist sein Verhältnis zur Kunst ein unendlich differenziertes, distanziertes, ein unendlicher Nenner, den er freilich meist nur bis zur dritten Stelle, bis zum Dreidimensionalen, begreift und begreifen will. Das X-Dimensionale aller Kunst ahnt er nur als solches und auch dies nur insofern, als es an den Wänden dieser Dreidimensionalität als Schattenriß ihn belustigt. Ihm ist der Künstler nicht ein eigenschöpferischer, d. i. heidnischer, sondern ein nur — im platonischen Sinne — bildnerischer Mensch, eine Art göttlich Beauftragter im ergötzlichen Dienst des Lebens als eines gemeinsamen familiären Aktes.

Dieser Mensch aber als ein „zoon politicon" ist der höchst verbreitete, geschichtlich ewig sich entwickelnde Mensch. Er schafft Geschichte, indem er sie lebt. Unter ihm ist der Künstler als Epiker und Lyriker der vereinzelte, aber sich einordnende, harmonische Mensch, der Tragiker aber der naturgewaltige, elementare, höchst einsame Mensch.

Uns Menschen von heute erscheint seit Kleist und Hölderlin das Schicksal des Tragikers in deutscher Sprache vorausbestimmt. Mit Büchner ging ein Großer, aber auch ein Einsamer und Fremdling. Anders geht auch ein Großer der Zukunft nicht

von uns. Dazwischen aber springt wieder die große, aber beklatschte Herde der Stückeschreiber in die Bresche, die das große Geldrad der Bühne dreht: Tag um Tag.

Carl Atzenbeck

## Depressionismus

Wem wäre er unbekannt, jener Tiefstand des Lebensgefühls, der sich unserer zuweilen, besonders nach qualvoll durchwachter Nacht, bemächtigt. Wozu aufstehen, wozu uns sorgen und mühen, wozu streben und leben? Es hat ja alles keinen Sinn. Aber während beim Einzelnen schon das Leuchten eines Kinderauges, der heimische Anblick der gewohnten Umgebung, die Einwirkung der geschäftigen Umwelt ihn meist leichter, als er gedacht, zurückführt in den Bann seiner Pflichten und in den Sonnenschein seiner Lebenshoffnungen, ergibt sich für uns die Gefahr einer seelenlähmenden Psychose, wenn eine ganze Generation der Depression untersteht.

Können wir leugnen, daß es sich heute also verhält? Die äußeren Ursachen bedürfen nicht erst der Aufzählung. Wohl aber müssen wir uns fragen, welche inneren Ursachen dazu beitragen, daß der natürliche Widerstand gegen Depressionszustände zu versagen droht. Der Depressionismus unserer Zeit ist die passive Kehrseite des aktiven Bolschewismus. Beide unterstehen *einem* Begriff, den wir als Nihilismus bezeichnen können, wenn wir das Wort nicht in seiner engen politischen, sondern in seiner umfassenden kulturellen Bedeutung verstehen. Er lehrt die Sinnlosigkeit alles Seins und darum die Verneinung aller Lebenswerte, gleichviel ob er die berauschende Verheißung auf ein Schlaraffenleben durch brutale Zerstörung aller traditionellen Verhältnisse in die Welt schreit, oder quietistisch ein Nirvana predigt durch Abkehr von aller willensfreudigen Betätigung. Verzweiflung und Ekel am Leben, das Taedium vitae, liegt der aktiven wie der passiven Erscheinung zugrunde.

Depressionismus, als um sich greifende Gesinnung einer Lebensentwertung, ist eine nur der Kulturmenschheit eigene Erscheinung. Worin liegt seine Ursache? Die Antwort, die sich ergibt, mag zunächst überraschen. Sie liegt in der müßigen Frage nach dem *Sinn des Lebens* und in der Anmaßung der Vernunft, sie von sich aus beantworten zu wollen.

Wie? Die Vernunft wäre schuld am Niedergang unserer Lebensfreudigkeit? Diese, bei all ihrer Unvollkommenheit, doch so wunderbare menschliche Vernunft, deren erstes Aufleuchten beim Kinde uns mit Entzücken beseligt, der wir die reichen Schätze von Kunst und Wissenschaft verdanken? Erfüllt sie doch im menschlichen Leben eine so mächtige Aufgabe, daß schon Plato das Geistige als das Ursprüngliche lehrte und in allem Wirklichen nur die Schattenbilder des Geistigen sah; greift sie doch so tief in unsere Entwicklung ein, daß Sokrates sogar die Tugend als lehrbar erachtete; versprach sich doch von ihr die Welt die Befreiung von allem lästigen Zwang, so daß sie in der Französischen Revolution auf den Thron erhoben wurde; hat doch Hegel, indem er die Identität des Wirklichen und des Vernünftigen lehrte, diesen Thron bis über die Wolken erhöht! Ja. Aber gerade diese Überschätzung der Intelligenz wurde uns verhängnisvoll.

Wohl hat Kant in entscheidender Weise die Grenzen der menschlichen Vernunft bestimmt, wohl hat uns Schopenhauer gelehrt, den Organismus, weil unmittelbare Erscheinung des Willens, als das primäre und den Intellekt als das sekundäre einzuschätzen, und Nietzsche uns darüber aufgeklärt, daß auch die sogenannte reine Erkenntnis auf Aneignungs- und Überwältigungstriebe zurückzuführen ist: aber die

Überschätzung des Geistes, wie sie durch das Christentum, im Gegensatz zur Antike, aufkam, liegt uns so tief im Blute, daß wir die Unbefangenheit bei der Beurteilung des Lebens einbüßten.

Die Griechen haben den Intellekt das Hegemonikon, also den Wegweiser und Führer des Lebens genannt, nicht aber die Souveränität der Vernunft über das Leben gelehrt. Wir haben das Leben seiner Selbstherrlichkeit beraubt, tun es immer noch, solange wir seine Rechtfertigung durch die Vernunft verlangen. Das Denken will sich nicht mehr genügen, im Dienste des Lebens zu stehen, das Erkennen will nicht mehr Vorbereitung des Wollens sein, sondern von sich aus den „höheren Sinn" des Lebens bestimmen. So, vermeinen wir, müsse es sein.

Aber der Intellektualismus versagt heute mehr denn je. Er vermag uns nichts zu bieten, was uns das blinde Gottvertrauen gläubiger Seelen ersetzt. Wir schauen vergebens nach Theorien aus, die uns Sinn und Zweck des Lebens bestimmen. Vergebens, weil es solche Theorien nicht gibt, noch geben kann.

Vermögen wir den Depressionismus, dem die Gegenwart so reichlich Nahrung zuführt, der aber tiefer gründet als nur in den Mißständen der Zeit, zu überwinden? Danach gilt es Ausschau zu halten. Und siehe, da begegnet uns ein Wort Goethes. Ein Wort, das uns lehrt, daß wir auf falscher Spur sind, wenn wir von der Vernunft eine Zielsetzung des Lebens verlangen. Dies Wort lautet: „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst."

Alles Leben beruht auf Gegensätzen. Seine Widersprüche schließen einander nicht aus, sondern erfüllen das Leben. Es entwickelt sich nur in der Überwindung von Schwierigkeiten, es ist nicht ein Fortschritt von Finsternis in Licht, sondern Licht und Schatten, Freude und Leid sind Korrelata, sie stehen in wechselseitiger Beziehung. Wohl ist unsere Sehnsucht auf Harmonie gerichtet. Aber es gibt keine Harmonie, die nicht aus Dissonanzen resultierte. Und auf jede Harmonie folgen von neuem Dissonanzen und wieder Harmonien, so lange die Symphonie des Lebens währt. Nehmen wir einen Augenblick an, alles Wollen vermöchte sich in Erkennen, alle Wärme in Licht umsetzen: dann würde das Leben erstarren.

Aus solchen Sätzen erfolgt keine Vernunfterkenntnis, die uns ein Ziel des Lebens offenbart. Aber es folgt daraus, daß das Leben bejahen, auch seinen ewigen Wechsel bejahen heißt. Es ist als schöpferischer Wille nur im Bilde der Spirale zu veranschaulichen, nicht aber im Bilde einer bestimmten Zielrichtung.

Damit haben wir die Unvermeidlichkeit von Depressionen nicht nur als Folge physischer und psychischer Störungen zugegeben, sondern auf Grund der dem Leben eigenen Wechselwirkungen. Aber nicht zugegeben haben wir die Berechtigung einer Gesinnung, die als Depressionismus das Leben um dieser Wechselwirkungen willen verurteilt. Nur die Anmaßung des Intellekts täuscht sich die Möglichkeit einer andauernden Erfüllung vor, ohne zu begreifen, daß auch jede Erfüllung enttäuscht, wenn ihr nicht eine neue Sehnsucht entwächst; das gesunde Lebensgefühl aber findet sich stets im Wechsel von Sichausdehnen und Sichzusammenziehen, also von Diastole und Systole, und genießt sich selbst in dieser andauernden Abwechslung von Hebung und Senkung. — Wollen wir von einem Sinn des Lebens sprechen, so müssen wir das Wort Sinn in der Bedeutung anwenden, die ihm nach Grimm ursprünglich eignete. Danach bezeichnete es „das innere Wesen eines Menschen", nämlich alles, was an ihm die Eindrücke von außen wahrnimmt, aufsaugt und — verarbeitet. Innerlich verarbeiten aber bedeutet das Ausscheiden dessen, was uns nicht taugt.

Wir haben heute nicht nur als Einzelne die Aufgabe, den Depressionismus zu überwinden, um lebensfreudig und tatkräftig zu bleiben, sondern wir haben auch die Aufgabe, aus ganzem Vermögen dazu beizutragen, ihn als Volk zu überwinden. „Hier ist nur die Frage, welche Vorstellungsart zu unserem Besten gereicht." Wer in diesen Worten Goethes die Unterordnung des Intellekts unter das Leben begreift, der muß auch seiner Mahnung folgen: „Der weise Mann wird im Trauerhause Heiterkeit und im Haus der Freude Ernst einzuführen suchen, und auch so eine sittliche Totalität und Lebensgenuß bewirken." Karl Heckel

## Die „Schuldhefte" der „Eiche"

Gegen die Erörterung der zwischen den Gegnern im Weltkriege schwebenden Schuldfrage besteht bei vielen eine berechtigte Abneigung. In der Tat ist sie unerfreulich und unfruchtbar, sofern sie — und das wird sie hüben und drüben fast überall — nur aus Genugtuungssucht behandelt wird. Diese Gesinnung läuft größte Gefahr, durch Einseitigkeit in Ungerechtigkeit zu geraten, und ist für die Beziehungen der Völker wie für das eigne Volk von keinem Segen. Hier trifft Eugen Diederichs' Kritik zu, daß „das Denken vom Gefühl bestimmt wird", wozu wir noch bemerken, daß es sich dabei auf beiden Seiten oft um sehr trübe, mit einem althergebrachten Aufwande von Unlauterkeit gezüchtete, nicht ursprünglich menschliche Gefühle handelt. Auf völlig anderm Grunde sind die „Anmerkungen zur Schuldfrage" erwachsen, die Siegmund-Schultze in der „Eiche" (Nr. 2 und 3/4 1920) geschrieben hat. Ist er aus einer subjektiven nationalistischen oder pazifistischen Gefühlswelt zur Objektivität vorgedrungen? Aus seiner persönlichen, sozialen und nationalen Empfindungsart kann keiner hinaus. Aber es gibt Berührungen zwischen Menschen und Völkern, von nicht bloß subjektivem Fühlen und Denken veranlaßt, die eine wertvolle Grundlage der Verständigung schaffen, auf der man der objektiven Wahrheit im Schauen und Urteilen sehr viel näher kommt als von nationalistischer oder pazifistischer Einseitigkeit her.

Um die „Eiche" und in andern Ländern um entsprechende Mittelpunkte hatten sich Kreise zusammengefunden, die schon vor dem Kriege für den Frieden in einem „Weltbunde für Freundschaftsarbeit der Kirchen" eintraten. Freilich, wären es nur die offiziellen Kirchen gewesen, die dahinterstanden, dann hätte diese Arbeit 1914 noch trauriger versagt als die sozialistische Internationale. Noch heute sind es nicht die offiziellen Kirchen, vielmehr Personen, die, teils innerhalb, teils außerhalb derselben stehend, für den Frieden arbeiten und dabei bestimmte Kreise ihrer Gemeinschaften hinter sich haben, die gerade in ihrem hohen Verantwortungsgefühl für die Gestaltung eines wirklich christlichen sozialen und internationalen Lebens von den offiziellen Kirchen lebhaft abstechen. Diese Menschen haben, selbst, wo sie von ihren Regierungen hintergangen, den Krieg in gewissem Sinne bejahten, von ihrer Arbeit für den Frieden nicht abgelassen. Noch höher als ihre Samariterdienste und vielfache Kriegsdienstverweigerung steht uns dabei das unentwegte Festhalten aneinander, das wir während des Krieges zwischen den Führern der entsprechenden Kreise erlebten. Es waren in ihnen, z. B. in Dickinson und Siegmund-Schultze, keine blassen Pazifisten, sondern stark völkische Menschen gegeben, die notwendig in der Trennung durch den Krieg sich mitunter nicht mehr voll verstehen konnten und dennoch keinen Augenblick den Glauben an die Gegenseite und die Verbindung mit ihr aufgaben. Aus diesem Festhalten entstand mit dem Kriegsende die eifrigste Neuarbeit. Schon wäh-

rend des Krieges hatten englische Quäker bei einem Schweizer Treffen erklärt, sie würden mit dem Frieden ins Berliner Arbeiterviertel ziehen und ihre Friedensgesinnung mit der Tat beweisen. Sie haben es getan, und bekannt sind ja nun vor allem die großen Quäker- und sonstigen Auslandsunternehmungen gegen die mitteleuropäische Hungersnot. Uns beschäftigen hier jedoch die inneren, geistigen Berührungen dieser Kreise nach dem Kriege. Von Wichtigkeit für die Schuldfrage ist die Haltung der englischen und französischen Freunde, aber auch andrer Ausländer gegen die Deutschen. Es zeigt sich zweierlei: Die Macht nationalistischer Befangenheit und die noch größere echten Versöhnungswillens, d. h. daß die Entente-Vertreter im Weltbunde (allerdings mit zahlreichen maßgebenden Ausnahmen) mit der Einstellung kamen: „Deutschland ist schuldig und muß das bekennen", daß viele diesen Standpunkt noch festhalten, daß aber dennoch alle Tagungen und Arbeiten des Weltbundes im Geiste aufrichtigen Friedens verlaufen. Weil hier trotzdem noch durchaus Unklarheit besteht und weil allerdings überhaupt die sogenannte Schuldfrage eine Lebensfrage Deutschlands und der Völker ist, kann sie nicht ruhen, muß sie aber angefaßt werden nicht als eine Schuld-, sondern als die Wahrheitsfrage. Sollen sich Völker entscheiden, ob Wahrheit und Versöhnung oder „Sanktionen" und ewiger Krieg die schwebenden Fragen lösen sollen, so müssen sie ein Material vorgelegt bekommen, das sie sich nicht selbst erwerben können, so müssen die, die es erarbeiten wollen, in ehrlicher Aussprache miteinander verhandeln. Diese Aussprache hat eingesetzt und einen wichtigen Teil davon zeigen die Schuldhefte der „Eiche". Aus ihnen wird unter anderm folgendes klar, erstens: Viele aufrichtige Friedensfreunde, die die Taten ihrer Regierungen und ihren politischen Egoismus verwarfen, kommen dennoch in der Meinung: „Deutschland ist ganz und allein Urheber des Krieges. Das ist ohne Untersuchung von den deutschen Friedensfreunden, von dem Volk, das mit seiner militärischen Vergangenheit gebrochen haben will, rückhaltlos anzuerkennen". Man lebt dabei mitunter in einer Art Barmherzigkeit gegen uns, die verletzt. Man kommt zu uns wie ein frommer Missionar zu armen Heiden. Wenn wir diesen Freunden gegenüber — ich nenne sie Freunde — nur ein glattes Schuldbekenntnis hätten, täten wir ihnen und einer Welt, die Versöhnung will, den schlechtesten Dienst. Darum wird in den „Anmerkungen zur Schuldfrage", die sich eben an solche Ausländer wenden, die deutsche Schuld nicht so betont, wie es vor deutschen Hörern und Lesern geschehen würde. Zweitens: Den Ausländern muß es, soweit ihnen deutsche Presse und andre Auslassungen kund werden, wirklich so erscheinen, als seien die Deutschen in ihrer Mehrzahl noch, mit einem Worte, ludendorffisch. Von der unbedingten Friedensliebe des großen schweigenden Volksteils nehmen sie nichts wahr. Dadurch werden sie auch weiter gehindert, den Blick auf die Fehler ihrer eigenen Regierungen und Machthaber zu richten.

Drittens: Angesehene deutsche Stimmen, darunter die ernsthaften Zeitschriften, haben die Aufgabe, das In- und Ausland vernehmlich darauf hinzuweisen, daß das deutsche Volk in weiten Kreisen mit verantwortungsbewußtem Ernst nach innerlich echtem Frieden strebt und so auch zum Wahrheitsuchen steht, nicht nur um einen erdrückenden Vertrag zu beheben, sondern aus wahrhaftiger Sehnsucht nach Verständigung und Versöhnung. Die Erörterung der Schuldfrage im Geiste des Weltbundes ist nicht müßige Beschäftigung mit der Vergangenheit, sondern eine notwendige Mitarbeit am Aufbau der Völkerwelt. Wie tief die Frage in das Gemeinschaftsleben der Völker einschneidet, zeigen die erwähnten Hefte der „Eiche", die aus

einzigartiger, ununterbrochener Verbindung mit den „Feinden“ entstanden sind. — Viertens: Die Möglichkeit einer Verständigung besteht, da es hüben und drüben Vertreter der Nationen gibt, die die Schuld ihres eigenen Landes voll zu werten wissen und damit die nötigste Vorbedingung des neuen Lebens mitbringen. Wenn ihre Gesinnung und Erkenntnis sich durchsetzen, herrscht Wahrheit und ist die Schuldfrage hinfällig. Hermann Gramm

**Die 236. J. D.*** Bücher haben auch ihre Wirkung auf uns, ehe wir sie gelesen haben. Da hört oder liest man irgendwo einmal einen Buchtitel — und ohne daß man die geringste Ahnung vom tatsächlichen Inhalt des Buches hat, beginnt sich ein merkwürdig selbständiges Gedankengewebe aus unbewußten Assoziationen, fernen Anklängen und wachen Träumen um seinen Titel zu schlingen. Wie manches Buch gab so das Beste zum Voraus. Und steht darum doch mit Recht in der Reihe der Bücher, die das ganze Leben begleiten werden.

Was wachte alles auf, als Walter Hammer mir das von ihm herausgegebene „Buch der 236. J. D.“ schickte. — Aber nicht davon soll hier gesprochen werden. Ehe ich's gelesen hatte, in der Reaktion auf die Wirkung des Buchtitels, nahm ich mir vor, als Einleitung zur Buchanzeige einmal grundsätzlich darüber zu schreiben, ob Kriegsbücher für uns heute überhaupt einen Sinn haben und welchen, und ob daher z. B. das Buch der 236. J. D. an sich als Unternehmen zu rechtfertigen sei. Nach der Lektüre habe ich das Für und Wider fein säuberlich eingepackt und weggelegt. Denn hier handelt es sich nicht um ein Meinen, das so oder auch anders lauten könnte, sondern einfach um ein Sein. So wie die Männer, deren Arbeiten hier zusammengefaßt sind, einfach ihr Erlebnis geben, schlicht, wahr, und nicht ihre Meinungen und Urteile über etwas, so wirkt auch das ganze Buch als ein unmittelbares Sein — und ist damit zugleich die „Lehre“ selbst.

Vom Senne-Lager, wo diese richtige Kriegsdivision, die so wenig vom „Kommiß“ des Vorkriegs an sich hat, im Frühjahr 17 zusammengestellt wurde, führen uns die Einzelberichte der verschiedensten Divisionsangehörigen und fast noch mehr das überreiche, zum Teil künstlerisch vollendete Bildermaterial an die Westfront von Flandern bis zu den Argonnen und zu jenem zweiten „Beaumont“ im November 18. „Kriegsverherrlicher?“ Die tiefe Wahrheit dieser grausigen Welt voll Schlamm, voll Blut und Stöhnen, sie lebt hier und läßt unsere Seele nicht mehr los. Aber stärker als sie ist das Heldentum freier Männlichkeit, dem das Höchste zur Selbstverständlichkeit ward: die Hingabe des Ich im Dienste des Größeren.

„Pazifismus?“ Die Worte der Heimstrategen verlieren hier Sinn und Gültigkeit. Warum sollten diese Menschen sich hier mit dem Für und Wider des Wortes vom „Dolchstoß“ auseinandersetzen? Die Tatsachen sind die Lehre. Man sehe sich das im Buche wiedergegebene Bild eines englischen Grabens und die Beschreibung der englischen Verbindungswege und ihres Materials an. Dann versteht man die tiefe Resignation des deutschen Soldaten: „Bei uns mußte die Fronttruppe zugleich kämpfen und bauen“ — da lag man oft lieber schlechter und gefährdeter. Oder die Statistik der Division: „Beim Ausrücken aus der Senne zählte die Division über 12000 Mann. Gegen Ende Juli 17 erreichte sie ihre höchste Kopfstärke mit 493 Offizieren und 15662 Mann. Nach der Herbstschlacht in Flandern ging es damit aber ständig bergab: große

* „Das Buch der 236. J. D.“, herausgeg. von Walter Hammer; Elberfeld, Baedecker.

Verluste und wenig Ersatz. Im Herbst 18 betrug die durchschnittliche Bataillonsstärke 400 Mann und sank zusehends, so daß schließlich die III. Bataillons und die 4. Kompagnien aufgelöst und aufgeteilt werden mußten.“ So erzählt Leutnant Leonhardt von seinem Bataillon, daß es im Oktober 18 noch aus zwei Offizieren, vier Unteroffizieren und etwa zwanzig Mann und einem leichten Maschinengewehr bestand. Dolchstoß? Höchstens moralisch von dem Etappengesindel, das gerade da versagte, wo es der zurückweichenden Front wirklich einmal Treue um Treue hätte beweisen können und statt dessen die Magazine plünderte und davonlief. Nicht den Krieg haben wir dadurch verloren, aber den Frieden; denn hier begann sich die große Kluft zu öffnen, die seitdem unser Volk so unheilvoll scheidet. Und diese Kluft bedroht unser Dasein als Volk, weil sie die Grundlage für dieses Dasein unterhöhlt: die Gemeinsamkeit des Erlebens. Man muß nicht „Alldeutscher“ sein, um das große Erleben groß zu finden, und braucht kein Flaumacher und „Verräter“ zu sein, um zu erkennen, es ging „über unsere Kraft“. Und wenn das Buch der 236. J. D., dem ein Pazifist die Vorrede und der Feldzugskommandeur der Division das Geleitwort schrieb, eine Mission hat, so ist es die, jene Kluft überbrücken und das Erlebnis des großen Krieges einfügen zu helfen in die Erinnerung des ganzen Volkes.

Philipp Hördt

## Die Lebenserinnerungen Helene Langes

Es ist unter den studierenden Frauen neuerdings Mode geworden — besonders unter denen, die gut aussehen und deren Väter noch das Geld für elegante Toiletten aufzubringen vermögen —, über die Frauenbewegung die Nase zu rümpfen. Man lehnt ihre Ergebnisse ab mit der Begründung, sie habe unter Betonung der Gleichberechtigung von Mann und Frau die weibliche Natur vergewaltigt. Man richtet sich trotzdem Studium, Arbeit und Beruf gemäß den Möglichkeiten ein, wie sie die Frauenbewegung geschaffen hat. Man isoliert sich und denkt nicht daran, daß man auch Pflichten gegen die Allgemeinheit hat und zu dem Kapitel Frauenbildung und -beruf gar manche Besserungsvorschläge zu machen hätte, denen nur die vereinigten Stimmen vieler Nachdruck zu verleihen vermögen. Zur rechten Zeit erscheinen die Lebenserinnerungen einer der ältesten Vorkämpferinnen der deutschen Frauenbewegung, Helene Langes*, um die Irrigkeit einer solchen herabsetzenden Meinung zu erweisen und darzulegen, wie sich die Ziele jener Frauenbewegung, an deren Spitze sie gestanden hat, in nichts von den Forderungen unterscheiden, die die junge Frauengeneration als ihre neuste Entdeckung zu erheben pflegt. Zugleich ist das Buch eine Mahnung, nicht gänzlich aufzugehen in der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, sondern seine Kraft mit einzusetzen für die Ziele der gesamten Frauenbewegung. Auch jene alte Generation von Frauen, die seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts für die Hebung der Mädchenbildung und die Erweiterung der beruflichen Betätigung der Frauen kämpft, ist sich klar darüber, wie weit sie noch von der Verwirklichung ihres eigenen Zieles entfernt ist und wie sehr sie — oft gegen ihren Willen — in Bahnen einlenken mußte, die die Männer schon vorgegangen waren, weil sie sonst gar nichts von ihren Ideen durchgesetzt hätten. Denn schwer war der Anfang und so engherzige Widerstände wurden errichtet, daß

* Helene Lange, Lebenserinnerungen. Berlin 1921. Verlag F. A. Herbig, G. m. b. H. 278 Seiten. Preis geb. 27.50 M.

man oft voller Unglauben und Gelächter den Kopf schüttelt über das, was Helene Lange an Unverständnis ihrer Zeitgenossen erlebt hat.

Helene Lange ist im Sturmjahre 1848 geboren. Aus einem Erlebnis, das ihr früh tiefen Eindruck machte, leitet sich die Richtung ihrer späteren Wirksamkeit her: sie erfaßte den ganzen Jammer des tatenlosen Daseins, das die jungen Mädchen aus der guten Gesellschaft bis zu ihrer Verheiratung führten und den noch größeren Jammer der verschämt ausgeübten beruflichen Tätigkeit der „alten Jungfern" als Gouvernanten und Lehrerinnen an Privatmädchenschulen. Daraus entsprang ihr unbedingter Wille, die Lage der Frauen zu bessern. Wie dieser Entschluß aus ihrem mitfühlenden Herzen entsprang, so ist Helene Lange auch später niemals aus intellektueller Überlegung zu irgendwelchen Forderungen im Interesse ihrer Geschlechtsgenossinnen gekommen, sondern immer aus der Fülle ihres warmen Gefühls. Ihr besonderes Interesse hat stets den Bildungsfragen gegolten, da sie als Lehrerin aus nächster Nähe die Notwendigkeit von Reformen spürte. So hören wir in ihren Erinnerungen nur andeutungsweise von der soziologischen und sozialpolitischen Erfassung der Frauenfrage, die in neuerer Zeit in den Vordergrund getreten ist, und die schon einmal eine große Rolle in den Anfängen der Frauenbewegung gespielt hat. Helene Langes eigentliche positive Leistung ist die Förderung des Mädchenschulwesens und die dazu vor allem nötige organisatorische Tätigkeit; hierüber berichtet ihr Buch in erster Linie.

Persönliche Schicksale läßt sie ganz bei Seite. Sie schildert allein ihre öffentliche Wirksamkeit. Und nur insofern diese eben Weltanschauungsfrage ist, gibt sie die innere Entwicklung dieser ihrer Weltanschauung und erfüllt uns mit Bewunderung vor der Energie, die fast durchaus autodidaktisch ihr Weltbild wissenschaftlich unterbaute. Eine wahrhafte innere Vornehmheit liegt in dieser Sachlichkeit, die auch alle Polemik gegen radikalere oder politisch gefärbte Richtungen innerhalb der Frauenbewegung mit ruhiger Würde führt.

Es läßt sich schwerlich bestreiten, daß die Frage der Frauenbewegung von einer so einschneidenden Bedeutung für die gesamte Kulturentwicklung ist, daß sich jeder einmal mit ihr auseinandergesetzt haben muß, der überhaupt Wert darauf legt, den Sinn seiner Zeit zu durchdenken. Immerhin mag es selbst für den Interessierten nicht immer unterhaltsam sein, sich in eine Geschichte der Frauenbewegung zu vertiefen. Da ist Helene Langes Buch hervorragend geeignet, mit ihrer Sache bekannt zu machen. An der Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland und im Ausland ist, in den Rahmen ihres Wirkens gespannt, alles von persönlichstem Leben erfüllt. Ich kann verraten, daß man stellenweise sogar sich eines diebischen Vergnügens nicht erwehren kann darüber, mit welch schlagfertigem Witz sie den engherzigen Anschauungen ihrer männlichen und weiblichen Gegner — unter denen sie die Mädchenschullehrer besonders liebevoll aufs Korn nimmt — begegnet. Über das Einzelproblem hinaus wird die ganze Epoche deutscher und europäischer Entwicklung gekennzeichnet — vielfach interessant durch die persönliche Auffassung dieser klugen Frau, die nie mit ihrer Meinung hinter dem Berge hält und z. B. eine geradezu leidenschaftliche Ehrenrettung an der Kaiserin Friedrich vornimmt, die uns der dienstbeflissene Geschichtsunterricht unserer Schulen von jeher nach Kräften verekelt hat. Nie auch verleugnet Helene Lange ihren politischen Standpunkt: sie gehörte dem Kreise von Schrader, Rickert und Theodor Barth an und bekannte sich zu dem Liberalismus Friedrich Naumanns, wie sie auch Mitglied der freisinnigen Vereinigung war. Eine

große Zahl interessanter Persönlichkeiten, denen sie im Leben begegnet ist, zieht auch in ihrem Buch vorüber: alle fein beobachtet und treffend geschildert. So enthalten ihre Erinnerungen eine Fülle historischen Wertes.

Aber darüber hinaus haben sie eine andere und tiefere Bedeutung, und auf die ist das eigentliche Gewicht zu legen: an der Gesinnung dieser starken Frauenpersönlichkeit kann man lernen, sich aufrichten. Sie zeigt den Frauentypus, der in unsere schwere Zeit hineinpaßt: die Zeit der „Dame" ist vorüber, die Zeit der „Frau" ist angebrochen, die ihre Werte nicht nur im Hinblick auf den Mann bestimmt glaubt, sondern sie aus dem eigenen Wesen heraus entwickelt, die bei aller Weichheit und Güte, bei allem großen und leidenschaftlichen Gefühl sich Klarheit im Denken und Kraft im Handeln bewahrt. Die in tausend Fällen den entsagenden Mut hat, den Mann in dieser Zeit der Teurung durch Berufsausübung wirtschaftlich zu entlasten und ihm doch noch ein schönes Heim zu bereiten. Sie alle, die vielleicht hin und wieder noch leiden unter der snobistischen Ablehnung, die eine gewisse Sorte von Männern, die der großlinigen und kraftvollen Art solcher Frauen nicht gewachsen sind, ihnen entgegenbringt, werden aus diesem Buch entnehmen, daß ihrem Wesen die Zukunft gehört.

Was den Erinnerungen als Idee zugrunde liegt, ist der Glaube an die Kulturaufgabe des Frauengeschlechts aus der besonderen weiblichen Weltauffassung heraus. Nicht die Möglichkeit, ungehindert Berufe ausüben zu können und einen Einfluß auf die Gesetzgebung zu erlangen, ist das letzte Ziel der Frauenbewegung. Das alles war und ist nur Mittel. Das Endziel aber ist, durch die produktiven mütterlichen Kräfte, die in der Frau schlummern, ergänzend und bessernd in die männliche Kultur einzugreifen, vor allem die Seite zu überwinden, die sich als allerärmster geist- und gemütloser Materialismus in unseren Tagen so erbärmlich enthüllt und „eine Synthese männlicher geistiger Schöpferkraft und der seelischen Produktivität der Frau, intellektueller Mächte und aus mütterlichem Empfinden quellender Menschenliebe zu schaffen."

Zu dieser Idee des Buches wird sich auch die jüngste Frauengeneration freudig bekennen, denn nichts Geringeres hat sie sich zur Aufgabe in der Welt gestellt. Und auch die Bilanz, die Helene Lange zieht, zeigt, daß nichts im Wege steht, daß die junge Generation die Leistungen der älteren unmittelbar fortsetzt. Auch sie weiß, daß zwar einzelne Führerinnen gewonnen sind, daß aber die große Menge der Gefährtinnen noch fehlt. Hier muß die Erziehung helfend einsetzen. Und um die Frau für ihre Kulturaufgaben geeignet zu machen, muß der entscheidende Einfluß auf ihre Bildung von Frauen ausgeübt werden, muß der ganze Bildungsgang der Natur und Bestimmung der Frau gemäß gestaltet werden. Daß die jetzige Lösung, die Mädchen einfach den Weg der so wie so schon höchst reformbedürftigen Ausbildung der Männer auf Schulen und Universitäten nachgehen läßt, nur ein sehr bedenklicher Kompromiß ist, werden Helene Lange alle die bestätigen, die die Wirkung dieser Wanderung an sich und anderen beobachten konnten.

So glaubt Helene Lange, daß ihre Generation nur die ersten Impulse gegeben hat, daß aber die ihr folgenden Frauengenerationen noch viel werden tun müssen, bis die Erziehung dem Wesen der Frau entsprechend gestaltet ist, und bis die Frauen die Arbeitsplätze innerhalb der menschlichen Gesellschaft erobert haben, die ihrer Natur nach von ihnen besser auszufüllen sind als von dem Mann. Dieser Glaube an den tiefsten Sinn des Frauendaseins und seine über die Geschlechtsbestimmung hinausreichende metaphysische Bedeutung bestimmt Helene Langes Leben und Wirken.

Der Sozialismus kennt bisher keine besondere Frauenfrage, da ja in der Klassenbewegung des Proletariats, in der Mann und Frau Schulter an Schulter kämpfen, sich eine besondere Frauenbewegung erübrigt. In der Tat kann es politisch für den Sozialismus keine besondere Frauenfrage geben; kulturell besteht sie für ihn wie für die Menschheit überhaupt. Denn wenn er bedenkt, wie wenig noch die Frauen mit dem Wahlrecht anzufangen wissen, das seine Revolution ihnen geschenkt hat, wie sich kaum geeignete Vertreterinnen für die Parlamente finden wollen, dann erkennt er vielleicht, wie sehr er daran interessiert ist, die Frauen aus dem „Schematismus des Männerdenkens" zu befreien. Denn die letzten Ziele dieser Frauenbewegung und die des Sozialismus, so wie er recht verstanden ist, und deretwegen wir in dieser dunklen Zeit auf ihn unsere einzige glaubensstarke Hoffnung setzen, sind sich sehr ähnlich: sie wollen beide die sittliche Erneuerung des Menschen, die uns allein noch aus unserem Elend retten kann. Und warum sollten wir nicht an die Macht der Idee glauben, die das Leben dieser mutigen und hochherzigen Helene Lange predigt? Warum sollten die Frauen nicht mehr und mehr ihre Mission in der Welt erkennen und mit der Kraft ihrer Liebe den Männern zu Hilfe kommen, daß sie ihre Staaten anders und besser gestalten und wieder Licht und Wärme in das Dunkel unseres Daseins komme, so wie sie oft im einzelnen Mannesleben die Führerinnen waren aus der Dunkelheit zur Helle und Klarheit? Warum sollten wir den Mut verlieren und an unserer Rettung aus dem Ungeistigen zweifeln, wo noch so viele unverbrauchte Kräfte darauf harren, ihren Dienst an der Menschheit vollziehen zu dürfen?

Dr. Else Hoppe-Meyer

## Freiland und Freigeld

Der Sozialismus erstrebt als Endziel eine Weltordnung, in der es keine Ausbeutung gibt. Fürwahr, ein herrliches, großes, edles Ziel, wert, daß alle Schaffenden sich mit aller Macht dafür einsetzen sollten. Und doch sehen wir die Tatsache, daß in unserem Vaterlande mehr als die Hälfte der sogenannten Ausgebeuteten der kapitalistischen Wirtschaft den Vorzug gibt. Woher kommt das, so sollte sich jeder fragen. Die Antwort ist nicht schwer und besteht darin, daß der zur Verwirklichung empfohlene Weg, nämlich die Sozialisierung, alle individuell denkenden Bürger abstößt.

Das Für und Wider ist soviel erörtert worden, daß hier nichts aufgewärmt zu werden braucht. Unbestreitbar ist, daß die Jünger des Marxismus kläglich versagt haben, als ihnen die ganze seit Jahrzehnten heiß ersehnte politische Macht über Nacht zufiel. Der ganze kaiserliche Apparat stand zur Verfügung, aber sie wußten nichts damit anzufangen und reden sich heute damit heraus, entweder die Menschheit sei heute für den Sozialismus noch nicht reif oder für die Sozialisierung eignen sich vorläufig nur einige wenige vertrustete Teilgebiete der Wirtschaft. Es kann sich aber nur darum handeln, ob die marxistische Wirtschaftstheorie richtig oder falsch ist.

Ist die Theorie richtig, dann müßten auch heute die Menschen reif sein und nicht erst durch einige weitere Jahrtausende kapitalistischer Ausbeutung für die ökonomische Befreiung erzogen werden; auch muß die Theorie für den Zwergbetrieb genau so passen wie für den Riesenkonzern.

Aber es wäre nun verkehrt, das Kind mit dem Bade auszuschütten. In dem Verlangen nach Sozialisierung steckt etwas Gesundes: nicht die Betriebe, also nicht die Menschen, müssen sozialisiert werden, sondern die natürlichen Monopole, demnach alles, was seiner Natur nach konkurrenzlos ist. Das Tabakmonopol kann damit nicht

gemeint sein: hier handelt es sich um einen Betrieb, bei dem künstlich der Wettbewerb ausgeschaltet ist. Auch das Verkehrswesen ist nur bedingt hierher zu rechnen und nur so lange, als der heutige unvollkommene Zustand der Wirtschaft anhält.

So bleiben dann als natürliche Monopole nur übrig der Boden samt den Naturschätzen und das Geldwesen.

Der Boden befindet sich aber heute im Gegensatz zu unserer Urväter Zeiten im Besitz weniger Privatleute, die von den Nichtbesitzenden die Grundrente erheben, also ernten, wo sie in Wahrheit nicht gesät haben. Wir verlangen deshalb, daß der Staat etwa zum gegenwärtigen Steuerwert den ganzen Grund und Boden aufkauft und an die bisherigen Eigentümer oder sonstigen Bewerber verpachtet (Zeit- und Erbpacht mit Vorpachtsrecht). Gebäude, Anpflanzungen, Grubenanlagen, kurz alles, was durch eigenes Tun geschaffen wurde, soll Eigentum bleiben; die Sozialisierung erstreckt sich also lediglich auf den Besitz des Bodens, auf das, was von Natur ist. Das nennen wir Freiland.

Beim Geld liegt die Sache schon etwas schwieriger, nicht an sich, sondern weil kein Mensch im großen Deutschland und der ganzen Erdkugel auch nur im geringsten sich mit dem Geldwesen beschäftigt.

Der Staat hat zwar das alleinige Recht der Geldherstellung, ist also in dieser Hinsicht konkurrenzlos. Jedoch mit dem Augenblick, wo das Geld die Notenpresse oder Münze verlassen hat, hört auch jede Kontrolle des Staates bei diesem wichtigsten aller Verkehrsmittel auf. Über den Verbleib jedes Eisenbahnwagens kann die Bahnverwaltung jederzeit Auskunft geben, über den Verbleib des Geldes weiß der Staat nichts. Wer es sich leisten kann, dem legt niemand etwas in den Weg, Geld nach Belieben aus dem Verkehr zu ziehen und, wenn es gerade den eigenen Privatinteressen entspricht, wieder auf den Markt zu werfen, etwas ganz Ungeheuerliches, wofür aber vorderhand der Masse und den Führern jedes Verständnis abgeht.

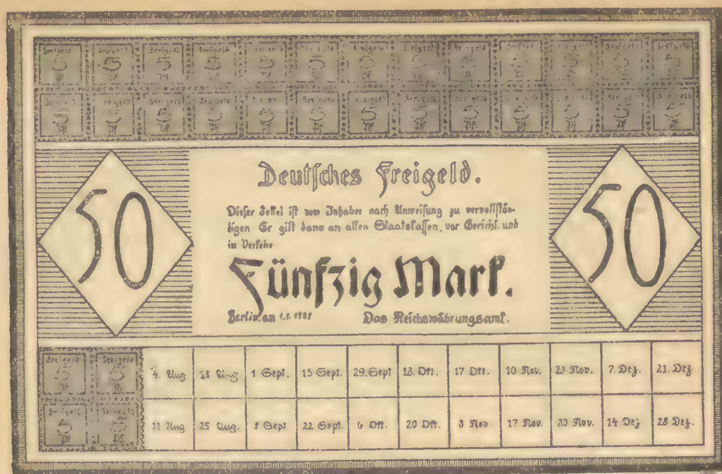
Welcher Sturm der Entrüstung erhöbe sich, wollten einzelne die umlaufende Wagenmenge nach Belieben vermehren oder vermindern, also bezwecken, daß auf das Transportgut bald mehr oder weniger Laderaum entfällt.

Und doch geschieht genau das gleiche beim Geld. Läuft viel Geld um, dann entfällt auf das Tauschgut viel Geld, das Tauschgut ist also teuer, während umgekehrt die Waren billig sind, wenn nur wenig Geld umläuft. Der Preisstand der Waren oder der Preisstand (Kaufkraft) des Geldes ist abhängig von der Menge des umlaufenden (nicht des vorhandenen) Geldes.

Wir müssen deshalb das Geld sozialisieren, es also von der Willkür des einzelnen Besitzers befreien, ohne selbstverständlich den Geldbetrieb in Banken und Sparkassen zu verstaatlichen. Solches Geld nennen wir Freigeld.

Auch hier gibt uns die Bahn wiederum ein prächtiges Vorbild. Der ständige Wagenumlauf wird durch Erheben von Standgeld erzwungen. Genau so erzwingt eine wöchentliche Geldsteuer den Geldumlauf. Erhoben wird die Geldsteuer dadurch, daß immer am Verfalltag der jeweilige Besitzer seine Geldscheine mit einer Steuermarke bekleben muß; am Jahresschlusse tauscht man die vollen Scheine gegen leere um.

Diese unerbittliche Geldsteuer treibt alles Geld auf den Markt. Der Staat braucht jetzt nur den Preisstand (Kaufkraft) des Geldes beobachten und Geld ausgeben, wenn dieser sinken, dagegen einzuziehen, wenn dieser steigen will, dann verschwinden alle Schwankungen des Marktes zum Segen aller Schaffenden und Verdruß aller Raffenden.




Soviel Waren auch erzeugt werden, nie kann ein Rückschlag durch Preissturz eintreten; dagegen wächst das Kapital ständig, ganz abgesehen von den Geldern, die der Staat bei nunmehr blühender Wirtschaft durch Abzahlung der Boden- und Anleiheschulden auf den Kapitalsmarkt wirft. Großes Angebot und kleine Nachfrage nach Kapital drückt aber auf den Zinsfuß, der nach und nach verschwinden muß.

Grundzins, Kapitalzins und Konjunkturgewinn sind die Quellen der Ausbeutung. — Zusammengezählt und an den Verhältnissen der Vorkriegszeit gemessen, betrug diese Ausbeutungssumme etwa genau soviel, wie die Schaffenden (vom Arbeiter bis zum Unternehmer) an Einkommen bezogen. Heute, wo die Preise doppelt so hoch sind als der Lohn gestiegen, ist auch die Ausbeutung die doppelte; die große Masse der Schaffenden darbt, die kleine Minderheit der Raffenden verdirbt im übersättigten Genuß des doppelten arbeitslosen Einkommens.

Wer sich klar werden will über die in großen Zügen skizzierte natürliche Weltordnung durch Freiland und Freigeld, kann nicht mehr achtlos beiseitestehen oder im Parteikampf sich aufreiben, sondern muß sich schulen durch eingehendes Studium der Freiwirtschaftlichen Schriften (Freiwirtschaftlicher Verlag, Erfurt, Nordstr. I) zu seinem und seiner Kinder Wohl.

Es ist genug der Worte — auf zum Sozialismus der Tat.

**Dipl.-Ing. G. Sickinger**

## Christliches IV / Warum christlich?

Instinktiv lehnen viele der Besten heutzutage Gedankengänge, wie wir sie bisher gepflogen haben, ab, aus dem Gefühl heraus: Warum muß denn das alles um den Grundbegrifi „christlich", der doch so vieldeutig und vor allem so vielbelastet ist, gruppiert werden? Diese Haltung, so begreiflich sie ist, kann nun gerade nicht als sachlich angesprochen werden. Wenn sich jemand mit Theosophie, Buddhismus, Taoismus beschäftigt, so fragt man auch nicht, warum die Grundgedanken, die man dort vorfindet, sich gerade um Theosophie, Buddha, Tao gruppieren. Und daß es soviel Antichristliches gibt, das unter der Flagge „christlich" segelt, kann auch kein Grund sein, vor dem Namen zu scheuen, denn es handelt sich eben nicht um etwas Quantitatives, sondern um eine Qualität, und die muß sich nun freilich auch eines

Wortzeichens bedienen, und es gilt, absolut und direkt Stellung zu nehmen zu der Sache, die damit gemeint ist.

Nun ist leider schon das Aufwerfen der Frage „Warum christlich" unendlich belastet. Alle christlichen Dogmatiker von Thomas v. Aquin bis Scheler, von Calvin bis Kaftern oder Harnack (Dogmatiker ist Harnack natürlich im weiteren Sinn!) werfen sie auf, müssen sie wohl aufwerfen. Aber sie tun es eben in einer Weise, die sehr viel zu wünschen übrig läßt. Es kommt mir hier nicht auf Theologie und auf Bekämpfung bestimmter Autoren an, darum sei nur das Grundsätzliche herausgearbeitet.

Zwei Haltungen können da unterschieden werden. Die eine ist apologetisch im engeren, die andere ist es im weiteren Sinne.

Die erste sagt folgendermaßen: Man kann das Christliche vergleichen mit dem Außerchristlichen. Wenn man nun die Werte nebeneinander aufreiht, so sieht man etwa, daß im Buddhismus Lebensverneinung, im Christlichen Lebensbejahung, daß im Konfuzianismus Moral und Staatsverhältnis, im Christlichen Religion und Gottesverhältnis, daß im Judentum der Gemeinschaftsgedanke, im Christlichen der Persönlichkeitsgedanke (Christus; Seligkeit) vorherrsche. Und da die christlichen Werte jeweils die höheren sind, ist das Christentum den anderen Religionen überlegen, und diese Überlegenheit ihnen gegenüber ist, so meint man, bewiesen und verteidigt.

Diese Haltung, auf der mindestens neun Zehntel aller Theologie beruht, ist äußerst schwach. Denn erstens kann man keine irgendwie in sich geschlossene Sache neben anderen aufreihen und im Wesen vergleichen. Man kann nur Oberflächenerscheinungen betasten und gegeneinander ausspielen. Das Einmalige kann nicht, als Erscheinungskomplex, verglichen werden. Zweitens aber wird das, was bewiesen werden soll, schon mitgebracht. Es ist doch eine, vom Ewigen her, durch nichts gerechtfertigte Voraussetzung, daß Lebensbejahung der Persönlichkeit besser ist als Lebensverneinung und Gemeinschaft. Man braucht das sogar an sich noch nicht einmal zu bestreiten und kann doch behaupten, daß sich durch diese Schemata, diese Projektionen langwieriger seelischer Einstellungen, die fernab vom wirklichen Leben verlaufen, keine genügende Antwort geben läßt, warum das Christentum die absolute oder auch (im Grunde dasselbe) die relativ beste Religion ist.

Die andere Haltung aber ist dieser gleich, so modern sie sich auch gibt und so sehr sie sich einer friedlichen, weiten, universalen Einstellung auch empfiehlt. Sie geht so vor: Alle Menschen und Religionen stehen in irgendeiner direkten Beziehung zum Unendlichen. Gottesoffenbarungen gibt es überall, der Logos spermatikos (der überall zerstreute Logos), von dem die ersten christlichen Schriftsteller schon sprachen, ist genau so gut echter Logos, nur nicht so konzentriert und so in der vollkommenen Fülle der Gottheit stehend als der Christus. So kann alles Gute und Lichtstrebende und Ernste auf der Welt christlich genannt werden, und es ist dann keine Belastung, wenn man sich durch den Namen Christ einfach mit zu denen gesellt, die aus dem Dunklen ins Helle streben.

Diese Haltung ist sehr verbreitet, viel mehr, als man denkt. Sie kann sich mit einer ganz undogmatischen, auch antikirchlichen Christusmystik verbinden und hat gerade in dieser Form etwas Berückendes in ihrem Verhältnis von Gebundenheit und vollkommener Freiheit. Und doch genügt auch sie nicht den feinsten Ansprüchen intellektueller und seelischer Sauberkeit, wenigstens für die, denen die Augen hierin geöffnet sind. Ja, diese Art ist noch gefährlicher als die erste, der man es schon von weitem ansieht,

daß sie einfach brutal unkritisch einschachtelt, auf Flaschen zieht — weil man nun zufällig mal in Europa unter sogenannten Christen lebt und das als Grund für die Überlegenheit angenommen wird. Gegen diese Haltung braucht man bloß Keyserlings Reisetagebuch anzusehen, der lehrt, sich in die fremden konkreten Haltungen als in geschlossene Gebiete hineinzudenken und zu fühlen.

Die zweite Haltung ist aber aus folgenden Gründen so irreleitend: Zunächst einmal steckt darin noch ein letzter, leiser Rest der ersten, rein apologetischen Denkform. Denn daß Jesus gerade mehr, sogar unendlich mehr Fülle Gottes gehabt haben soll als alle Vorläufer einschließlich Laotse, Buddha, Plato, Sokrates, ist ja reine Voraussetzung. Aus dem Leben Jesu, in dem es sehr menschlich, allerdings tief menschlich zugeht, läßt sich ja das in keiner Form endgültig aufweisen. Da steht nun freilich das Gegenargument zur Verfügung, man meine gar nicht den historischen Jesus, sondern den geistigen Christus im Sinne des Paulus. Und der sei eben gleichzusetzen mit der Fülle der Gottheit.

Aber gerade hier wachsen die Bedenken. Der Jude oder irgendein anderer Religiöser, der es mit seiner Sache ganz ernst nimmt und vielleicht sogar in Jesus einen sehr bedeutsamen und wesentlichen Menschen sieht, muß dagegen Stellung nehmen, daß man das Christliche so verabsolutiert. Es ist nun eben nicht intellektuell sauber, daß man die historische Gestalt Jesu Christi als nicht wesentlich erklärt und dann doch das Absolute nach ihm benennt. Hier bleibt der Stachel des „Warum?" und kann nicht beseitigt werden. Und gerade dies, daß man hier einer letzten kritischen Haltung ausweicht und sich mit jener allerdings berückenden Weite beruhigt, erscheint vielen als eine Apologetik schlimmerer, feinerer, aber auch unehrlicherer Art.

Gibt es nun über diesen beiden abzulehnenden Gedankenkreisen eine Stellungnahme, die mit innerem Recht eine Antwort auf die Frage geben darf: Warum christlich? Die all das, was wir über „Erlebnis" und „Glauben und Schauen" sagen mußten, einbezieht und dabei all den kritischen Gründen, die sich gegen eine Beibehaltung der Bezeichnung „christlich" richtet, gerecht wird. Und die dabei doch nicht den leichten und hier nicht weiter zu behandelnden Ausweg findet, das Christliche zu modernisieren, zu germanisieren, zu wotanisieren, zu steinerisieren — um es gerade auf diesem Wege vielleicht zu galvanisieren?

Ich kann auch hier nur skizzieren. Aber wer die tieferen Linien in all unseren Ausführungen herausgespürt hat, weiß, was gemeint ist. Im Gegensatz zu den beiden abgelehnten apologetischen Haltungen, die absolut einlinig sind, muß vor allem die Diskrepanz, die Antinomie, die Spannung zwischen dem absoluten Reich des Schauens und dem relativen des Glaubens ganz stark und vordergründlich zur Geltung kommen. Und zwar, soviel ich sehe, hier besser und sachgemäßer dreilinig als zweilinig.

Zunächst: Es gibt für den ganzen Umkreis unseres Lebens und Seins eine christliche Haltung; ohne diese Tatsache hätte unser ganzes Betrachten, ja überhaupt jedes Unterscheiden und Verbinden in religiösen Dingen keinen Sinn. Diese christliche Haltung ist nicht besser, schlechter, wertvoller, wertloser als die buddhistische oder irgendeine andere. Sie besteht in der Auffassung des Lebens als tragisches Opfer und in einer bestimmten Stellung zur Wirklichkeit und zur Verwirklichung. Das wurde früher ausgeführt. Im letzteren ist Martin Buber in seinem Daniel ganz „christlich" (denn seine „Verwirklichung" erscheint ganz unfanatisch und unapokalyptisch), im ersteren, in dem Leben als tragisches Opfer nicht. Dies nur als Beispiel.

Wer nun zu dieser christlichen Haltung in innerem Kontakt steht, womit noch nicht gesagt ist, daß er sie durchführt, mag sich, wenn er will, Christ nennen. Die Möglichkeit dieses Kontaktes ist wahrscheinlich, abgesehen von den mit Unendlichkeit geladenen Persönlichkeiten wie Laotse, nur denen gegeben, die in den christlichen Kulturkreis und Geistesstrom hineingeraten, d. h. zufällig hineingeboren werden oder sonst hineingeraten. Wenn das Christliche und das Allgemein-Menschliche sich einfach decken würden (in einem ganz tiefen Sinne tun sie es vielleicht), dann wäre es wieder unerlaubt, vom Christlichen als etwas Spezifischem zu reden.

Gerade dieses Zufällige, von dem wir sprachen, hat aber etwas Unerträgliches, Aufwühlendes an sich. Wir nehmen damit teil an der unerträglichen menschlichen Beschränkung und Verhaftung. Es ist etwas von jenem ganz Simplen und Oberflächlichen darin: Weil wir zufällig im christlichen Kulturkreis leben, darum dürfen wir uns Christen nennen und es sein. Freilich steckt darin auch wieder jene Anerkennung der Wirklichkeit und Ehrfurcht vor ihr, die uns not tut. Aber doch wäre die bisher gesehene Zweiseitigkeit absolut unerträglich, wenn nicht noch das Dritte hinzukäme: unser Urteil, ob christlich oder nicht, ist vor jenem Übergreifenden, das uns umgibt, von dem wir aber gar nichts, weder Positives noch Negatives wissen, ganz belanglos. Vielleicht handelt es sich da um ganz andere Dinge, als ob man die christliche Haltung einschlägt, die uns wesentlich ist und doch vom Zufall abhängt oder nicht.

Das enthebt uns aber nicht der Notwendigkeit, unser Schicksal ganz zu tragen und zu erfüllen, so wie wir es durch unser Bewußtsein ganz sehen müssen, das heißt: in und über aller Kultur, als Leidende, Erschütterte und Erwartende Christ zu sein.

Hans Hartmann

## Zurück zu den Dingen!

Jeder seelisch gesunde Mensch fühlt das Kranke und Chaotische unserer Zeit. Es fehlen uns die Begriffe Reinheit, Klarheit, Wahrhaftigkeit, Ernsthaftigkeit und deren Inhalte erst recht. Der Ausweg aus unserer Zeit durch eine Synthese von Geist und Seele mit Hilfe der Philosophie und neuer Sinngebung, wie es Graf Hermann Keyserling in seiner Schrift „Was uns not tut" ausgesprochen hat, bewegt heute viele Menschen, die mit der Zeit leben, und fühlen, wie diese Forderung in der Luft liegt.

Die postulierte Stellung des Weisen und die damit verbundene Schwierigkeit für ihn, innerhalb unserer Kultur erst einen Rahmen zu schaffen, wird ebenfalls von Keyserling hervorgehoben, es läßt sich durch folgendes unterstreichen: Es ist freilich leicht, noch nach den Normen von gestern und vorgestern zu leben, schwer dagegen, schicksalhaft das zu fühlen, was uns not tut und noch keine neuen Lebensformen dafür zu finden. Wer diesen neuen Weg beschreiten will, gerät vielmehr außerhalb der Zeit oder sogar in Gegensatz zur Zeit. Die Stellung des Weisen innerhalb unserer Kultur muß uns deshalb schon fast als undurchführbar erscheinen, weil heute nur dessen Wert etwas gilt, der äußerlich besitzend und mächtig ist, oder wer bereits einen großen Namen hat. Es müßte aber angestrebt werden, daß auch dessen Wort und Einsicht gilt, der innerlich etwas ist, etwas bedeutet, sei er selbst äußerlich besitzlos, und daß der Gehör findet, der wirklich etwas zur Sache zu sagen hat, unbeschadet seines großen oder kleinen Namens. Und das scheint heute unerreichbar, auf Grund der vorherrschenden Korruption und Urteilslosigkeit.

Was das angegebene Thema betrifft: Zurück zu den Dingen, so scheint mir darin einer der untersten, elementarsten Punkte zu liegen, auf den hingewiesen werden muß,

um zu neuer Sinngebung, zu neuer Gesundheit, Klarheit, Wahrheit und Reinheit zu kommen.

Wo liegt der Grund für unser ergebnisloses Suchen nach Qualitäten in der Literatur und Kunst von heute? Weshalb lassen sich die meisten Bücher auf ein Drittel ihres Inhaltes zusammenstreichen, ohne dadurch wesentlich zu verlieren?

Die Kunst des Wortes sucht Seelisches oder Gegenständliches zu gestalten. Sie nimmt irgendetwas zum Inhalt, um formend einen Gehalt daraus zu entwickeln. Wir sprechen dann von größter Qualität, wenn der Inhalt mit stärkster Formkraft zu Gehalt geworden ist. Daß dies nur selten der Fall ist, liegt entweder an mangelnder Formkraft, die nicht allen Gehalt sichtbar gemacht hat, oder von vornherein an mangelnder Beobachtung, die dem Formenden Elemente zuträgt. Das letzte scheint mir für unsere Zeit zuzutreffen. Dieser Mangel läßt so viele Werke entstehen, die außerhalb gegenständlicher Formgebung liegen. Das sind auf der einen Seite die Bücher der Unterhaltungsschriftsteller, die in großer Menge ihre Werke vom Stapel lassen können, weil sie immer mit denselben konventionellen Stimmungsmitteln und Schablonen arbeiten. Alle diese Bücher zeichnen sich dadurch aus, daß man seitenlang nur einige Sätze zu lesen braucht und nichts verloren hat, außerdem könnte das meiste in dem Buche auch ganz anders gesagt werden, als es gesagt ist, weil es eben nur allgemein über die Gegenstände hinfährt und mit hergezählten Scheidemünzen die gewöhnlichen Stimmungen erzeugt. So kann jeder das hineinlesen, was ihm beliebt; wenn er die Spannung ausgelutscht hat, legt er es beiseite — und das Volk sagt sogar, es sei genau wie im Leben.

Andrerseits die Werke expressionistischer Literatur. Man trifft nicht alles, wenn man so scheidet: Entweder sind sie mehr Tendenz als Kunst, oder sie nehmen etwas so Absonderliches zum Gegenstand der Darstellung, daß eigentlich nur der Dichter selbst seine Phantasien und Grotesken bis zum äußersten durchfühlt; aber man trifft so die Hauptpunkte bei dieser Trennung. Dieser zweite Punkt bildet so das Gegenstück oder den andern Pol zur Unterhaltungslektüre. Kurt Glaser spricht irgendwo launig vom süßen und vom sauern Kitsch. In der Unterhaltungslektüre, in der das meiste ebensogut anders sein könnte, als es ist, und die noch dazu schlecht geformt ist, fühlt man sich gelangweilt, weil sie nichts gibt. Die expressionistischen Absonderlichkeiten heben oft jeglichen Kontakt auf, weil man sich unter dem Gesagten nichts vorstellen kann, weil es Unsinn ist, oder weil auch noch die Sprachzerquetschung das Verständnis erschwert. Es ist unverständlich, weshalb die Machwerke eines Kurt Schwitters solche Verbreitung finden. Ist diese Spekulation nicht offensichtlich? oder leiden die meisten an Urteilslosigkeit?

Es ist leicht, Romane in allgemeinen Redensarten und Sprachwendungen abzufassen, die gang und gäbe sind. Es ist schwer, die Gegenstände und Dinge, die man zum Ausgangsobjekt eines Werkes nimmt, genau und richtig zu beobachten und sie formend so zu gestalten, daß jedes Wort, jeder Satz mit Gehalt geschwängert wird. Am schwersten jedoch Phantasiewerte zu formen und zwar so zu formen, daß sie packen und mitreißen, dazu bedarf es einer vollen und quellenden Phantasie und starker Gestaltungskräfte, irgendein vorüberziehender Traum tut es nicht.

Um konkrete Beispiele zu bringen: Jeder kennt die lyrischen Frühlingsergüsse der Zeitungen, mit denen sie die Ankunft des Lenzes melden und überallhin den üblichen Blütenschnee verbreiten. Natürlich nichts leichter als das, weil diese Berichterstatter nie genau gesehen haben. Als Beobachtungsbeispiel etwa: Wenn im Vorfrühling

sich die nackten, kahlen Formen der Ulmenäste mit Blüten dunkelschattig und durchbrochen füllen, die in der Nähe rostig braun und voll gepudert ganz kurz und sparrig an den Ästen steh'n. Wenn Pappeln ihren Knospen die Blütenpaste gelb und frisch entdrücken, bis sie sich leicht nach unten hängend krümmt; die Erlen ihre Blütenähren in schwarze Tupfen sprengen, darunter gelb der Staub entquillt. Die Haselnuß, ihr gleich, gelb, hängend, überdacht in Ähren unter kleinen Zäpfchen den Blütenstaub dem Winde schaukelnd läßt, der ihn zum Stempelpinsel trägt, der rot im Saft gespreizt den kleinen grünen Knospen hier und dort entspringt, usw. — Oder um zwei Neuerscheinungen der letzten Zeit zu vergleichen: Gerhart Hauptmann: Der Ketzer von Soana, und Thomas Mann: Herr und Hund. Das Buch von Hauptmann gibt im abgewogenen, ausgeglichenen Erzählerstil eine Stimmungsschilderung, die nach der Lektüre zu einer großen Gesamtstimmung zusammenschmilzt. Schon das zweitmalige Lesen des Buches läßt die Anteilnahme erlahmen, weil die vorhandene Spannung auf den Endausgang fortfällt. Außerdem erweisen sich viele Seiten nur als Stimmungsmalereien, die nach dem Lesen zu einem Stimmungsgehalt zusammenfallen, ebenso entbehren bei genauerem Hinsehen verschiedene örtliche Schilderungen plastischer Deutlichkeit und Gegenständlichkeit, weil ihnen äußere oder innere Fülle des Erlebnisses fehlt, weshalb sie Allgemeinheiten der Phantasie bleiben.

Wie anders dagegen das Buch von Thomas Mann: Hier ist eine Fülle, ja Überfülle des Gegenständlichen und Lebendigen, des genau Geschauten zum Ausgangspunkt der künstlerischen Gestaltung genommen. Jede neue Lektüre führt auf neue Feinheiten der Darstellung und des Gehaltes. Dieses Buch wird nie „langweilig", weil es nicht aus leeren Allgemeinheiten besteht, sondern gefüllt ist mit gestalteten Besonderheiten und Gegenständlichkeiten. Es erzeugt gegenständliche Anschaulichkeit, und die wird wie die Dinge selbst nie langweilig, sondern reißt immer zu neuem Interesse. Vor allem enthält sich das Buch aller leer gewordenen Worte, wie wir sie heute im Umkreis der Ästhetik und des Geschmackes benutzen, es verwendet überall nur genau treffende, zielende Ausdrücke, die eben die Besonderheit, die gesagt werden soll, bis zur Tiefe erschöpft. Wenn man Thomas Mann vorwirft, er halte sich immer nur peinlich an äußerliche Modelle, so vergißt man, daß ohne äußere und innere Modelle, d. h. Beobachtungen und Bausteine, nur leere Allgemeinheiten entstehen können. Hat der Formende diese Elemente, so hängt es wiederum von ihm ab, von seinem menschlichen Umfange und seiner Formkraft, etwas daraus zu machen. Die größten Künstler und Dichter haben durchweg das Alltäglichste und das allgemein bekannte Seelengut zum Gegenstand ihrer künstlerischen Gestaltung genommen. Nur, sie haben genau gesehen, tief empfunden und alles ausgeschöpft, was die Gegenstände boten. So können immerhin die meisten Menschen diese Werke verstehen und nachempfinden, wenn auch nach ihrer Eigenart in gradueller Abstufung. Wogegen Kunst und Literatur heute zu abstraktestem Subjektivismus neigen, weil sie nicht von den Dingen selbst ausgehen, sondern von selbstherrlichen Visionen und Gefühlen über die Dinge hinweg. Wie das in der Kunst zu einem Zirkel des künstlerischen Subjektivismus führt, habe ich in einem Aufsatz: Nüchterne Gedanken zum Expressionismus anzudeuten versucht. (Erscheint in Kürze in der „Kunst für Alle", München.)

Ähnlich liegen die Dinge in der Literatur über moderne Kunst. Es bleibt persönliche Gefühlssache, ob man es ablehnt, über Kunst zu schreiben oder anerkennt. Weil die neuere Kunst so unzugänglich und undeutbar ist, macht sich eben überall das Be-

streben erkennbar, dieser Kunst irgendwie mit Worten nahe zu kommen. Wenn auch die Mehrzahl dieser Bücher lyrische Gefühlsbekenntnisse sind, wollen sie doch alle irgendwie Einführung sein, viele tragen sogar diesen Titel. Aber man muß sich nur einmal umhören, wer darnach greift, ist nach der Lektüre gewöhnlich ebenso klug wie zuvor, weil die Bücher sich nicht an die Dinge, das Kunstwerk selbst, halten, sondern nur Gefühlsergüsse geben. Mögen noch so viele Abbildungen in diesen Büchern enthalten sein, die meisten kommen mit keinem Wort auf diese Bilder zu sprechen. Man mag wiederum sagen: man darf diese Werke nicht anfassen, man darf ihnen nicht analytisch zu Leibe gehen. Dann bleibt man eben wieder in dem geschlossenen Gefühlszirkel, der für alle anderen leer ist. Um aber wirklich Einführungen zu geben, muß man die Dinge anfassen, denn sie sind es doch, woran sich jeder Betrachter eines Kunstwerkes halten muß. Wenn man z. B. über Franz Marc spricht, sein Wort anführt, er habe die Tiere so darstellen wollen, wie sie sich selbst empfinden, und dies nur gefühlsmäßig variiert, wird wahrscheinlich jeder Außenstehende nichts daraus entnehmen können. Um eine Einführung zu geben, ist es vielmehr nötig, zu zeigen, wie Marc das erreicht hat, oder versucht hat zu erreichen, d. h. man muß auf seine Darstellungsmittel zu sprechen kommen, auf die besondere seelische Intensität seiner Linie, auf seine Farben, die den natürlichen widersprechen, auf seine Raumeinteilung, seine Bildausschnitte. Von all dem findet man leider nichts, und zwar, weil immer „viel zu weit oben angefangen wird“ nach einem Wort von Hans von Marées.

Das konkrete, starke, elementare Erfassen der Dinge und Gegenstände kann uns wieder zu neuer Klarheit und Geordnetheit führen. Und vielleicht ist schon mehr von dieser Klarheit und kosmischen Ordnung vorhanden, als man sieht, sie ist nur noch von chaotischen Wolken und Skeptizismus überall verdeckt und verschleiert. Vielleicht sind das die eigentlichen Stillen im Lande, von denen man hier und dort hört, die aber vorläufig vor Tagesgeschwätz überhört werden, oder von skeptischer, überheblicher Untergangsphilosophie überlagert sind. Robert Reym

## Neuland

Wir heutigen Menschen leben in einem Chaos. Eine alte Kultur ist zusammengebrochen, altgewohnte Wertungen gelten nicht mehr — und noch sehen wir nicht ab, wie das Neue sich gestalten will und welcher Art es sein wird.

In der Politik wie im Wirtschaftsleben, in wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Arbeitsgebieten fühlt man tastend vorwärts — es ist eine Zeit der Provisorien, der Versuche.

Wohl am einschneidendsten ist in einer solchen Sturm- und Drangperiode eines Volkes der Mangel einer herrschenden Weltanschauung, die, dem Entwicklungsgrad der Menschheit entsprechend, eine Richtschnur abgäbe für das sittliche Verhalten. Sie ist als Grundlage eines Neuaufbaues unbedingt notwendig — notwendig besonders in einer Zeit, in der für die meisten die Religionen die Beweiskraft ihrer Lebenslehren durch religiöse Begründung eingebüßt haben, und doch das metaphysische Bedürfnis ungeheuer groß ist nach all dem schweren Erleben, das den Menschen gewaltsam hinausweist über die Dinge dieser Welt auf Zukünftiges.

Obgleich alles nach ihr dürstet, haben wir diese notwendige Weltanschauung und Lebenslehre nicht! Und wenn wir fragen, woher es kommt, daß die Kulturvölker — insonderheit wir Deutschen, das Volk der Dichter und Denker — keinen synthe-

tischen Kopf aufweisen, der das Einzelwissen zum Weltwissen zusammenschweißt, so zeigt es sich, daß bereits in den wissenschaftlichen Disziplinen die Hemmungen verborgen liegen, die das Entstehen eines folgerichtigen Weltbildes hindern.

Einzelne Wissensgebiete nämlich sind teils auf Irrwege geraten, teils haben sie sich in Sackgassen verrannt, teils liegt ihr Tatsachenmaterial unausgebeutet da, und all dies verwickelt den sich auf ihre Ergebnisse stützenden Philosophen in Widersprüche und hindert eine sinngemäße Verknüpfung und philosophische Auswertung.

Daher ist es notwendig, ehe man versucht, Sinn und Zweck des Daseins neu zu erfassen, auf die wissenschaftlichen Grundlagen der Welterkenntnis zurückzugehen, und diese erst einer kritischen Prüfung zu unterziehen, um an den Punkten, an denen sie abirren, neu einzusetzen. Solcher Art wird man sich mit der Energetik, der Biologie, Psychologie, dem Ursachproblem u. a. m. zu beschäftigen haben. Eine Zusammenfassung und ein Überblick über das so gewonnene Ganze muß dann zeigen, ob die Ergebnisse nunmehr geeignet sind, als Grundlage für ein folgerichtig aufgebautes Weltbild zu dienen und eine Lebenslehre zu begründen, die dem sittlichen Empfinden des hochstehenden Menschen entspricht.

Etwas derartiges versucht das soeben bei Otto Wigand-Leipzig erschienene Buch „Neuland", Umrisse eines Weltbildes, von L. J. Reichenau.

Der Inhalt beschäftigt sich mit folgenden Problemen: Die Grenzen und der Gewißheitswert der Erkenntnis. — Energie, Materie und Substanz. — Sein und Wirken im Weltall. — Leben und Tod. — Zweck und Ziel im Weltgeschehen? — Jenseits. Gut und Böse. — Von der Freiheit des Willens.

Da es nicht möglich ist, in der Kürze dieser Zeilen den Inhalt des Ganzen auch nur anzudeuten, so sei nur erwähnt, daß z. B. in Aufsatz 4 „Leben und Tod" eine vollständig neue Erklärung der Lebensvorgänge gegeben wird. Hier tappen wir vornehmlich im Dunkeln; der Wissenschaftler vermeidet zumeist jede Äußerung darüber, was eigentlich das Lebenhervorbringende ist und die Besonderheit der Lebensvorgänge erzeugt, — oder es werden ganz unwahrscheinliche Hypothesen darüber aufgestellt, die zumeist, als wissenschaftlich nicht genügend begründet, abgelehnt werden müssen. — Dieser Aufsatz versucht nun — ausgehend von den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen — dem Problem des Lebens bis an seine Wurzeln nachzuspüren — und glaubt diese gefunden zu haben!

Es wird vorerst eine Entwicklungslinie des wirkenden Seins schon in der anorganischen Natur aufgezeigt, für die das periodische System der Elemente Hinweise liefert. Anknüpfend an Umbildungen und Entwicklungsreihen der elementaren Stoffe wird eine Fortsetzung dieser Entwicklung der Elemente aufgedeckt, die sie über die Stufe des anorganischen hinausführt. Die entwickeltesten anorganischen Elemente bilden sich zu organischen um, die dann Verbindungen mit anorganischen eingehen, und so das Werden und die Lebensbetätigung der Lebewesen veranlassen. Daß wir diese „organischen Elementarbestandteile" sinnlich nicht wahrnehmen, liegt daran, daß sie als einzelne mit andersartigen Verbindungen eingehen. Aber wir erkennen sie durch ihren bestimmenden Einfluß auf die Wirksamkeit der anorganischen Bestandteile einer Verbindung — da sie deren für die Lebensvorgänge geeignete Wirksamkeit veranlassen.

Es wird gezeigt, wie sich diese organischen „Einheiten" aus einfachen Anfängen, in denen sie nur geringfügige Unterschiede mit anorganischen aufweisen, mehr und mehr vervollkommnen, um schließlich die bedeutsamen Fähigkeiten zu erlangen, die

es ihnen ermöglichen, entwickelte lebende Verbindungen, wie höhere Tiere und Menschen, aufzubauen. Es wird gezeigt, wie sich auf Grund dieser Annahmen die Vorgänge in den Organismen, ihre Selbstzweckmäßigkeit, die Anpassungserscheinungen, das Eintreten des Todes usw. auf die einfachste, natürlichste Weise erklären lassen.

Diese zwanglose Aufklärung aller, auch der kompliziertesten Lebensprobleme, wie etwa das der Willensfreiheit, die sich von den hier vertretenen Gesichtspunkten aus geben läßt, bildet die stärksten Stützpunkte für diese Theorien, indem diese dadurch von den verschiedensten Seiten Begründung und Bestätigung finden.

Neue Lösungsmöglichkeiten werden außerdem aufgezeigt in der Energetik, für das immer noch so umstrittene Ursachproblem — schließlich wird das Vorhandensein einer Richtung im gesamten Weltgeschehen aufgedeckt, die uns zeigt, daß es ein bestimmtes Ziel hat und welcher Art dieses ist. Auf Grund dieser Feststellungen, unter Hinzuziehung der Ergebnisse aus allen Wissensgebieten, läßt sich nunmehr ein folgerichtiges Weltbild aufbauen — das zu einer wissenschaftlich begründeten Lebenslehre führt.

Das Buch gibt, wie gesagt, nur Umrisse. Vieles erfordert noch der weiteren Ausarbeitung und Ausgestaltung im einzelnen, die hier nicht gegeben wurde, um die Hauptsachen und den Überblick über das Ganze nicht zu verdunkeln. Anderes bedarf noch der Nachprüfung durch experimentelle Forschung, und soll für diese als Richtlinie und Arbeitshypothese dienen.

Somit wäre zu wünschen, daß recht viele der geistig Interessierten diese Gedankengänge kennenlernten, um zu helfen, sie weiter zu vervollständigen und zu vertiefen.

Ein Gebiet, auf dem uns auch in diesen schweren Zeiten der Fortschritt nicht verwehrt werden kann!

Selbstanzeige

## Ostdeutsche Monatshefte

Carl Lange, der einst als Herausgeber der Borkumer Kriegszeitung viel Liebe gesät, Dank geerntet und viel Freunde erworben hat, stellte seine edle Kraft jetzt in den Dienst der Idee: durch eine ostdeutsche Monatsschrift für Kunst und Geistesleben die abgetrennten ostdeutschen Gebiete (Schlesien, Posen und Pommerellen, den Freistaat Danzig, Ostpreußen, das Memeler Land; auch das baltische Deutschtum wird eingeschlossen!) in ihrem geistigen Leben zu einen, zu kräftigen und innig mit dem Reiche zu verbinden. Nicht nur die Ostdeutschen, sondern vor allem auch die Reichsdeutschen sollen sie lesen; sie sollen wissen, was da draußen erlitten, gekämpft wird; was schaffend ringt, was heimlich Schönheit blüht; sie sollen wissen, was diese Lande dem Deutschtum bedeuten. Des Herausgebers klare, vornehme, gesunde und seelentiefe Art bürgt für den Wert des Unternehmens. Es bringt viel des Guten und Bedeutenden und nicht nur aus der neuen Zeit, sondern auch aus der alten. Und das ist sehr dankenswert, daß der Herausgeber aus großen Vergangenheiten die edlen positiven Kräfte herausholt, die Deutschland groß gemacht haben. Sie werden uns auch heute nicht verlassen. Im Grunde sind es diese Kräfte, nach denen es uns verlangt, wenn wir solch eine Zeitschrift lesen: Die bauenden, die einst, wenn Deutschland in einer neuen gesunden Kraft blühen und schaffen wird, den Menschen, die dann mit Staunen, Grauen und Ehrfurcht auf unsere ringenden Tage zurückschauen, entgegenleuchten werden als die, die damals die rettenden waren! aus denen die neue Zeit sich aufbaute! Wenn der Herausgeber das bedenkt, wird er vielleicht noch ein wenig mutiger werden in bezug auf die Stimmen der neuen Zeit. Er bringt

noch so viel Ästhetisches aus einer Zeit, die jetzt versinkt! Unsere Lüfte aber sind doch durchrauscht von fordernden prophetischen Stimmen! Hier im Reich gewiß! Es wird auch im leidenden Ostdeutschland nicht anders sein. Er soll den Mut zu ihnen fassen! — Politik vermeidet er und das ist gut. Hier aber handelt es sich nicht um Politik, sondern um geistige Führerkraft! — Sehr fruchtbar ist der Gedanke des Herausgebers, Sonderhefte zu veranstalten, die ein abgegrenztes Gebiet geschlossen behandeln. Eine ganz besonders wertvolle Gabe ist das Danziger Heft. Und nicht nur wegen der wahrhaft poesievollen und stimmungsreichen Schilderungen des wunderschönen alten Danzig, sondern auch wegen der neuen poetischen Stimmen darin mit ihrem reinen, seelentiefen Klang. Sehr erfreulich ist, daß er nicht davor zurückschreckt, ganz neuen Dichtern an das Licht der Öffentlichkeit zu helfen; und was er da von Gertrud Liebisch, der Ostpreußin, bringt, ist ein sehr bedeutender Gewinn. Nur der Ton, in dem der Bearbeiter Rudnig es tut, scheint mir verfehlt: einen echten Dichter, der in der Stille geschaffen, der Öffentlichkeit vorzustellen, ist ein Dienst an der Öffentlichkeit, nicht an dem Dichter! Sie empfängt, sie wird bereichert. Er aber — seinem stillen reinen weihevollen Schaffensglück kann der laute Lärm des Beifalls nichts hinzufügen. — Alles in allem ist die Zeitschrift sehr warm zu empfehlen. Das Heft kostet 3,20 M, der Verlag ist: Ostdeutsche Monatshefte, Danzig.

Gertrud Prellwitz

**Der Bildner. Gedichte von Victor Meyer-Eckhardt*** Zu keiner Zeit hat so wie in unserer der Lärm derer die Straßen erfüllt, die unter dem Namen des Dichters nur Ausdruck oder Ausgeburt einer Zeitströmung sind und mit ihrer Zeit vergehen. Hören wir heute von diesem Typus krampfiges Schreien als Ausdruck der nun allenthalben fühlbar gewordenen Leere und Ohnmacht, so können wir das als ehrlich, aber nicht als erfreulich und fruchtbar anerkennen. Abseits von dem Getöse aber ragen in desto einsamerer Größe die ein, zwei wahren Meister, die währenddessen das ewige Feuer zu hüten und zu nähren berufen sind, bis der große erneuende Frühling kommt, der

nur die Form, die immer schön auf Erden:
gewachsnen Wald — mit seinen Blüten krönt.

Ein Bote und Bürge solchen Lenzes ist „Der Bildner", und ein köstliches Wunder ist es, daß das Buch in unserer Zeit erscheint, ein köstlicheres noch dies, daß der Mensch, der es schuf, so ganz und heil in aller Not und Wirrnis unserer Tage bewahrt blieb, obgleich sie ihn mehr bedrängt, bedroht und erschüttert hat als die meisten anderen. Und so vermag er, wie selten einer, den Ringenden dieser dunklen Tage „den versöhnenden Gesang" zu singen; darf er doch dem ewigen Vater danken:

An den Abenden von allen Tagen
darf ich immer wieder: „dies ist Sinn"
der getreuen Seele lächelnd sagen —
denn du liebst mich, seit ich bin.

Den Namen dieses Buches nehme man in engerem oder weiterem Sinn, in jedem Falle wird man den freudigen Stolz, mit dem das Werk getauft ward, auf allen Blättern gerechtfertigt finden. Hier ist endlich wieder ein Mensch, dem Dichten Bilden heißt, und die Fülle unvergeßbarer Bilder und vollendeter Gebilde vom Prolog an bis zur letzten Seite ließe sich hier nicht aufzählen. Erstaunlich ist auch der Reichtum an Klängen und Rhythmen vom schlichten Abendlied:

* Eugen Diederichs Verlag, Jena.

Ach mein Haupt ist müde,
laß es endlich nun
mit verschlossnem Lide
dir am Herzen ruhn.

Lege deine Arme
drum wie einen Kranz,
daß das Blut, das warme,
mich umfließe ganz . . .

bis zu den entrückten Terzinen der „Heimsuchung“. Wir finden Elegien von klassischer Schönheit und Tiefe wie „Die Zypresse“ und dann wieder eine Reihe echter Choräle, aus der gleichen Inbrunst frommen Erlebens emporgesungen, der auch die Hymnen an Phoibos Apollon und Eros entspringen. Wir sehen in dem Abschnitt „Der Spiegel“ ewige mythische Gestalten von einer neuen Seele neu geschaut und wiedergeboren: Moses, Alkmene, An Jesus Christus, Tristans und Isots Meerfahrt u. v. a. Und wir sehen einen Liebenden, der höchste Augenblicke persönlichen und einmaligen Erlebens in glühendem Verewigungstriebe für alle Zeit festzuhalten vermag.

Aus dem Gesagten läßt sich wohl schon erahnen, wie nun das „Bilden“ dieses Menschen die Grenzen des nur künstlerischen Schaffens überschreitet. Wie in den Tagen des Symposions sind auch heute die Diener des Apollon und des Eros zugleich die wahren Menschenbildner und Lebensgestalter. Schon durch ihr bloßes vor-bildliches Sein. Und nicht minder durch die Art, wie sich dieses Sein, unbeirrbar und selbstgetreu in allen Wirrungen und Lockungen, entwirkt und auslebt. So offenbart sich hinter allem Glanz und Wohllaut dieser Strophen ein Mensch, dem jeder Tag zu einem Stück Ewigkeit wird, der im einfachsten wie im höchsten Geschehen der Natur und des menschlichen Daseins immer neue Schönheit schaut, der sich ganz von göttlicher Kraft erfüllt und geführt weiß und dem alle Leiden und alle Wonnen des Leibes wie des Geistes nur Enthüllungen und Berührungen der göttlichen Gnade sind.

Wilhelm Willige

## Gedanken zur Zeit

Ein Brief aus einer kommunistischen Siedlung. Meine liebe, gute Tante! Ich möchte so gerne mal zu Dir kommen und mir ganz allein von Dir erzählen lassen. Weißt Du wovon? Von den Menschen, wie sie früher als Du Kind und junges Mädchen warst, gelebt haben. —

Ich würde jetzt noch viel besser zuhören als früher. Weißt Du, so einige Menschen versuchen ja jetzt mit viel Aufwand von Kraft und Bewußtsein so zu leben, wie Deine Menschen, von denen Du mir immer erzählt hast, ganz von selbst und selbstverständlich gelebt haben, ganz ohne Eigennutz, so recht zuliebe dem Nächsten. Ach wie gerne hörte ich jetzt, wie hilfreich Großvater und Großmutter immer gewesen. Wie oft hast Du erzählt von Nachbarn und Freunden und ganz Fremden und hast gesagt, „wir waren alle wie eine Familie“ oder „wir taten alles, was wir uns von den Augen absehen konnten“ „und ohne Hinterge danken“. — Sieh mal, bei den Menschen jetzt, die versuchen, wieder so zu sein, guckt noch immer der Pferdefuß irgendwo heraus; sie sind nicht echt, weil sie bewußt und mit Absicht sich gutmachen wollen. Sie sind es nicht, sie tun es aus irgendeinem Grunde.

Gerne, gerne möchte ich mit Dir darüber sprechen können und vergleichen das alte Zusammengehörigkeitsgefühl und das neue Gemeinschaftsgefühl. Das alte Zusammengehörigkeitsgefühl schloß die Menschen so aneinander, daß sie größte Achtung vor den besonderen Rechten und Pflichten der Familie hatten. Das neue Gemeinschaftsleben reißt die Familienbande herunter als einengend und hindernd in der persönlichen Freiheit. — Verzeih, liebes Großchen, da komme ich wahrhaftig mit Dir ins Philosophieren.

Deine Tea.

# Kulturpolitischer Arbeitsbericht

**Zur jungsozialistischen Bewegung** Zu dem Bericht im letzten Tatheft schreibt ein Mitglied der Bewegung:

„Es ist nicht ganz richtig, die „freie proletarische Jugend" zur jungsozialistischen Jugendbewegung zu zählen. Sie ist eine Absplitterung von der „Arbeiterjugend", die es nur in Hamburg gibt. Man nennt sie die Freideutschen, die Problematiker in der Arbeiterjugend. Sie wollen auch mit uns nicht gern etwas zu tun haben. Wir gehören vielleicht zusammen, wenigstens ist die Quelle die gleiche, und nur das Bewußtsein, geleitet von Voreingenommenheit, Tradition und scheinbarer Gegensätzlichkeit, die sich aus der Unzulänglichkeit des Ausdruckes ergibt, haben hier, wie ja in den meisten Fällen, das Neben- und Gegeneinander ermöglicht. Zudem wollen sie Jugend (in dem bei uns bräuchlichen Sinne der 14—18jährigen) umfassen, während wir uns auf die älteren, durchweg 18—26jährigen stützen. Das ergibt allerdings nur eine Unterschiedlichkeit in den Aufgaben, der Weite des Gesichtsfeldes, nicht aber des Wesens. Wir stellen uns auch bewußt in die S. P. D. hinein, ohne damit eine Unterordnung auszudrücken. Wir denken über die Partei, wie Christus über den Kaiser, gib der Partei, was ihr gehört." — Dem Zeitschriftenverzeichnis ist noch nachzufügen: Der „Jungsozialist", Blätter der Hamburger Gruppe, „Die Flamme", Rundschreiben der Hannoveraner Jungsozialisten, Ernst Tronnier, Hannover, Listerstr. 32, „Arbeiter-Bildung", herausgegeben vom Zentralbildungsausschuß der S. P. D. (Berlin SW 68, Lindenstr. 3) mit „Tribüne der Jugend".

E. D.

**Südmärkischer Jugendtag in Klagenfurt und Frauenburg** In der Pfingstwoche ward bei der Schutzbundtagung in Klagenfurt viel wertvolle Arbeit für das Deutschtum der Grenzländer und zur Aufrichtung einer wahren deutschen Volksgemeinschaft über die Staatsgrenzen hinaus von vaterlandsliebenden Männern aller Parteien und Konfessionen geleistet. Wertvoller aber, verheißungsvoller noch als diese zielbewußte Arbeit der Älteren war für mein Gefühl das Zusammentreffen, Zusammenfinden deutscher Jugend aus allen Gauen des deutschen Sprachgebietes: Aus Nordschleswig und Memelpreußen, von Rhein, Spree und Donau, aus den Sudeten- und Alpenländern. Sie alle hatten sich eingefunden, ohne besondere Einladung zu irgendeiner Tagung, einer hatte es dem andern gesagt: Pfingsten treffen wir uns drunten im Kärntnerischen bei Klagenfurt, und wenn die Alten hinter verschlossenen Türen „tagen", wollen wir uns draußen am Wörther See tummeln und unserer Jugend freuen! —

Ich sehe sie noch, diese Jugend, wie sie am Pfingstsonnabend mit einigen zwanzig Fähndlein und mit Liedern und Heilrufen durch die staunenden Straßen Klagenfurts hinauf zum Kreuzberg zog, und droben, im Kreise gelagert, den heimattreuen Worten Victor Gerambs (des Leiters des Grazer heimatkundlichen Museums) lauschte. Und als der neunzehnjährige Ursin-Innsbruck sie alle willkommen hieß und das mutige Bekenntnis hinausschmetterte: „Laßt die Schreiberseelen vom Untergange des Abendlandes fabeln; wir deutsche Jugend lassen Deutschland nicht untergehen!" — da ward mir gar heiß ums Herz und ich hätte es hinausjubeln mögen: Jugend, hab Dank für dieses tapfere Trostwort in bitterernster Schicksalsstunde! Und da ward es mir bewußt: hier, in den Herzen dieser Jugend, wird das neue Reich aufgerichtet, das größer und stolzer und freier sein wird als das alte, das in Trümmer sank, weil es nur ein Staat war und große Teile deutschen Volkstums außerhalb seiner Grenzen gelassen hatte. Das neue Reich wird mehr sein als ein Staat, wird eine Volksgemeinschaft sein, die der Staatsgrenzen spottet und nicht in papiernen Paragraphen, sondern in den lebendigen Herzen

der Volksgenossen verankert sein und alle Deutschen ohne Unterscheidung der Parteien und Stände und Bekenntnisse umfassen wird! Und sie wird nur geschaffen werden können von dieser Jugend, die noch durch keine Partei-, Standes- und Bekenntnisschranken gehemmt ist in ihrem Fühlen und in ihrer Sehnsucht nach der neuen Gemeinschaft, nach diesem herrlicheren, neuen Reiche. Was Martin Völkel*, diese stärkste Persönlichkeit der heutigen Jugendbewegung, einige Tage später in Graz bei der vom Verein deutscher Studenten einberufenen Jugendversammlung mit der Begeisterung eines Sehers verkündete, das stand damals, am Abend jenes Pfingstsonnabends, bereits mit leuchtender Klarheit vor meiner Seele. — —

In den nächsten zwei Tagen zerflatterten die zwanzig Fähndlein der Achthundert hierhin und dorthin, und die Meinungen über das, was nötig und nützlich sei, zersplitterten sich bei den Führerbesprechungen der einzelnen Gruppen. Es kam kein einheitlicher, alle innerlich einender Beschluß zustande. Vielmehr ward der „Südmärkischen Jugendgemeinschaft" das Grablied gesungen, ehe sie noch so recht das Licht der Welt erblickt hatte. Beim großen Feuer am Pfingstsonntag fanden sich dann die meisten wieder zusammen. Aber das innere Band fehlte, das sie alle hätte einen sollen, und Martin Völkel feierte mit seiner Schar und den übrigen Pfadfindern abseits der großen Menge, die an diesem Abend führerlos erschien. Die Lieder und Nationaltänze der anwesenden schwedischen Studenten und Studentinnen brachten einen nordisch-herben Einschlag in die Feierstimmung.

* Seines Zeichens evangelischer Pastor in Karlshorst bei Berlin; der Mitbegründer und Führer („Herzog") der Neupfadfinder, die sich vor einem Jahre endgültig vom Deutschen Pfadfinderkorps absonderten und, bei Ablehnung aller militärisch veräußerlichten Organisation und mit ihrer verinnerlichten Bundidee, der Urform des Wandervogels dem Wesen nach näher stehen als dem D.P.B. — Ihr von Völkel geleitetes Führerorgan ist der bei F. L. Habbel in Augsburg erscheinende „Weiße Ritter".

Zwei Wochen später traf sich ein großer Teil dieser selben Jugend an anderer Stelle wieder: auf der Frauenburg oberhalb Unzmarkt im Steiermärkischen. Und wieder sprach Ursin, von der Stelle, wo vor ihm der Dorfpfarrer die leider vom Unwetter gestörte Feldmesse gelesen hatte (während der die Grazer Wandervögel geistliche Lieder mit Lautenbegleitung vortrugen). Diesmal weniger wuchtig und zuversichtlich, wie mir schien, aber dennoch sofort das innere Band knüpfend. Und dieses — das war der große, tröstliche Unterschied zum Klagenfurter Treffen —, zerriß diesmal nicht wieder. Wenn auch bei der anschließenden Führerbesprechung mancherlei grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über die neuen Wege ihren Ausdruck fanden, das Ziel war für alle das gleiche und stand, als ein Selbstverständliches, „außer Diskussion": Werden und Wachsen zur Volkseinheit, Leben und Wirken für das deutsche Volk. In diesem Wollen fanden sich alle einig und schlossen sich schließlich und endgültig zur „Südmärkischen Jugendgemeinschaft" zusammen, die alle Grenzerjugend von Wien bis Villach und ohne Unterschied der Bünde umfassen und mit der Jugend im Reiche zusammengehen will (Großdeutsche Jugendgemeinschaft). Wertvoll vor allem schien mir das Zusammentreffen und die, grundsätzliche Mißverständnisse aufklärende Aussprache zwischen Jungdeutschen und Freideutschen, Grenzdeutschen und Reichsdeutschen, Wandervögeln und Pfadfindern, Hoch- und Mittelschülern einerseits und Arbeiterjugend andererseits. Sie alle wollen in nationalen Belangen zusammenstehen und zusammengehen und Rat und Mitwirkung gereifter, aber noch jugendlich fühlender Männer nicht ablehnen.

Ihren feierlichen Ausdruck fand diese Gefühls- und Gesinnungsgemeinschaft (die man um des Himmels willen nicht etwa in eine Paragraphenorganisation hineinpressen soll!) am Abend beim lohenden Feuer im Schloßhofe. Taghell widerleuchtete das alte Gemäuer. Mächtig schlugen die Flammen empor zum dunkel

darüber lagernden Sternenhimmel. Und mächtig hallte aus hunderten von Knabenkehlen der Feuergesang „Flamme empor!" Ernst-entschlossen, doch mit weicher Klangfarbe seiner jugendlichen Stimme sprach Fürstenau zu dem in weitem Kreise enggedrängt lagernden Jungvolk, das in dieser Weihestunde wirklich Volk war, das heißt, zur Einheit ward. Und wie er später dann die Herzen hinlenkte zu der seelischen Not derjenigen Volksgenossen, die von solcher Feierstunde vorläufig noch ausgeschlossen scheinen, weil ihrer Hände Arbeit unablässig für des Lebens Notdurft schaffen muß, da stieg es zum zweiten Male heiß und dankbar mir zum Herzen und voller Zuversicht: daß diese Jugend den Weg zur Seele des arbeitenden Volkes finden wird, den die alte Generation aus falscher (seelischer und sozialer) Einstellung heraus nicht finden konnte (und trotz heißer Bemühung der Nachkriegszeit auch künftighin nicht finden wird). Hier am lohenden Feuerstoße im Schloßhofe des ritterlichen Minnesängers Ulrich v. Liechtenstein (an dessen Grabe diese Jugend am Nachmittage einen Kranz feierlich niedergelegt hatte), fand dieser Führer der im „Trutzvolk" zusammengeschlossenen Arbeiterjugend (beiläufig ein ehemaliger Korpsstudent der montanistischen Hochschule zu Leoben!) die rechten Worte, die richtige seelische Einstellung, die einzig uns zur Versöhnung und Einheit mit diesen, bei harter körperlicher Arbeit und mannigfachen Entbehrungen und Enttäuschungen aufgewachsenen und noch immer verbittert und mißtrauisch abseitsstehenden Volksgenossen führen kann und muß — wenn anders wir wirklich eine wahre Volksgemeinschaft (das heißt: zum Volk schlechthin) werden wollen, „die in allen ihren einzelnen Gliedern getrieben und belebt sei durch dieselbe eine Angelegenheit". Was hier Fichte, am Ende der ersten seiner Reden an die deutsche Nation, als Ziel der „neuen Erziehung" hinstellt, ist, über 100 Jahre später erst, durch die Wahrhaftigkeit der Selbsterziehung und das gemeinsame Erleben der vom Wandervogel eingeleiteten Jugendbewegung der letzten fünfzehn Jahre zur Wirklichkeit geworden: hier am lohenden Feuerstoße lagerten Arbeiterbuben und Hochschüler, schweigend beieinander sitzend und stummergriffen von der Weihe dieser Feierstunde, und reichten sich hierauf, aufgerichtet, die Hände beim Singen des Niederländischen Dankgebetes, und sprangen, zu zweit und zu dritt, über die verglimmenden Gluten, wo einige wenige bis zum grauenden Morgen ausharrten. — —

Am anderen Tage sprach Victor Geramb im Burghofe der Ruine Steinschloß zu dieser Jugend von seiner eigenen Jugend Drang und Werdegange. Wie er, als junger Student, die ganze Hohlheit seiner Mitzeit und Umgebung schaudernd erfühlte, von ihren alkohol- und phrasenreichen „Festen" innerlich angewidert wurde. Und wie er, seelisch völlig zusammengebrochen, hinaus in die Wälder und auf die Firngipfel seiner steierischen Heimat geflüchtet sei und dort später in der Wandervogeljugend die rechten, naturhaft lebenden Menschen erkannt und gefunden hätte, zu der er heute mit dem Gefühle tiefer Dankbarkeit sprechen dürfe. Er mahnte sie, treu festzuhalten an ihrer Liebe zur Heimat, über die der sichere Weg zum Volke, zur Volksgemeinschaft, führe. — Dann bat er den anwesenden Pater Romuald vom Kloster St. Lambrecht (gleich Geramb ein Urbild volksverwurzelten Menschentums), einige Volkssagen über das Steinschloß vorzutragen; und immer wieder mußte der Alte in der Mönchskutte, auf stürmisches Verlangen der Jugend, in seiner prächtigen steierischen Mundart ein neues Geschichtlein hersagen.

Am Nachmittage hatten die beiden die Bauern der Umgegend nach Marienhof eingeladen, wo sie vor der dritthalb Stunde andächtig schauenden Jugend uralte Volksspiele (Paradies- und Hirtenspiele) mit mittelalterlich derbem Text in bäuerlich naiver Weise zur Darstellung brachten und am Schlusse von dankbarem Jubel dieser Jugend belohnt wurden, die auch, durch Ursins Mund, den beiden Alten Dank- und Treugelöbnis brachte. —

Am Abend kochten die Horden draußen am offenen Feuer ihre Abendmahlzeit, während die Mädchen in der geräumigen Küche des Pfarrherrn riesige Wassermengen in köstlich duftenden Tee verwandelten. —

Ich saß noch lange bei den Buben am Feuer und nahm schweigenden Abschied. Was ich in diesen Pfingsttagen und Wochen drunten in Kärnten und Steiermark geschaut und erlebt hatte, wird mir unvergeßlich bleiben. Und diese heilige Zuversicht nahm ich mit mir in die Heimat, und sie begleitet mich singend beim Schaffen des Werktags: die Jugend, die solche Feste feiern kann, ist innerlich gesund und stark genug zu tätiger Arbeit im späteren Leben. Und sie wird neues Leben, wird das neue Volksreich herausführen auf den Trümmern der alten Staaten und einer, allen Anzeichen nach, tatsächlich absterbenden (weil übersättigten) Kultur des Abendlandes.

Ein Heil dieser Jugend!

Freiburg i. Br. Dr. Walther W. Rauer

## Ein Volksfest im Bergischen Lande

Der kürzlich ermordete Karl Gareis schreibt einmal von den sogenannten „Geistigen": „Es ist das ‚zum-Volke-Gehen' nicht nur ein Hingeben, es ist auch ein Herausholen". Dieses Wort kam uns so recht zum Bewußtsein bei dem Volksfest im Bergischen Land, das die Volkshochschule Remscheid als Sonnwendfeier veranstaltete. Wer dieses Volksfest miterlebte — hier ist wirklich das heute so stark mißbrauchte Wort „Erleben" am Platze —, der hat erfahren, was das Zusammenwirken von „Geistigen" und „Volk" für ungemeine Werte schaffen kann.

Die Volkshochschule Remscheid ragt über andere dadurch hervor, daß hier wirklich einmal Ernst gemacht worden ist mit dem, was in dem Begriff „Volkshochschule" steckt: eine lebende Gemeinschaft aller — Lebensgemeinschaft. — Den Kern bildet das „Volk", das Proletariat, unabhängig von Parteizugehörigkeit. Man staunt, was hier der geistige Führer, Johannes Resch, Studienrat am Remscheider Lyzeum, „herausgeholt" hat. Daß die Bedeutung dieser Volkshochschule weit über die Grenzen des Bergischen Landes hinaus bekannt und gewürdigt ist, beweist die Tatsache, daß zum Sonnwendfest Freunde weit aus Süddeutschland — Stuttgart und Marburg (Prof. Rade) — und Norddeutschland — Heinrich Vogeler-Worpswede — herbeigeeilt waren, abgesehen von all den Freunden aus Rheinland nnd Westfalen.

Schauplatz des Festes war eine prächtige Bergwiese. Hier herrschte Samstagnachmittag (25. Juni) bei lachendem Sonnenschein reges Leben, ein Leben, wie man es sonst nur von der Jugendbewegung her kennt, nur daß sich hier an den Spielen, Volkstänzen und Gesängen außer den Jungen auch die Alten beteiligten. Man muß die Freude gesehen haben, die aus den sympathischen bergischen Arbeitergesichtern hervorleuchtete, um ermessen zu können: Hier hat jemand verstanden, die Seele des Volkes zu packen und zur Begeisterung fortzureißen. Das war echtes, aus dem Inneren sprudelndes Leben, nicht hervorgerufen durch die Rauschgifte Alkohol und Nikotin. Nach und nach hatten sich tausende und abertausende eingefunden. Um 8 Uhr sammelte sich der ganze Schwarm auf der äußerst günstig gelegenen, amphitheatralisch ansteigenden Theaterwiese, die sich an die Festwiese anschloß. Hier wurde Ernst Tollers Drama „Masse Mensch" aufgeführt von Mitgliedern der Düsseldorfer freien Volksbühne und der Remscheider Volkshochschule. Dieses Drama, ganz aus den Kämpfen der Gegenwart geboren mit seinem Problem: Gewalt — Gewaltlosigkeit — Masse Mensch — Einzelmensch, wirkte auf uns in dieser Umgebung und von revolutionären Künstlern und Arbeitern dargestellt geradezu erschütternd.

Ein prachtvolles Symbol unseres aufgewühlten Innern war das Sonnwendfeuer, das in fast übergewaltiger Größe und Macht zum Himmel loderte.

Der Sonntagmorgen vereinigte wieder Tausende zur Morgenfeier auf der Theaterwiese, während die Kinder sich

auf der Festwiese tummelten: Vorspruch, Tänze von Gruppen der Volkshochschule, gemeinsame Lieder und Ansprache von Prof. Rade-Marburg. Und daran anschließend vielleicht das Wertvollste des Festes: Eine Aussprache über das Thema „Menschwerdung". Auf die einzelnen Diskussionsredner einzugehen, würde zu weit führen. Nur so viel sei erwähnt, daß trotz aller Verschiedenheit der Anschauungen im einzelnen sich ein großes Gemeinsamkeitsgefühl zeigte, das Einssein in dem Gefühl: „Wir stehen an einer Weltwende; eine neue Menschheit will werden; was wir hier erleben ist das Ringen einer neuen Zeit; der Mensch wird geboren." Das war der Grundton aller Reden von Partei- und parteilosen Kommunisten und Sozialisten, Lebensreformern, Bodenreformern, religiösen Sozialisten, Demokraten usw.

Nach der Mittagpause, die zum großen Teil im naheliegenden Walde zugebracht wurde, kam man zur bunten Volkswiese zusammen. Kletterbaum, Maibaum, Schnurrad, Märchenerzählungen, Kasperletheater u. a. Erfrischungsbuden, Obst- und Waffelbuden, Verkaufsstände für schöne billige Bücher, Ton-, Holz- und allerlei bunte Waren (billiger Jakob). Die Musikkapelle spielte zum Tanz um den Maibaum, Aufführung von lustigen Schwänken.

Vorbildlich wie die ganze Anordnung des Festes war auch die Bereitwilligkeit der Remscheider, auswärtigen Freunden in ihren Heimen Unterkunft für die Nacht zu gewähren. —

Im Anschluß an das Fest fand eine Volkshochschulwoche statt mit dem Thema des Festes selbst: „Menschwerdung", das aus der Arbeit der Remscheider Volkshochschule sich entwickelt hatte und zur Aussprache drängte, wie Resch sagte. Es wurde an den einzelnen Abenden gesprochen über: Menschwerdung und Wissenschaft (Redner: Fuchs Eisenach), Menschwerdung und Gemeinschaft (Heinrich Vogeler-Worpswede), Menschwerdung und Erziehung (Jacobs Essen), Menschwerdung und Kunst (Loew-Remscheid), Menschwerdung und Politik (Obuch-Düsseldorf). Leider war es dem Berichterstatter nicht möglich, an der Woche teilzunehmen*.

Ernst Matthias

**Panidealistische Woche** In weiten Kreisen steigert sich von Tag zu Tag das Interesse für das Panideal, das bahnbrechende Werk des großen österreichischen Seelenforschers Rudolf Maria Holzapfel. Immer mehr wird es klar, daß dieses Werk berufen ist, durch die in ihm enthaltenen neuen Erkenntnisse und Ziele in der geistigen Entwicklung eines jeden einzelnen wie im ethisch-sozialen, im künstlerischen und religiösen Leben der Gesamtheit eine tiefe positive Wandlung zu bewirken. Damit hat es auch für die Jugend eine einzigartige Bedeutung gewonnen.

Doch sind die Gedanken und Ergebnisse des Panideal so reich und umwälzend neu, sie führen vor solch ungewohnte Ausblicke auf neue geistige Arbeits- und Entwicklungsmöglichkeiten, daß es nicht immer möglich ist, seine Inhalte durch kürzere Aufsätze und einzelne Vorträge im Leser oder Zuhörer hinreichend lebendig werden zu lassen. Darum sollen, der Einladung einiger Führender der Jugendbewegung folgend, während der Woche vom 6. bis 12. Oktober auf der in stiller Abgeschiedenheit gelegenen Insel Sylt (Klappholttal) Besprechungen über die wesentlichsten Probleme unserer Zeit und Einführungen in einzelne wichtige Gebiete des Panideal stattfinden.

Vorgesehen sind u. a. Vorträge und Besprechungen über:

1. Die Hauptströmungen unserer Zeit im Lichte des Panideal (Positivismus, Sozialismus usw.).
2. Die geistige Krisis der Gegenwart und ihre Überwindung durch Holzapfels Panideal.
3. Holzapfels wissenschaftliche Erforschung der Gewissenserlebnisse. — Die Gewissensrevolution.
4. Das neue Gewissen. — Die neue differenzierende Bewertung und Berücksichtigung aller Kräfte und Anlagen

*Die gehalt. Reden werd. a. besond. Schrift im Vlg. von E. Diederichs, Jena, erscheinen.

zum Zwecke der höchsten Entwicklung der Menschheit. Schutz, Förderung nnd Entwicklung der geistig wertvollsten Kräfte des Menschen im Hinblick auf zukünftige Kultur.

5. Die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen ethischem und ästhetischem Verhalten. Das neue künstlerische Schaffen.
6. Das allen, moralischen, ästhetisch-künstlerischen und religiösen Kräften und Bedürfnissen gemeinsame Ziel: das Panideal. — Die neuen Aufgaben der Jugend im Lichte des Panideal.

Es ist klar, daß nur solche Menschen diesen Problemen Interesse entgegenbringen werden, die nicht vor den Komplizierungen der Wirklichkeit flüchten und die vor einem entscheidungsvollen Kampf um die geistige Grundlage ihres Lebens nicht zurückscheuen, sondern die ernsthaft und aufrichtig nach einer produktiven Lösung all der sie bedrängenden Fragen verlangen.

An alle jene, deren wachsende Kräfte nach einem tiefstbefriedigenden großen Lebensziele drängen, ergeht dieser Ruf.

Anfragen und Anmeldungen an die Zentralstelle der Panidealistischen Woche, Berlin-Lichterfelde, Weddigenweg 30.

**Freie Schul- und Werkgemeinschaft Sinntalhof, Bad Brückenau (Bayern)** Die Richtung, in der wir mit unserer Neugründung Erziehungsarbeit leisten wollen, wird in der Hauptsache bestimmt durch die Kenntnis der Wesensart des heutigen Menschen. Der heutige Mensch muß frei sein. Ein großer Teil alter Bindungen ist für ihn bedeutungslos geworden, er kann mit ihnen nichts anfangen. Er will und muß lernen, in autonomer Weise vor eigener Verantwortung sein Leben zu gestalten. Der Einzelne soll ganz das werden, was er seinen Anlagen nach werden muß. Erzieherisch wertlos ist daher alles, was von außen herangebracht keine organische Verbindung mit den vorhandenen seelischen Kräften eingehen kann. Die Jugend soll ihren eigenen Wert erkennen und zur Selbständigkeit gelangen.

Aber diese Befreiung vom Zwange falscher Autoritäten genügt nicht, um die Ganzheit des Lebens zu gewinnen. Wir möchten gerade in der heutigen Zeit betonen, daß wir, nachdem uns die Autonomie des jugendlichen Menschen zur selbstverständlichen Forderung geworden ist, versuchen wollen, den Sinn für die freigewollte Einordnung in jene Kräfte zu erwecken, von denen wir abhängig sind. Wir wollen zu jener Ritterlichkeit erziehen, die aus Kraft dient, ohne dabei zu fürchten, daß sie sich selbst verliert. Zu einem sinnvollen Leben gehört das Einfühlen in eine dem eigenen Ich übergeordnete Einheit in sozialer und religiöser Beziehung, das Erlebnis des Wertes der Gemeinschaft, das Pflichtbewußtsein und der Dienst dem Ganzen gegenüber. Dem trägt die Verfassung der Schule Rechnung: je älter die Schüler werden, desto größer ist die Verantwortung, die sie als Mitglieder der Schulgemeinde dem Schulganzen gegenüber auf sich nehmen. Wir sind der festen Überzeugung, daß das Entstehen einer neuen Kultur hauptsächlich davon abhängt, ob es gelingen wird, in der neuen Jugend die Sinnesart des dienenden und sich verschwendenden und dabei doch seiner selbst sicheren und freien Menschen lebendig zu machen.

Dr. Max Bondy E. H. Putz

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Hermann Gramm, Volkshaus Görlitzhaus b. Cossen (Bez. Leipzig); Pfarrer Lic.
Dr. Hans Hartmann, Solingen-Foche; Karl Heckel, Bayr. Gmain b. Reichenhall;
Prof. Harald Höffding, Carlsberg b. Kopenhagen; Dr. Else Hoppe-Meyer,
Leipzig, Dittrichring 2; Philipp Hördt, Heidelberg, Rohrbacherstr. 30; Ulrich
Leo, Göttingen, Friedländerweg 44; Dr. Ernst Matthias, Krefeld, Oberstr. 100;
Martha Charlotte Nagel, Berlin, Roonstr. 1; Gert von Natzmer, Berlin-
Schmargendorf, Friedrichshellerstr. 17; Dr. Alfons Paquet, Frankfurt a. M.,
Wolfsgangstr. 23; Gertrud Prellwitz, Oberhof i. Thür.; Dr. Walther W. Rauer,
Freiburg i. Br., Im Gaue 2, II; L. J. Reichenau, Haus Neuland b. Lychen (Ucker-
mark); Dipl.-Ing. G. Sickinger, Leipzig-Gohlis, Erfurter Str. 6; Dr. Wilhelm
Willige, Bautzen, Löhrstraße 18, I.

Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 8 November 1921

# Lulu von Strauß und Torney
# Über Selbstbiographien

Nichts erscheint auf den ersten Blick so sachlich — eindeutig wie die Biographie. In ihr handelt es sich um Feststehendes, um den Bericht geschehener Tatsachen, nicht um unkontrollierbares Phantasiespiel und Dichtung; und wenn der Leser mit dem „gesunden Menschenverstand" sich erbaut an der Sicherheit, daß es wirklich ist, was er liest, so räumt der zünftig-strenge Wissenschaftler der Biographie als unentbehrlicher Quelle und Bestätigung selbst historisch-kulturellen Rang ein.

Aber alles Biographische — das Wort hier im weitesten Sinne gefaßt — hat zweierlei Gesicht. Es ist nicht nur Material, sondern auch Form. Nicht nur Historie, sondern auch Persönlichkeit. Nicht nur menschliches Dokument, sondern auch schaffender Kunsttrieb. Von der bewußt zum Kunstwerk zusammengeschmolzenen Lebensgeschichte im Stil von Wahrheit und Dichtung führt ein weiter Weg über den in Freundesseele hingeströmten Brief zu den nie für die Mitwelt bestimmten einsamen Selbsterlösungen des Tagebuchs.

Was ist es letzten Endes, das zur selbstbiographischen Niederschrift treibt? Schieben wir alle zufälligen und äußerlichen Gründe beiseite, so liegt zutiefst immer nur das eine Begehren, die eigene Vergangenheit oder Gegenwart aus sich herauszusetzen, von sich zu entfernen und abzulösen. Das Bedürfnis, sich selbst zu objektivieren und dadurch zu befreien. Dieses echte und tief im Menschentum begründete Verlangen wird aber auf dem Wege zur Verwirklichung schon von außen beeinflußt und abgelenkt, sei es durch das Geltungsbedürfnis des Selbstbewußten, durch den Selbstbestätigungsdrang des Schwachen oder durch einen rein künstlerischen Trieb zu Steigerung, Abrundung, Überhöhung

der Wirklichkeit. Und selbst wo die Einflüsse der Außenwelt ausgeschaltet sind, wie im Tagebuch, sind immer noch der ablenkenden und fälschenden Einflüsse genug möglich, wenn zersetzende Selbstquälerei grübelnd das Bild verzerrt oder aber das Narzißmotiv der Selbstbespiegelung sich eindrängt. So entsteht der seltsame Widerspruch, daß dieser Drang zur Objektivierung zu allersubjektivsten Resultaten führt, und die sachliche Tatsächlichkeit alles Selbstbiographischen wird dadurch so fragwürdig wie alles Menschentum an sich.

Dieser Subjektivität des Selbstbiographen gegenüber steht nun eine gleich subjektive Zeitauffassung der Autobiographie, die ihrerseits wieder bestimmend auf deren Verfasser einwirkt. Denn jede Zeit will und schafft sich ihre eigene Art Biographie. Die Zeit der großen französischen Memoirenliteratur suchte die politische Sensation, den Blick hinter die Kulissen im Theater der Welt- und Staatsgeschichte. Der Ausgang des 18. Jahrhunderts, die Generation Rousseaus in Frankreich, Jung-Stillings in Deutschland entdeckte die nackte Seele, das Gefühl. Eine rein wissenschaftlich orientierte Zeit, wie etwa die Mitte des 19. Jahrhunderts schätzt nur das Zeitbild, das Kulturdokument.

Wir stehen in einer Zeit des Chaos und wissen noch nicht, ist es Chaos des Untergangs oder der Neuschöpfung. Hie Masse und Schlagwort, dort der isoliert Einzelne, preisgegeben allen kämpfenden Gewalten des Innen und Außen, alle Zerrissenheiten der Zeit in der eigenen Seele austragend. Wo ist hier ein Halt, ein inwendiger Kompaß, wo die Insel über den kreisenden Wassern der Welt? Es gibt nur eine: das gefestigte Ich. Ganz sein, in sich ruhend nach eigenem Gesetz wie Kugel und Kristall. Persönlichkeit sein.

So liegt tiefste innere Notwendigkeit darin, wenn unsere Zeit mit einem gierigen Anteil, der an Indiskretion grenzt, nach allem greift, was Selbstzeugnis, Bekenntnis, Dokument menschlichen Werdens ist. Im Werden sucht sie das Gewordene. An dem fremden Lebensproblem, das gelöst, an der fremden Entwicklung, die abgeschlossen und klar gebreitet wie ein Bild vor ihr liegt, sucht sie Orientierung für die eigene noch wirre und weglose Problematik. Am innersten Menschentum derer, die ihr Schicksal handelnd oder leidend durchkämpften, an ihm wuchsen oder zerbrachen, sucht sie Deutung eigener Tragik, eigenen inneren Müssens und Wollens. Was andere Zeiten von der Biographie, vom menschlichen Dokument verlangten, kümmert sie nicht, ist ihr Nebensache. Sie sucht darin — unbewußt zwar, aber zwanghaft notwendig — das, was ihr selber fehlt: Zielhaftigkeit, inneren Halt, Glauben an schicksalzwingende Eigengesetze menschlichen Werdens. Sucht die Persönlichkeit.

Und von diesem Standpunkt aus bekommt plötzlich das subjektiv Fälschende, Fragwürdige der Autobiographie ein anderes Gesicht, wird

zu einer höheren Wahrheit. Denn daß sie subjektiv sieht und erlebt, ist das Wesen der Persönlichkeit, und daß sie — auch ungewollt — ihre Selbstdarstellung färbt, ist nur ein Mittel mehr zu ihrer Erkenntnis, ja vielleicht ein wichtigstes Mittel. Der Seelenkundige weiß ja, daß gerade das Ungewollte mehr Auskunft und Deutung schenkt als alle bewußte Absicht, und daß aus dem dunkel Unbewußten die tiefsten Quellen aller Persönlichkeit steigen. Und so baut sich aus beidem gemeinsam, Gewolltem und Unbewußtem, im autobiographischen Dokument das auf, was wir Heutigen suchen und brauchen: ein Leitbild des Menschentums, wurzelnd in aller nothaften Erdgebundenheit unseres menschlichen Lebens und doch darüber hinauswachsend und von ihm gelöst, erlöst; schicksalsverwandt uns Menschen des Tages und unserer bangen Endlichkeit — wesensverwandt seinem ewigen Urbild, das alle unsere tiefsten Seelendeuter von Plato bis Meister Eckehart ruhend in den Mantelfalten der Gottheit sahen. . .

Wenn wir nun nach diesen einführenden Worten eine Reihe biographischer Werke und Dokumente an uns vorbeigehen lassen, so wird eine Andeutung genügen, aus dem Gesagten heraus Richtung, innere Motive, Wesensart der betr. Persönlichkeit zu kennzeichnen, deren Werden vor uns steht. Denn ich möchte hier nur hinleiten zu der reizvollen und ernsthaften Aufgabe, die darin liegt, sich das innere Menschenbild selbst aufzubauen aus allen Einzelzügen, bis es einen ansieht mit den Augen eines Lebendigen und seinen heimlichen Reichtum aufschließt. —

Jedem dieser Menschenbilder müssen wir unter seinen eigenen Bedingungen nahezukommen suchen. Zunächst ist ja schon die erste Einstellung eine andere, wenn es sich statt um ein abgeschlossenes Leben um den Mitlebenden handelt. Hier baut sich uns noch nicht das überzeitliche Leitbild auf, sondern der lebendige Brudermensch spricht zu uns, ein noch Suchender wie wir, nur vielleicht ein Stück Weges voraus, auf dem er uns Wegweiser sein kann. So in den Lebenserinnerungen von B r u n o H. B ü r g e l*: Vom Arbeiter zum Astronomen. Wenn man den Maßstab der Objektivität an dieses kleine Buch legen will, so muß man zugeben, daß das subjektiv färbende Element hier auf ein Mindestmaß zurückgedrängt ist. Es ist keinerlei Ehrsucht, kein selbstbewußtes Aufweisen des Erreichten in dem sachlich-schlichten Ton, in dem von dem Weg erzählt wird, der den kleinen Sternträumer, das Armeleutkind aus der Berliner Vorstadt, den wissensdurstigen jungen Fabrikarbeiter endlich in die Urania, an Teleskop und Schreibpult führte. Ein reifer Mann schaut zurück auf Mühe und Beglückungen dieses Weges und gibt seinen Mitmenschen, vor allem denen unter seinen Brüdern, die der gleiche suchende Geisteshunger drängt wie ihn selbst in seiner Jugend,

* Vom Arbeiter zum Astronomen. Lebenserinnerungen von Bruno H. Bürgel, Verlag Ullstein & Co., Berlin 1920.

Rechenschaft von seinem Lebenswerk. Denn wenn etwas in diesem seinem Lebensbild subjektiv, ganz ihm eigen ist, dann ist es der starke ethische Unterton, das tiefe bindende Bewußtsein, daß geistiger Besitz verpflichtet, und daß geistig Schenkendürfen Freude über alle Freuden ist. Dieses kleine Buch bedeutet ein Wesentliches: denn es stärkt in uns, so manchen Enttäuschungen der Gegenwart zu Trotz, den Glauben an die von unten heraufquellenden Kräfte in unserem Volke. —

Vom Arbeiter-Astronomen zum Arbeiter-Dichter. Vom schlichten, durch echtes Menschentum und klare Sachlichkeit schönen Rechenschaftsbericht zur künstlerisch geformten Lebensdichtung. Alfons Petzold* hat seine Jugendgeschichte den „Roman eines Menschen" genannt und damit gleich die Freiheit angedeutet, mit der er seinem Stoff gegenübersteht. Künstlerisch Umgestalten bedeutet nicht Fälschen; mögen auch die Tatsächlichkeiten verschoben, zusammengedrängt oder erzählend ausgeschmückt sein, desto stärker nur tritt dadurch die innere Wahrheit des Werkes heraus. Erschütternd steigt aus dem jahre-, jahrzehntelang hingeschleppten Jugendelend dieses begabten jungen Künstlermenschen eine Anklage auf, die er selbst kaum mit einem Wort ausspricht, die Anklage und das Urteil gegen die heutige Gesellschaft, in der eine solche Vergeudung edelsten menschlichen Materials möglich ist. Aber mitten in diesem Elend, aus ihm heraus erleben wir in diesem jungen Fabrikler und Gelegenheitsarbeiter ein unhemmbares Aufwärts, eine geistige Menschwerdung, und aus ihr wächst diesem farbigen und lebensvollen Buch eine Stimmung freudiger Lebensbejahung und Zuversicht, die hoch über alles schicksalhaft Lastende hinaushebt. —

Ein überraschend starker Gegensatz springt heraus, wenn wir neben Alfons Petzolds Jugendroman die Lebenserinnerungen von Carl Ludwig Schleich** stellen — ein Gegensatz, der auch schon in den beiden Titeln „Das rauhe Leben" und „Besonnte Vergangenheit" zum Ausdruck kommt. Carl Ludwig Schleich, bekannt als genialer Entdecker auf praktisch-medizinischem Gebiet und als Verfasser geistvoller Schriften, in denen er Vorstöße aus dem rein Wissenschaftlichen ins Philosophische unternimmt und die Grenzen des ersteren zu erweitern sucht, stammt aus gut bürgerlicher Kultur, die ihm schon als Familienerbe im Blute lag. Auch er gibt in seinem Buch eine Jugendentwicklung wie Alfons Petzold, und die Rechenschaft des reifen Mannes über sein Lebenswerk wie der Arbeiter-Astronom. Aber wie anders dieser Weg, wie mühelos alle Tore geöffnet! Dem Sohn des angesehenen Stettiner Arztes stehen für seine vielseitige Begabung — musikalisch, literarisch, wissenschaftlich — alle Ausbildungsmöglichkeiten frei. Ein nachsichtig verständnisvoller Vater, der dem Sohn eine lange Frist frühlingshaft brausender

* Das rauhe Leben. Der Roman eines Menschen, von Alfons Petzold, Verlag Ullstein & Co., Berlin 1920. ** Carl Ludwig Schleich: Besonnte Vergangenheit. Lebenserinnerungen. Ernst Rowohlt, Verlag. Berlin 1921.

studentischer Freiheit gönnt. Für die folgenden ernsteren Werde- und Arbeitsjahre die berufensten Führer und Lehrer, ein glattes Hineingleiten in den Beruf, dank eigener Begabung und väterlicher Beziehungen. Und von früher Jünglingszeit bis zur Reife Berührung und zum Teil nahe Freundschaft mit ersten Geistern seiner Zeit. Unglaublich vielseitig und reich dieses Mannesleben, das sich da lebendig, von Erinnerungen übergoldet, vor uns aufrollt. Und ungewollt steigt uns, beim Rückblick auf jene beiden ersten Lebensbücher, wie ein Schatten wieder auf die innere Anklage gegen eine Gesellschaft, die den Weg des einen mühelos ebnet und dem andern Blöcke vor dit Füße wirft, die fast unübersteigbar sind.

Aber noch ein anderer Gegensatz drängt sich im Vergleich auf. Mit Bürgel standen wir am Teleskop und ahnten die Gestalt der Ewigkeit, mit Alfons Petzold strichen wir verhungert und erschöpft durch Armeleutgassen, Keller und Kanalverstecke Wiens. Mit C. L. Schleich lehnen wir im Klubsessel beim Glase Wein und blauen Zigarettenrauchringen und hören unsern Gastgeber klug-lebendig plaudern. Das soll nicht etwa Vorwurf sein oder Wertung — nur Charakteristik des Buches. Der liebenswürdige Gesellschafter weiß genau, was er im größeren Kreis zu geben hat: nichts allzu Intimes, nichts seelisch Lastendes. Denn er will ja seinen Hörern eine Stunde des Genusses schenken, will selbst froh Genossenes dankbar nachkosten. Aber irgendwie fehlt dem Bild der Schatten, fehlt das Leiden, das jedem Leben erst Tiefe und letzte Reife gibt. Vielleicht, ja gewiß haben auch die beiden andern noch nicht Letztes gegeben; denn die Seele gibt sich so leicht nicht preis, wo sie bewußt zu den Vielen spricht. Aber sie gaben doch Durchlittenes, gaben Ringen und dunkle Stunden auch. Bei aller Fülle und Wärme der Schleichschen Erinnerungen aber spürt man mit leiser Leere, wie uns ein liebenswürdiger Optimismus hier Letztes schuldig bleibt.

Gerade dieser Mangel zeigt uns, daß die bewußte, zum Zweck der Veröffentlichung geschriebene Autobiographie dieses Letzte, das wir suchen, letzten Endes gar nicht geben **kann**. Vielleicht ließe sich aufstellen, daß dieses Letzte, Innerlichste des Menschentums sich nur in der Umkleidung, in der künstlerischen Steigerung und Umdeutung der Wirklichkeit zur höheren Wahrheit des dichterisch frei gestalteten Lebensromans geben ließe, etwa in der Linie des Grünen Heinrich.

Auf dieser Linie, wenn auch noch nicht Letztes schenkend, steht ein höchst eigenwüchsiges Buch der Jugendentwicklung, das wir an dieser Stelle einreihen wollen, „Kwabla" von Theodor Bohner*. An diesem Buche ist nichts literarisch im Sinne eines herrschenden Zeitromans des Sehens und Gesialtens, dafür ist es aber künstlerisch ausgeprägt in jener ganz eigenen und selbstschaffenen Art, die Dinge zu sehen und

* Theodor Bohner: „Kwabla". Karl Peters Verlag, Magdeburg.

zu benennen, die jeder echte Künstler mit sich auf die Welt bringt, und die hier in einer fast naiven Unbekümmertheit und Jugend herauskommt, wie wenn es gar nicht in des Verfassers Absicht gelegen habe, ein Kunstwerk zu schaffen, sondern dieses von selbst gewachsen sei wie ein froher junger Baum. Dieser kleine Afrikaner aus deutschem Blut sieht seine Umwelt, sein eigenes Erleben wirklich aus ganz neuen, frischen, blanken Kinderaugen. Und wundervoll ist es, wie sich vor diesen ahnungslosen Augen in der Umwelt der großen Leute Schicksale von schwerer Tragik gestalten und erfüllen, ohne das unbefangene Eigenleben des Wachsenden eigentlich zu berühren. Daß diese Kindhaftigkeit des Welterlebens, dieses Erlebnis der zwei Kreise, die in gleichem Raume schwingen und sich doch nie berühren oder schneiden, in dem Buche zwingend gestaltet und durchgehalten ist, gibt ihm die künstlerische Besonderheit. Man wird auf den Namen dieses Dichters achten müssen, wenn er künftig über das eigene Lebensmaterial hinaus künstlerisch zu gestalten beginnt. —

Letzten Endes geht aber der dichterische Lebensroman doch schon über die Grenze dessen hinaus, was wir in der Autobiographie an Belauschen menschlichen Werdens in seinen Tiefen suchen. Denn auch hier ist, mehr noch als in der Selbstbiographie, Bewußtheit, Wille, Komposition, auch hier dringen wir nicht zu den Wurzeln.

Alles Werden der Persönlichkeit liegt im Unbewußten, wie der Samen im Dunkel keimt; und wollen wir es ahnend mit- und nacherleben, so müssen wir es zu fassen suchen, wo es unbewacht, unmittelbar sich äußert. Einen Schritt näher kommen wir dieser Unmittelbarkeit schon im Brief; freilich auch noch nicht ganz nah. Denn wenn die Autobiographie gehemmt ist durch die Vorstellung der unbekannten Menge, des Abstraktums „Publikum", so wird der Brief gefärbt durch die Wesensart des Empfängers, auf den der Briefschreiber, je feinfühliger er ist, um so biegsamer sich einstellt.

Wenn wir die 1920 erschienenen, nicht allzu umfangreichen Briefsammlungen der beiden Menschen, die die treibenden Kräfte der beginnenden deutschen Revolution waren, Karl Liebknecht* und Rosa Luxemburg** daraufhin ansehen, so tritt neben die unbewußte Färbung durch die Persönlichkeit der Briefempfänger noch eine andere Hemmung. Die Mehrzahl dieser Briefe — die von Rosa Luxemburg sämtlich — ist im Gefängnis oder Zuchthaus geschrieben, mit dem Bewußtsein, daß fremde mißtrauisch spürende Augen jedes Wort prüfen konnten. Da zudem die Gefängnisdisziplin das Schreiben nur in langen Zwischenräumen gestattete, so ergibt sich aus diesem Zwiespalt zwischen zusammen-

* Karl Liebknecht, Briefe aus dem Feld, aus der Untersuchungshaft und aus dem Zuchthaus. Verlag Die Aktion. Berlin-Wilmersdorf 1920. ** Rosa Luxemburg, Briefe aus dem Gefängnis. Verlag Junge Garde.

gedrängter Sehnsucht und gehemmtem Ausströmen ein Ton von verhaltener Tragik, der ergreifend wirkt in seiner tapferen Wortkargheit und durch das ergebene und doch ungebeugte Sichabfinden mit dem Schicksal doch wieder etwas stark Persönliches hat. Und wenn die Einstellung zum Briefempfänger einerseits das Persönlich-Eigene beeinträchtigt, so gibt sie andererseits auch wieder die Möglichkeit, es von verschiedenen Seiten zu beleuchten. So wenn wir Karl Liebknecht, den leidenschaftlichen Agitator und Revolutionskämpfer, in den Briefen an seine Kinder als liebevoll verstehenden Vater erleben, und mit Überraschung unter der Oberfläche politischen Parteieifers einen ganz geistig und innerlich gerichteten Menschen finden.

Eigen berührt auch in Rosa Luxemburgs menschlich schönen und lebendigen Briefen das zarte und innige Verhältnis zur Natur, das man in dieser glühenden Kämpfernatur kaum vermutet hätte. Es steht aber eine Briefstelle in der Sammlung, aus der diese inneren Zusammenhänge klar werden: eine Schilderung verprügelter Zugbüffel auf dem Gefängnishof in Breslau. Hier springt aus dem Mitleid mit der leidenden Kreatur unmittelbar der Zorn gegen ihre Quäler herauf. Und man versteht hier aus wenigen Sätzen den paradoxen Gegensatz, wie diese innerlich tief mitleidende Seele aus Menschenliebe zur unerbittlichen Rächerin werden konnte, dabei eine letzte Weisheit vergessend, daß aus Haß und Rache nie eine neue Welt geboren werden kann. —

Näher aber noch an tiefstes Menschliches heran als Autobiographie und Brief führt das schriftliche Selbstgespräch des Tagebuchs. Freilich auch hier nur mit Einschränkung, wenn es sich um die Tagebuchniederschrift eines noch Lebenden handelt, von ihm selbst herausgegeben, wie in dem Band „Grübeleien" des Dichters Gustav Frenssen*. Kaum ein Dichter der Gegenwart ist wohl von der Öffentlichkeit so ungerecht behandelt wie Frenssen; zuerst von einer Woge beispielloser Modegunst hochgehoben, wenige Jahre nachher literarisch so gut wie verschollen, höchstens mit einem Achselzucken in die bessere Unterhaltungslektüre eingereiht. Vielleicht ist es heute schon möglich, einem gerechteren Urteil nahezukommen. Flut und Ebbe dieser Mode liegt uns zwar zeitlich noch nahe genug, aber zwischen damals und heute hat der Weltkrieg eine tiefe Kluft aufgerissen; und jene Dichter, deren ganze Werdezeit noch jenseits dieser Kluft liegt, können wir heute schon wie ein Abgeschlossenes und fast historisch sehen, auch wenn es noch um Mitlebende geht. Und können sie sehen mit Augen, die durch das Erleben und Erleiden unerhörten Zusammenbruchs unerbittlich scharf geworden sind für Wert oder Scheinwert aller Dinge.

Goethe hat einmal im Gespräch den Satz aufgestellt: Stil ist eine Maxime der Kunst, Manier eine Maxime des Einzel-Individuums.

* Gustav Frenssen, Grübeleien. G. Grotesche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1920.

Mißt man an diesem Maß vergleichend die Bücher des jungen und des späteren Frenssen, so spürt man, daß hier ein Entscheidendes liegt. In den Jugendwerken war durchaus ein frischer und eigener Ton, der aufhorchen machte, und in der Stellung des jungen Dichters zum Leben ein mutiges Draufgehen und Zupacken, das auch vor geheiligter bürgerlicher Tradition nicht haltmachte und den Eindruck innerer Kraft und großer Entwicklungsmöglichkeiten gab. Aber dieser erste starke Anlauf hat nicht gehalten, was er versprach. Nicht ein Übersichhinauswachsen erlebte man hier, sondern Selbstwiederholung bis in Kleinigkeiten von Bildwort und Satzbau herein. Nicht immer neue Schöpfung von Lebendigem, sondern Erstarrung im Typischen. Nicht Vertiefung, sondern Verbreiterung. Jene große Linie aus persönlicher, wenn auch noch so charakteristischer Begrenztheit ins Allgemeingültige der Kunst ist hier letzten Endes nicht gefunden.

Das Warum steigt uns auf, wenn wir in den Tagebuchblättern dieser „Grübeleien" das Werden des Menschen und des Dichters Gustav Frenssen verfolgen — obgleich — ooer vielleicht gerade weil? — in ihnen zu größtem Teil eine Materialsammlung des werdenden Dichters gegeben ist, und nur zu geringerem eine Auseinandersetzung der Einzelseele mit Leben und Welt. Wir erleben, wie eine echte und starke epische Begabung sich ihren Stoff unmittelbar aus dem Leben holt, wie das künstlerische Sehen der Dinge diesem Menschen als angeborenes Geschenk zu eigen ist; und wir erleben ein Menschentum, das ehrlich und tapfer mit beiden Füßen auf der Erde steht und sich aufzubauen strebt nach besten Kräften. Alle Möglichkeiten schönster Hochentwicklung scheinen hier gegeben — und doch liegt eben in diesem Menschentum die Unmöglichkeit für den Künstler, sie zu erreichen. Denn es ist ein erdnahe horizontal, nicht ein steil aufwärts bauendes; es ist Tatsache, Vernunft, helläugige Diesseitigkeit — „irdisch bunt gesonnen, nicht abstrakt" —, und letzten Endes fehlt jenes letzte Verwurzeltsein im Unendlichen, das wir Religion nennen, und in dem alle große Kunst und alles tiefste Menschentum ruht. Das scheint freilich eine unmögliche Behauptung, da es sich hier um einen gewesenen Pfarrer handelt und sowohl in seinen Werken wie in diesen Tagebuchblättern häufig religiöse Themen berührt werden. Vielleicht erläutert sich diese Behauptung aber am besten durch die Tatsache, daß dieser junge Pfarrer erst nach mehrjähriger Amtstätigkeit und erst durch Anregung der „Christlichen Welt" zu der Erkenntnis kommt, „daß man sich sein eigenes Christentum schaffen muß und kann, soweit das eigne wunderliche Herz es fassen mag". Was der junge Pfarrerdichter sich so, von außen bewegt, nicht aus innerem Muß getrieben, zum Lebensunterbau schafft, ist — liberales Christentum, aber nicht religio, jene letzte Bindung im Unendlichen, die nicht notwendig mit dem Begriff des Christentums verbunden ist,

und die man urangeboren hat oder nicht hat, aber sich nicht zu irgendeiner Zeit seines Lebens neu aneignen kann. Aus gleichem Geist geht seine Einstellung zur sexuellen Frage, mit der er sich in Dichtung wie Tagebuch häufig und in schöner Ehrlichkeit auseinandersetzt: auch sie durchaus erdhaft, von Fleisch und Blut bestimmt und ohne jenes Weiterschwingen ins Kosmische, die das Liebesleben ins Religiöse hebt.

Mit dem Gesagten soll nun nicht etwa ein herabsetzendes Urteil über dieses erfrischend echte, reiche Dichterbekenntnisbuch und über den schönen lebensgläubigen Idealismus des Menschen Gustav Frenssen, der dahintersteht, ausgesprochen werden. Vielmehr soll hier ein Weg zu gerechtem Verständnis dieses Dichtermenschen angedeutet werden, und zum Sehen seines eigensten Konfliktes: einer echten ursprünglichen Dichterbegabung, wie wir sie in diesen Tagebüchern unmittelbar werden sehen und wie sie auch in seinen späten Büchern noch immer wieder in prachtvoll groß gesehenen Szenen alle Erstarrung der Manier durchbricht — die aber nie ins Letzte der Kunst hat durchbrechen können, weil sie an die Grenze eines im Tiefsten diesseitig gebundenen Menschentums stieß. Denn Liberalismus ist noch nicht geistige Freiheit, christlich gefärbter Idealismus noch nicht Religion, und das letzte Wort der Kunst spricht nicht der lebensgläubige Optimismus, der das Weltbild verflacht, sondern die große Tragik, die seine dunkelsten Tiefen sieht und siegend überfliegt. —

Vom Mitlebenden zu dem schon Abgeschlossenen, dessen Menschenbild uns keine persönliche Rücksicht, keine Scheu vor Selbstpreisgabe mehr verdunkelt, dessen Dokumente nur von objektiv wertenden Augen gesichtet und gewählt wurden. Die Tagebücher des schwäbischen Dichters Emil Gött* gehören zu dem wertvollsten Material für Seelengeschichte aus den letzten Jahrzehnten, das wir besitzen. Und ungesucht tritt in diesen Bänden selbstquälerischer Beichte ein Gegensatz zutage, der manches Vorhergesagte unterstreicht. Denn dieser grüblerische Schwabe gehörte zu jenen typisch deutschen gottlosen Gottsuchern vom Schlage Nietzsches, die aus tiefstem Wesen religiös sind, auch wenn sie sich gottfremd oder gottfeindlich gebärden. Emil Götts ganzes Leben, im Tiefsten gefaßt, ist ein Kampf um Gott; und als der alte, der Gott über ihm, seiner Seele gestorben ist, ein Kampf um den Gott in ihm, den „leidenden und verhüllten", um mit seinem Geistesbruder und Meister Nietzsche zu sprechen. Letzten Endes um jenes tiefe unerbittliche Verpflichtetsein einem Höchsten, das Wesen und Kern alles künstlerischen Wollens und Müssens ist.

Dieser schöpferische Künstlerwille Götts bleibt aber nicht beim Einzelkunstwerk stehen, sondern umfaßt sein ganzes Leben selbst als zu schaffen-

* Emil Gött, Tagebücher und Briefe. Herausgegeben von Roman Woerner. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. München 1914.

des Kunstwerk. „Wenn ich meinem Leben nicht den höchsten Wert verleihe, den die Erkenntnis mir als möglich und notwendig zeigt, so hat es überhaupt keinen Wert für mich, meiner unersättlichen, hochfliegenden und schwermütigen Natur nach. Ich muß durch mich und über mich und über alles hinauf." Nicht moralischen Größenwahn, sondern „Größentrieb" — bildet er selbst einmal den Ausdruck für diesen ruhelosen Drang, der ihn vorwärts- und hinaufpeitscht und jede seelische wie körperliche Unzulänglichkeit als Schmach empfindet. Am stärksten äußert sich dieser Schöpfertrieb in Götts Verhältnis zur Frau. Auch ihm steht das sexuelle Problem im Mittelpunkt seines Lebensaufbaus. Aber während bei allem Dichtertum der rational-nüchterne Norddeusche es rein naturhaft, aus Fleisch und Blut heraus lösen will, reißt der grübelnde Schwabe es über den Sexus hinauf ins Reich des geistig-zeugerischen Eros. Über sein Leben stellt er das Wunschbild des „ihm anerschaffenen" Weibes, der Einzigen, Künftigen, für die er seine Kraft und Reinheit gesammelt halten, der er entgegenwachsen will. Und die gestaute Glut jahrzehntelanger Askese strömt in leidenschaftliche Freundschaftsverhältnisse zu Frauen, deren jede er nicht nur zeitweilig als Hoffnung auf diese „Anerschaffene" sieht, sondern die er mit gewalttätigem Künstlerwillen, durch Leiden und höchste Forderung, in die Verkörperung dieses Wunschbildes hineinzuzwingen sucht. Die ganze „Qual seiner Gottähnlichkeit" brennt aus diesen leidenschaftlichen Tagebuchblättern und Briefstellen; und hinter ihr, dunkel geahnt nur, die gequälte Seele dieser Frauen, die dem ruhelos Getriebenen Freundschaft schenkten, und in denen sich alles Naturhafte dagegen wehren mußte, sich letzten Endes nur als Material eines glühenden und im Grunde doch kalten Künstlerwillens zu empfinden.

Die rücksichtslose, selbstquälerische Ehrlichkeit dieser Dokumente führt bis an die Wurzel aller Persönlichkeitswerdung herunter; aber sie wächst nicht zu ihrer letzten Höhe. Dem Dichter Gött war es vergönnt, ein, zwei ganz reife Kunstwerke zu schaffen, die seinem Namen Dauer geben werden; dem Menschen Gött war das Erreichen seines hohen selbstgesteckten Zieles — eines in Reinheit und Kraft vollendeten Menschentums — nicht gegeben, sondern nur der heroische Kampf darum, dem ein schwerer, langsam heranschleichender Tod ein vorzeitiges Ende machte. Aber wo ist der unter den Menschen, der dieses letzte Ziel ganz erreichte? Und ist nicht gerade der heroische Kampf das Höchste, was der Vorangegangene den Nachfahren als Leitbild und Erbe hinterlassen kann?

Vervollständigt wird das Bild Emil Götts noch durch zwei kleinere Veröffentlichungen des gleichen Verlages, die Beiträge zu seiner Lebensgeschichte geben. Das eine, „Briefe an einen Freund",* von verstehen-

* Emil Gött, „Briefe an einen Freund", nebst einer literarischen Nachlese herausgegeben von Gustav Manz. C. H. Beck, München.

der Freundeshand herausgegeben und eingeleitet, ist ein kräftiger Beweis dafür, wie schwierig dieser geniale Eigenbrödler als Freund zu tragen war, wie unlöslich aber seine innerlich adelige Natur auch die festhielt, die ihn einmal erfaßt hatten. Das Büchlein gereicht aber nicht nur dem Dichter zur Ehre, sondern vor allem auch diesem echten, bescheidenen und unermüdlichen Freund selbst, der unter größten Schwierigkeiten nie den Freundesglauben verlor und dem Verstorbenen heute dieses Denkmal seiner Treue setzt. —

Das zweite* ist von Götts Mutter aufgezeichnet, einer schlichten schwäbischen Frau, die ein so tiefes Verstehen für den begabten Sohn, einen so heiligen Glauben an seine hohe Berufung hat, daß alle Fehlschläge seines Lebens ihn nicht zu erschüttern vermögen. Aus diesem Mutterglauben heraus erzählt sie von dem ersten Werden, dem Lebenskampf, dem schweren Sterben des Sohnes. Erzählt es in treuherzig schlichten Worten, wie sie der Alltag braucht — Worten, die gerade in ihrer Kunstlosigkeit erschüttern, weil sie randvoll von tiefstem Lebensinhalt sind. Und wie wir lesen, geschieht uns ein Wunderbares: aus diesen Worten steigt uns nicht nur das Menschenbild des Sohnes auf, rein und hochgeartet aus innerstem Wesen heraus, sondern heiliger noch, herzergreifender die Gestalt dieser Mutter, einer mater dolorosa, wie sie schmerzvoller, gläubiger, begnadeter nie das Golgatha eines Sohnes mit erlitten hat. Und ich stehe nicht an, dieses schmale Bändchen zu dem Schönsten und Tiefsten zu zählen, was wir an biographischen Aufzeichnungen aus den letzten Generationen besitzen. —

Von dem reifen Mann Emil Gött zu dem Werdenden, dem Jüngling. Erfüllung noch nicht, aber Ahnung und Versprechen auf Höchstes sind die Briefe des jungen Otto Braun**, einzigen Sohnes der Sozialistin Lilly Braun aus ihrer Ehe mit dem bekannten Politiker Karl Braun. Freilich Versprechen, das keine Reife wird einlösen können, denn Otto Braun gehört zu den Geopferten des Weltkriegs. Wollte man späteren Generationen ein Bild deutscher Jugend 1914 hinstellen, es ließe sich kein schöneres finden als die adelige Reinheit dieser Knabenseele, wie sie aus diesen Briefen herausblüht. Hier hat die Rassenmischung, die sonst so oft zwiespältig-unglückliche Menschen schafft, ein Kunstwerk gebildet: der durchdringende Intellekt des Judentums ist durch den Zusatz germanischen Blutes aus der zersetzenden Kritik und Verneinung ins Schöpferisch-Aufbauende umgebogen und zu einer Geist-Einheit verschmolzen, die in ihrer Klarheit, ihrem schönheitsdurstigen Weltoffensein und ihrer Ausgeglichenheit etwas von angeborenem Griechentum hat. Und fast will uns angesichts dieser frühen Reife, die doch nicht

* Emil Gött. Sein Anfang und sein Ende. Aufzeichnungen seiner Mutter Maria Ursula Gött. ** Otto Braun, Aus nachgelassenen Schriften eines Frühvollendeten. Insel-Verlag, Leipzig.

frühreifes Vorwegnehmen ist, die Frage aufsteigen, ob sich überhaupt eine Steigerung zur Manneserfüllung denken ließe, die ihr entspricht — ob es nicht innerste tragische Notwendigkeit dieses Lebens war, in der Vollendung seines Jünglingstums als ein Weihebild stehen zu bleiben, wie die Statuen bekränzter Jünglingssieger in der griechischen Palästra. Und wenn es auf Weiterwirken ankommt, so hat dieser Zwanzigjährige nicht umsonst gelebt; denn an der klaren Flamme dieser Knabenseele wird noch viele Jugend ihre Feuer anzünden. —

Blieb das Leben des jungen Otto Braun ungelöste Frage, so steigt auch aus Briefen und Tagebuch der Malerin Paula Becker-Modersohn* eine vor der Höhe abgebrochene Entwicklung vor uns auf. Beim Lesen dieser Dokumente drängt sich freilich unabweisbar das Gefühl auf, daß hier die Zurückhaltung hanseatischer Familienart, über die doch diese Tochter längst hinausgewachsen war, Wesentliches ihrer Entwicklung vorenthält. Denn der tiefste Konflikt dieses Lebens, der nur hie und da in den gewählten Niederschriften halb verhalten aufklingt, liegt zwischen einem ganz ursprünglichen, männlich starken Schöpfertum und Werkwillen, und dem Naturverhaftetsein erdwarmen Frauentums. Ergreifend für den Tieferschauenden deutet sich dieser Konflikt schon in den frühen Mädchenbriefen an, in denen der werdenden Künstlerin ihre strenge Berufung ahnend bewußt wird. Für eine Weile scheint er gelöst in der Ehe- und Schaffenskameradschaft mit dem Worpsweder Maler Otto Modersohn; über den inneren Kämpfen dieser Ehe liegt der Schleier des Verschweigens, aber die Tatsache der späteren Trennung sagt auch ohne Worte, daß der Werkwille der stärkere war, daß die strenge Schaffenseinsamkeit die Künstlerin zurückforderte. Der letzte Pendelschlag dieses Lebens ging wieder nach der anderen Seite. Ob die Mutterschaft, für die ihre Kunst so unerhört starken Ausdruck fand, die menschlich-künstlerische Lösung für Paula Becker-Modersohn gewesen wäre, wer könnte das sagen? Für eines Augenblicks Dauer aber muß sie selbst daran geglaubt haben; und in dem letzten Wort der jäh vom Tode Überraschten, dem pathoslos-menschlichen „Wie schade!" liegt bei aller verhaltener Klage ein solches Lebenshöhegefühl, daß man ihr diesen Abschluß auf dem Gipfel gönnen möchte, auch wenn uns damit eine letzte Reife ihrer großen und einsamen Kunst verlorenging.

Was diesem Buch, trotz aller Zurückhaltung der Herausgeber, den tiefen Reichtum gibt, ist nicht nur das Mitschwingen dieser beiden Lebenselemente des schöpferischen Künstlertums, Mann und Weib, die hier immer, oberhalb der Ebene realen Lebens und seiner Konflikte, eine seelische Einheit suchen und finden; nicht nur das tiefe mitzitternde

* Briefe und Tagebuchblätter von Paula Becker-Modersohn. Herausgegeben und biographisch eingeführt von S. D. Gallwitz. Kurt Wolff, Verlag. München 1921.

Naturgefühl, die Verinnerlichung alles äußerlich geschauten Lebens. Es ist vor allem die Unbewußtheit, Unberührtheit dieses Werdens, das wir in diesen Blättern sich entfalten sehen. Während bei einem Emil Gött, dem Manne, der Werdeprozeß sich ganz unter dem grellen Scheinwerferstrahl des Bewußtseins abspielt, unter peinlichster Selbstkontrolle und Selbstrechtfertigung, hüllt ihn hier die hütende Unbewußtheit des Weibtums ein, wie der Kelch die knospende Blüte. Nichts von Selbstbeobachtung in diesen Dokumenten eines Lebens, von Selbstquälerei oder Bespiegelung; nur schlichteste Unbeirrbarkeit im brieflichen Sichausgeben, reinste Unmittelbarkeit im Gespräch der Seele mit sich selbst, im Tagebuch. Und wir erleben hier das Wunder einer schöpferischen Menschwerdung, wie wenn wir das Wachsen eines schönen jungen Baumes sähen — unschuldig in sich selbst, und gehorsam seinem eigenen inneren Gesetz. —

Menschwerdung. Das ist ein Wort, das ich einend über alle diese Dokumente des Lebens stellen möchte. Ist letzten Endes auch das, was wir Heutigen unter dem Begriff Persönlichkeit fassen. Mensch hier als Gegensatz zur Masse, Mode, Konvention, Schlagwort gesetzt. Aber nicht etwa im Sinne eines hochmütig sich abschließenden Individualismus, einer wenn auch noch so vergeistigten Ichpflege um des Ich willen. Während das Individuum, das Un-teilbare, sich als Ganzes empfindet, sich selbst genügt und daher der Gemeinschaft widerstrebt, drängt aus innerstem Gesetz Mensch zur Gesamtheit Menschheit, wie Teil zum Ganzen. Und Höhe des Menschentums ist darum nicht das karge Sichbehalten, sondern ein schenkendes Sichverströmen, sei es nun künstlerisch oder in irgendeiner anderen Form lebendigen Handelns und Gebens. Daß wir heute in unserer chaotischen Zeit solche Menschen brauchen, aus sich wachsend nach eigenem Gesetz, freiwillig dienend dem Gesetz der Menschheit, lebendig bauende Gegenkräfte gegen das Chaos — das wissen wir. Wenn wir sie auch in Dokumenten der Vergangenheit suchen, so sind wir uns wohl bewußt, daß kein Gestern uns helfen kann,— daß wir selbst es sind, wir Heutigen, die da bauen, schaffen, werden müssen. Aber wir spüren dankbar im Tiefsten die weckende Kraft, die von allem wahrhaftig gelebten Leben ausgeht, und erfüllen so an unserem Teil das große Gesetz alles Lebens, das keine Kraft im Weltraum verlorengeht, sondern weiterwirkt in die Unendlichkeit.

# Emil Fuchs / Frömmigkeit und Geschlechtsleben

I

Das Geschlechtserlebnis ist religiöses Erlebnis. Das ist eine Stimmung, die in bestimmten Jugendkreisen herrscht: Das Erlebnis der Urgewalt des schaffenden Lebens, das Erlebnis, hinausgerissen zu werden über die Einsamkeit des „Ich" zur restlos gewaltigen Hingabe und zum gemeinsamen Erleben — nein zu gemeinsamem Leben —, das ist religiöses Urerleben. — Aus den Tiefen der Vergangenheit mahnt uns die Geschichte der Religion, nicht zu rasch an diesen Stimmen vorüberzugehen. Immer wieder hat die Frömmigkeit gewußt, daß irgendwie im Vereinigtsein der Geschlechter etwas von dem ist, was ihr selbst nahesteht. Einmal ist die Geschlechtsgemeinschaft als Stück des Kultes gewertet worden, einmal hat man sie wenigstens als Bild der Gottesgemeinschaft gebraucht — wie oft in der christlichen Mystik — einmal hat die Frömmigkeit in ihr eine Gegenreligion, ein Teuflisches gesehen und gefürchtet. — Ohne Zweifel ist es Frömmigkeit, wenn der Mensch es erlebt, daß er Werkzeug der schöpferischen Gewalt ist, die neues Leben will. Religion ist es, wenn er es erlebt, wie zwei Seelen und zwei Körper zusammengefügt werden durch jene alle Vereinzelung überwindende Glut, die nicht wir selbst sind, die der Wille jener Urmacht ist, die uns schuf — zu ihren, nicht zu unseren Zielen.

Wer so empfindet, wird Reinheit des Geschlechtslebens leidenschaftlich wollen. Reinheit d. h. vor allem: Hinweg aus diesem heiligen Gebiet den schmutzigen Reiz des Alkohols, des Kinos, der Schlüpfrigkeit, der Roheit in jeder Form. Heraufsteigen soll die Leidenschaft aus der Gesundheit von Leib und Seele, soll sich entwickeln zu ihrer vollen Kraft. Dann soll sie gehütet werden, bis der letzte, große Zusammenklang kommt, mit irgendeinem Menschen des anderen Geschlechts, mit dem die große Einheit von Leib und Seele erlebt wird.

Rein aber soll dies Erleben des Heiligen auch sein von allen anderen Rücksichten und Bindungen. Nebenabsichten, wie sie in Geldheiraten und ähnlichem aus der gesellschaftlichen Äußerlichkeit zum Ewigen hinzutreten, sind grenzenlose Gottlosigkeit. — Aber ist es nicht auch Gottlosigkeit, das Göttliche einzuordnen in die alltägliche Bürgerlichkeit mit Ehe und Familienleben und all den Pflichten und Hausbackenheiten, in die sich da langsam das Große verflacht? — Ungebunden ist das Göttliche. Recht und Gesetz der Bürgerlichkeit sind Fesseln, die es nicht erträgt. Heilig ist das Göttliche, und die Alltäglichkeit ist zerstörende Gefahr. — Solange das gemeinsame Erleben große Glut und Heiligkeit ist, Leib und Seele zusammenschmiedet und flammend die Seelen

mit Glut und Lebenskraft füllt, so lange ist es rein, heilig und recht, ob es bürgerlich geweiht ist oder nicht. Sobald die große Glut schwindet — muß Trennung sein, die beiden müssen auseinandergehen — ob sie dann bei anderen oder nie wieder dasselbe hohe Erleben finden, darauf kommt es nicht an.

Deutlich ist: Weil es frommes Erleben ist, deshalb hat diese Gemeinschaft ihr eigenes Recht. Sie muß gebildet werden ohne Rücksicht auf andere Pflichten und Rechte. Daß sie aus voller Glut und individueller Glut erlebt wird, ist das Entscheidende, Heilige. So muß auch wieder Scheidung sein, wo die Gefahr der Alltäglichkeit und Gewöhnung naht. — Wohl gibt es Menschen, die eine heilige, glutvolle Lebenseinheit beieinanderfinden. Gut, wo das geschieht. Wo es nicht geschieht, da Trennung. Das erste Erleben ist immer eine Art Probe, ein Versuch, ob dauernde Lebensgemeinschaft wird.

2

Auch die Enthaltsamkeit wird frommes Erleben. Reinheit ruft die Jugend, Unbefangenheit gegenüber dem Natürlichen. Warum ist uns der menschliche Körper im anderen Geschlecht eine Reizung? — Wir müssen wieder so ganze, naturhafte Menschen werden, daß wir — gewöhnt, ihn zu schauen — ganz unbefangen mit dem unbekleideten Menschen auch des anderen Geschlechts verkehren können. In dieser Unbefangenheit erst erleben wir, daß wir die reinen, strahlenden Kinder der Natur sind. Sich in dieser ganzen naturhaften Reinheit zu erleben, ist Erlebnis religiöser Art. Wieder ist man zurückgenommen in die ursprüngliche Natur. Deshalb ist es eine Notwendigkeit, sich der sittlichen Prüderie energisch entgegenzusetzen. Jungen und Mädels müssen zusammen baden, zusammen im Sonnenbad sein. Auch in dieser sonnenüberstrahlten Unbefangenheit ist Durchdrungensein von göttlicher Kraft.

Beide Stimmungen widersprechen sich nicht. Man kann sich gut denken, daß aus der ursprünglichen Reinheit dann zwei Menschen das Erlebnis der Liebesgemeinschaft in überwältigender Heiligkeit geschenkt wird. Man kann sich auch denken, daß gerade aus dem Gefühl der Heiligkeit des Geschlechtslebens auch die Forderung jener Unbefangenheit begründet wird. Doch kann man sich auch denken, daß aus dem Empfinden für ursprüngliche Unbefangenheit heraus eine größere Annäherung an die bestehenden Vorstellungen der Einehe sich vollzieht, als bei jener ersten Gedankenwelt vorhanden ist. Revolutionäre Energie gegen bestehende Lebensformen liegt in jeder dieser Auffassungen.

3

Religiöses Erleben ist das Erlebnis der Geschlechtsgemeinschaft! Vergessen wir jedoch nie, daß wir das Göttliche doppelt erleben. Schon Jakob Böhme schildert es in dieser seiner Doppelheit. Es ist einmal

der gebärende Grund, d. i. das leidenschaftlich hervorbrechende, urgewaltige Schaffen. Das ist die Gottheit in der Natur. Das ist sie in uns, soweit wir Natur sind. So faßt sie uns am gewaltigsten da, wo sie durch uns neue Wesen schaffen will. Wohl dem, der sich rein unbefangen und stark dieser heißen Leidenschaft hingeben und aus ihrem gemeinsamen Erleben sich zusammenglühen lassen kann mit einem anderen Menschen bis in die tiefste Seele hinein: Heiliges Gotterleben ist das — aber naturhaftes Gotterleben, Hingerissensein in die ewige, schaffende Leidenschaft des gebärenden Grundes.

Und wir erleben Gott als die leuchtende Klarheit. Hell und rein hebt sie sich aus dem heißen Schaffen empor; klares Ziel, reine Ordnung, lichte Gemeinschaft will sie, will sie schaffen durch uns, durch uns Menschen, in denen allein sie Bewußtsein, Wille, schöpferische Tat wird. Es ist die ungeheure Aufgabe der Menschheit seit Jahrtausenden, seitdem Menschenbewußtsein erwacht ist, Menschheit zu schaffen, indem Klarheit geschaffen wird über dem, was aus dem gebärenden Grund in wilder, heißer Leidenschaft empordrängt. Jeder einzelne Mensch hat für sich und sein Leben diese Aufgabe immer wieder und hat mitzuschaffen am Gesamtsein der Menschheit. Nun schafft die Menschheit ihre Klarheit, Ordnung und Gemeinschaft ehrfurchtsvoller Liebe zu allem Leben und Geist in das unendliche Schaffen hinein. Da passiert es ihr immer wieder, daß sie sich in ihr eigenes Schaffen verliebt, in ihrer Klarheit und Ordnung sich ängstlich abkapselt vom ungeheuren, furchtbaren, ruhelosen schaffenden Leben des Alls. Da sitzt sie nun in ihren geschaffenen Formen, und die schaffende Kraft ist draußen. Ohne sie aber ist kein Leben, keine Ursprünglichkeit, kein Wirken an der großen Aufgabe. Ohne sie wird all dies mühsam Geschaffene Lüge und Tod, was wundervolles, aufsteigendes Leben ist, sobald es das Formen des Schaffens in Klarheit und Ordnung und Liebe ist.

Also stürzen wir uns hinein in das ungeheure, gewaltige Schaffen! Aber Menschen sind wir eben doch nur, indem wir dies Urschaffen in uns umwandeln zu einem bewußten Schaffen der Ordnung, Liebe, Klarheit. Das eben ist Menschentum, volles, ganzes Menschentum: ein Stück des gebärenden Grundes in sich tragen, Schaffen, leidenschaftliches Schaffen sein und dieses Schaffen zu bewußtem Leben, Zielsetzen, klarem Gestalten und Bilden und bewußt erlebter, geschlossener Gemeinschaft werden zu lassen. Wo beides sich zusammenfügt, die Kraft des Urschaffens der Natur und die klare Zielsetzung des Menschengeistes, da haben wir das Geniale.

Der große Künstler ist naturhaftes, halb unbewußtes Schaffen, Geschaffenwerden — und er ist klare, selbstbewußte Zielsetzung, Maß und Ordnung und Seelenbildner, daß Bewußtsein wird, was vor seinem Schaffen im Unbewußten gärte, rang und glühte.

Der große Prophet ist naturhafte Glut, erdhaft starker Wille ist ein Muß in seiner Seele. Gleichzeitig aber gestaltet sich ihm dies aus jenseitigen Tiefen in seine Seele einbrechende Muß zu eigengeschaffenen Zielen und Sehnsüchten, die er der Menschheit zeigt, sich und ihr ins Bewußtsein erhebt.

Der große Volksführer ist erdhaftes Gebären, der heiße Atem des Volkstums reißt ihn mit und in ihm muß er atmen, leben und wirken, und wieder, was dort unbewußt zum Lichte drängt, hebt sein bewußtes Denken und Wollen zum Licht und schafft es zu klaren Gemeinschaftsgebilden, in denen er und sein Volk nun als in Erfüllung dumpfer Sehnsucht glückhaft aufsteigen und Gesundung aus dumpfer Wildheit und Unruhe finden.

4

Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß nur die ganz Großen der Menschheit aus dem Genialen ihr Leben gestalten können. Alle können es. Verschieden ist nur die Kraft und damit die Weite des Kreises, in den und für den es aus diesem Menschen heraus wirkt. Aber in seinem Leben erdhafte Kraft, ursprüngliches Schaffen, etwas aus dem gebärenden Grunde haben, das kann jeder. Recht ist es, daß unsere Jugend diese Gottesgemeinschaft wieder sucht auf allen Gebieten — auch im Geschlechtlichen. — Nie vergessen dürfen wir aber, daß wir — wenn wir als Menschen dies suchen — das Geniale suchen, die Stelle, wo wir als Menschen zusammenklingen mit dem Urgewaltigen. Leben wir nur in der geschaffenen Klarheit und Ordnung, so sind wir schöpferlose Philister. Werfen wir uns dem Urgewaltigen hin, daß wir nur noch seine schaffende Leidenschaft sind, so sind wir nicht mehr Menschen, die ihr Schaffen, ihren gebärenden Grund zu Klarheit und bewußtgewollter Gestaltung werden lassen.

In ganz verschiedenen Formen schuf der Mensch sich im Laufe der Geschichte verschiedenartige Möglichkeiten, im Geschlechtsleben schaffendes Geisteswesen zu sein. Zur bewußten Pflicht gestaltete er das Werden neuer Wesen aus seinem Tun. Die Sorge für sie, die geistige Bildung, nahm er auf sich und durchglühte all dies mit der Leidenschaft des schaffenden Lebens. Zuletzt noch bildete der moderne Mensch jene innige Seelengemeinschaft zweier Menschen, die wir nun als das Ideal der Ehe empfinden.

Aber die Formen gewannen ihr eigenes Leben. Ehe wurde eine Rechtsform, die man auch da aufdrücken kann, wo das urgewaltige Schaffen der Gemeinschaft gar nicht ist, aus der sie hervorging und immer wieder hervorgehen muß. Familie wurde eine Versorgungsgemeinschaft und rechtliche Erbgemeinschaft auch da, wo innere Gemeinschaft der älteren und neu werdenden Generation gar nicht mehr ist. So wurden die Formen auch Handelsmöglichkeiten im Verkehr der Menschen. Ehe schloß man als

Geschäft, und Familie betrieb man als Geschäft. — Die Leidenschaft ging ihren eigenen Weg dumpfen Gebärenwollens, und weil die Klarheit des gestaltenden Willens nicht mehr über und in ihr war, wurde die Leidenschaft ein wildes Hineinstoßen ins Leben. Dort schuf sie nicht mehr klare, reine Formen, sondern Schmutz, Wildheit und Roheit, zerstörte Menschen und Menschenleben, das eben nur bestehen kann, wenn es seine Triebe und Leidenschaften zu Klarheit und reiner Ordnung umschafft.

5

Mit Ekel wendet sich ein junges Geschlecht von diesem Leben ab. Oben Geschäftsehe, unten schmutzige Leidenschaft, oft in ein Gebilde vereint, oft in trübem Kampfe miteinander oder kämpfend in der Menschenseele. Wohl denen allen, die nun die Göttlichkeit des schaffenden Lebens wieder spüren, das uns in der Geschlechtsleidenschaft zu seinen Werkzeugen macht. Wohl denen, die es wieder erleben, welch unendlich heilige Gemeinschaft der Innerlichkeit durch dies gemeinsame Schaffen gewirkt wird. Aber der Ekel vor der toten Form darf uns nicht treiben, unser echtestes, göttliches Menschentum zu verleugnen. Das Schaffen, das uns ergriff, müssen wir ergreifen und bewußt wollend, zielvoll es zu Menschengemeinschaft gestalten und zu Menschenwirken bilden. Nun geht durch uns das Urgewaltige und schafft Menschenleben, Menschenglück, Menschenordnung, und so sind diese alle von Menschen geschaffen doch kein kleines, totes, häßliches Menschenwerk, sondern große, lebensvolle, durchseelte Gebilde ewigen Gutes. Daß Mann und Weib ineinanderklingen in heiligem Erleben, ist Schaffen der Natur. Daß daraus dauernde, innerste Seelengemeinschaft, Lebensgemeinschaft, gemeinsames durchseeltes Wirken und dadurch die Möglichkeit wird, die werdenden Kinder in durchseeltem Gemeinschaftsleben aufwachsen zu lassen, das ist dieser Menschen bewußtes Werk, das Werk ihres sittlichen Willens, ihres Pflichtbewußtseins, ihres Lebens und Wirkens miteinander und füreinander.

Unser deutsches Geistesleben kennt eine ganze Reihe genialer Dichter. Durch sie hindurch schuf die große Schöpferkraft. Sie überließen sich ihr, und wie durch Zufall faßten sie sie hie und da einmal in Form, in der ein bestehendes Werk daraus wurde. Goethe und Schiller faßten mit bewußtem Wollen und zielvollem Gestalten die durch sie strömende ewige Kraft. Werk um Werk wurde ins Geistesleben der Menschheit klar gestaltet hineingestellt aus jenem dunklen Reiche heraus, aus dem wir alle leben und sind.

Es kann auch die große Leidenschaft des Geschlechtes uns durchziehen, hie einmal auflodern, da einmal auflodern. Hier fügt sie zwei Menschen zu augenblicklicher tiefster Gemeinschaft zusammen, die dann wieder vergeht. Sie fügt dieselben Menschen mit anderen zusammen. Sie

findet bei ihnen nie den Willen und die Fähigkeit bewußter dauernder Gestaltung.

So verlodert die schaffende Leidenschaft. Das Schaffende findet keine Statt im bewußten gestaltenden Leben, die schäumende Kraft verrauscht, die Gestaltung ist nicht geschaffen, und dem Leben bleibt leere Öde. Ja die Unbefriedigung, die zurückbleibt, wo nicht wirkliches Menschentum zu seinem vollen Rechte kommt, wird gar oft zur wilden Gier, die den, der rein und wahrhaft glühend sein Leben begann, in sehr nahe Nachbarschaft mit dem Schmutze und der unreinen Leidenschaft führt.

6

Nur da ist Vollendung in unserem Leben, wo die beiden Gotteserlebnisse ineinanderklingen, das urgewaltige erdhafte Schaffen, Geschaffenwerden und Schaffenmüssen und das klare, bewußte, zielsetzende Wollen reiner Bildungen, die im Menschensein dauern und wirken. Wo sie auseinanderfallen, ist hilfloses Getriebenwerden und Versinken in Armseligkeit. Wo sie zusammen wirken, da ist das schaffende, die Gemeinheit besiegende Menschentum. — Das aber ist die Einheit, um die jeder Mensch immer wieder ringen muß. Für jedes Lebensgebiet muß er sie sich herstellen, wenn sein Leben und Wirken eine wahre Gestaltung menschheitlichen Seins werden soll. So muß er auch aus der Leidenschaft des Geschlechtlichen zielstarke Kräfte und klare Bildungen aufsteigen lassen. Ein wundervolles geistiges Schaffen beginnt, wo das große Erleben einsetzt. Das ist die gewaltige Aufgabe, die dem Menschen in ihm gestellt ist, nun dauernde Bildung zu schaffen, dauernd lebendig, durchglüht von der Glut des schaffenden Urerlebnisses, gestaltet von der Klarheit bewußten Menschentums und von der Liebe und dem Pflichtbewußtsein menschlicher Geistigkeit. Das ist die wundervolle Aufgabe. Heute liegt die Gefahr vor, daß viele Menschen edler Gesinnung, abgestoßen von der erstorbenen Gestalt der gebildeten Formen, diese Aufgabe überhaupt nicht mehr sehen. Man fürchtet, daß die Bindung, die durch jede Lebensaufgabe ins Menschenleben kommt, unbedingt philisterhafte Bindung wird. Sieht gar nicht, wie groß und stark das Leben wird, das in selbstgestellter Aufgabe sich schaffend vollendet. Man sucht das Leben, glaubt alles Gebundene tot. Aber das höchste Leben ist jene Genialität, die aus dem Urschaffen heraus Gestaltung werden läßt. Auch sie schafft sich selbst Bindung, aber die Bindung des eigenen Werkes. So muß die Bindung sein, die Mann und Weib tausendmal enger fesselt als rechtliche Bindung. Trennung würde ihr gemeinsames Lebenswerk, das köstliche Geschöpf ihres gemeinsamen Erlebens, zerstören. Dazu die Bindung an das Kind. Es zu füllen mit dem Höchsten, was des eigenen Lebens Sein und Wesen ist, ihm den Zusammenhang mit der Urgewalt und Ursprünglichkeit zu erhalten und den Weg zur

klaren geistigen Zielsetzung zu zeigen, bis es im Zusammenklang die Selbständigkeit eigenen sichern Lebens findet, das ist so wundervolles Schaffen. Wer seine Größe ahnt, weiß, wie arm die sich das Leben machen, die solchem Werk und solcher Bindung durch das Werk aus dem Wege gehen. Wenn Jungsein Ungebundensein ist, dann ist es nur möglich jung zu bleiben, wenn man auf Größe des Lebens verzichtet. Wenn Jungsein aber Lebendigsein ist, dann heißt Jungbleiben, sich in die Bindungen stellen, die man sich selbst in dauernd lebendigem Wirken, Gestalten schafft.

7

Göttliche Macht ist die Leidenschaft des Geschlechtlichen. Arm, wem sie zur Roheit wird. Arm, wer sie für Handelsgeschäfte hingibt. So ungeheuer ist sie, daß unser ganzes Menschentum in ihr versinken kann. Abringen müssen wir ihr die Möglichkeit bewußt klarer Gestaltung aus ihr und durch sie. Das ist mächtiger Lebenskampf für Jugend und Alter, in dieser Spannung zu leben. Ungeheure Leidenschaft zu haben und klare Zielsetzung, für die in dieser Leidenschaft die treibende Lebensspannung liegt, ohne daß doch die Leidenschaft die Zielsetzung zerstören darf. Aber gerade darin wächst Menschenleben zu seiner vollen Kraft, daß es diese beherrschte Spannung in sich trägt. Die Jugend erlebt in dem Kampfe um diese Herrschaft ihre große Not. Sie überschätzt ihre Not, weil sie noch nicht weiß, wieviel schlimmer die Not der Älteren, Altwerdenden ist, denen sich die Leidenschaft nicht geeint hat mit schaffendem Willen und gestaltender Klarheit. Ringen um die Herrschaft ist trotz aller Not wundervoll. Hilflos dem ungeheuren Zwang einer Leidenschaft preisgegeben sein, die nicht zu ihrem Ziel innerhalb des Menschentums kommen kann, ist Untergang.

8

Gestaltung menschlichen Seins schaffen wir, durchglüht von der Urgewalt, die wir zur Klarheit heben. Indem wir aber menschliches Sein in neuem eigenen Leben gestalten, formen wir ein Stück des Menschheitslebens, das sich langsam, gewaltig und heilig aus dem dumpfen Beherrschtsein vom Urschaffen zu wundervollen Gebilden der Reinheit und Schönheit hebt. Auch unser Leben ist ein Stück dieser Schönheit und ein Stück Neuwerden von bis jetzt unerkannter Schönheit, die aus dem Grunde noch werden kann. Aus zwei Menschen, die ein solch neues Lebensgebilde schaffen, fließen neue Lebenskräfte in den großen Strom des Menschseins und des Volkstums. Je inniger, stiller, heiliger geschlossen die Lebensgemeinschaft der beiden ist, desto mehr ist sie eine der Zellen, in denen sich der Ablauf des geistigen Lebens des Volkes, der Menschheit vollzieht, der geistige Nahrungsstoff verarbeitet und neu gebildet wird.

Und weil wir in dem allen ein Stück des ungeheuren Schaffens sind, dürfen wir nie vergessen, daß es dieser urgewaltige Strom ist, der uns durchflutet. Gesund sind wir nur, wenn wir in tiefster Ehrfurcht dieses Durchdrungensein vom Gesamtleben fühlen. Demütig wissen wir, daß wir Volk und Menschheit bilden, indem wir unser Leben bilden aus dem Zusammenklang der großen göttlichen Kräfte. Vergessen das nicht die, die sich im Überschwang heiliger Glut herausschleudern lassen aus den Möglichkeiten, die innerhalb des Volkslebens Gestaltung werden können? Sind sie nicht wie Funken, die aus dem Feuer weit hinfliegen und doch erlöschen müssen, ohne neue Glut zu werden? —

Wundervoll ist jene ursprüngliche Reinheit, die unbefangen den nackten Körper des andern neben sich sieht und voll natürlicher Schönheit Spiel und Frohsinn so haben kann. Aber dürfen wir Menschen andere in dies hineinziehen, bei denen wir nicht wissen, ob die innerste Reinheit da ist, oder ob sie es nur mitmachen, weil sie sich schämen, zugestehen, daß sie anders empfinden? Wissen wir, ob nicht wir selbst und andere, wenn wir aus diesem Enthusiasmus erwachen, doch eine Verarmung empfinden? Unwahrhaftigkeit leisester Art ist schwer in sich selbst zu fassen — und doch wenn sie hierbei mitspielt? — Und draußen steht die Gemeinheit vor der Tür und ist froh, daß unsere reine Sitte ihr die Möglichkeit gibt, an unsere Innerlichkeit mit ihrer lüsternen Aufmerksamkeit heranzukommen — aus unserer reinen Sitte sich Möglichkeiten gemeiner Tierheit zu bilden. —

Wo zwei Menschen in heiligster Gemeinschaft sich finden, da sind sie die Lebenszelle, die nach außen abgeschlossen ihr Leben aus innerster Eigenart und Bestimmung bildet, bilden muß. — Wo wir innerhalb der Sitten stehen, durch die Menschen miteinander und füreinander leben, sich finden, miteinander freuen, stehen wir da, wo wir nur für uns und alle zugleich Sitte und Lebensform bilden können. Da aber ist es so wichtig, daß die Reinen, Starken, Durchglühten nicht hinausspritzen in unendlicher Begeisterung, nein, daß sie sich einfügen und ihren Willen zur Klarheit und Reinheit einbilden in die Formen und Sitten, die sie für alle bilden, damit ein Volk werde, das in reiner Sitte lebe und edler Gemeinschaft sich bilde unter der Führung seiner Klaren und Feinen. Gerade wer durchglüht ist von der ungeheuren Kraft des Urschaffens und langsam zur Klarheit des Menschentums sich hebt, der soll und muß in glühender Liebe solche Formen schaffen, in denen alle heute leben, froh sein, sich einander nähern und finden können. Neues Volkstum müssen wir schaffen, damit nicht nur wir, sondern unsere Kinder und unser Deutschtum leben kann. Dazu muß jener klare Wille nie nur uns und unser Leben umfassen, sondern hinausschauen zu allen und Lebensformen bilden für alle.

9

Erst indem fromme Ehrfurcht unser Schaffen erlebt als ein Stück dieses ganz großen Schaffens, des Volkstums stehen wir auch hier vor dem Allererhabensten. Die ganze Größe des Lebensstromes, der uns trägt, schaut unsere Seele. — Ehrfurcht ist das, tiefste Ehrfurcht, wenn wir erschauernd erleben, wie hier das urgewaltige Gebären des Grundes aus unserem kleinen Geiste mit Klarheit und Reinheit gefaßt nun hinausschäumt als das ungeheure Schaffen und Werden des Volkes, der Menschheit. Daß das möglich ist, ist das höchste Erleben der Gottheit, daß das möglich ist, daß kleiner Menschenwille, kleine Menschenklarheit und Menschenliebe das Urgewaltige faßt, zwingt, lenkt und — weil es zum Werkzeug wird — ungeheure Gebilde schafft, in denen Ewigkeit, Geist, Schönheit, Wahrheit, Licht und Liebe zur Vollendung aufsteigen.

Ehrfurcht vor diesem Gewaltigen, das in unserer Körperlichkeit, durch sie hindurch uns gegeben ist. So wissen wir, daß wir in dieser Körperlichkeit eine ungeheure Gabe bergen, dem, dem wir sie einmal darbringen können. Sollten wir nicht auch deshalb etwas länger fragen, ehe wir ererbte Weisheit beiseite setzen? Ob wir nicht auch stückweise unsere Körperlichkeit verschenken können, die ganz nur da gegeben werden soll, wo sie Anfang letzter, innigster Gemeinschaft wird? —

Ehrfurcht vor dem ganzen Menschentum, das so königlich Urgewalten zwingen, bannen kann. Wie arm die Menschen, die Menschen sind und Krämer oder Tiere werden. Wie wundervoll im ganzen Sein und Leben und vor allem auch in der großen Leidenschaft, Mensch zu sein — aus Urgewalten geschaffen, gelebt werden und doch sie fassen und in den Dienst der Klarheit, Reinheit und Liebe stellen.

# Michael Bauer
# Geheimschulung nach Steiner

Vorbemerkung: Steiner hat innerhalb seiner überlegen planvollen Lebensarbeit den Weg zu den übersinnlichen Welten wiederholt eingehend beschrieben. Vor allem in den Büchern „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" und „Die Geheimwissenschaft im Umriß". Es kann dem Schüler nicht einfallen, die Mitteilungen des Lehrers darüber irgendwie ergänzen zu wollen. Da die Wirkungen der Schulung aber vielfach, wenn nicht gar bezweifelt, so doch verkannt werden, mag es wohl hingehen, wenn ich, der ich ein Stück des inneren Wegs überschauen gelernt habe, das Wort ergreife. Ich stütze mich in den nachfolgenden Ausführungen bewußt nur auf meine eigenen Erlebnisse und

werde dadurch vielleicht etwas einseitig darstellen. Aber wenigstens werde ich nicht aus Vorurteil, sondern aus langjähriger Erfahrung reden.

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!"

Vom Weg. Wer mit Vorstellungen, wie sie manche dichterische Erzählung, etwa Bulwers Roman „Zanoni", nahegelegt, an die Ratschläge herankommt, die Steiner dem nach Geheimschulung Verlangenden in seinen Büchern gibt, wird unter Umständen enttäuscht, jedenfalls aber überrascht sein. Wo er gehofft oder gefürchtet hatte, geheimnisvolle, wunderliche Anweisungen zu finden, die zum mindesten nach Romantik, wenn nicht nach Zauberei schmecken, hört er schlichte Regeln, wie man sein Gedanken- und Willensleben in Zucht nimmt, oder ernste Forderungen, die Eigenbrödelei aufzugeben und an den Geschicken der Menschheit innigeren Anteil zu nehmen; kurzum lediglich Ratschläge für eine weitgehende und allem Anschein nach langwierige Selbsterziehung. Sollten diese Dinge wirklich imstande sein, zu den unserer Zeit schier unglaublichen Erkenntnissen von der Unsterblichkeit der Seele, von dem Leben nach dem Tode, von der Führung unseres Schicksals, von übersinnlichen unter- und übermenschlichen Wesen, von der ungeschriebenen Vorgeschichte der Erde usw. anzuleiten?

Allgemein und zugleich radikal gesprochen kann man sagen, daß die Geheimschulung im Sinne Steiners nichts anderes anstrebt, als den Menschen für sich und die Welt wacher zu machen. Nun kennt jeder aus seinem Leben solche Stunden, in denen er sich unaufgelegt, stumpf, gleichgültig der Welt gegenüber fühlt, und andere, in denen er rasch und froh im Auffassen und bestimmt im Entschließen ist. Und zweifellos werden im Vergleich zu den ersten die anderen als die wacheren gelten dürfen. Es gibt also, auch wenn man von Traum und Schlaf ganz absieht, verschiedene Grade des Wachseins in uns. Augenblicke, in denen uns z. B. gewisse mathematische Wahrheiten zum erstenmal aufleuchten, werden wir stets zu den wachsten Augenblicken unseres Lebens rechnen. Ist nun mehr oder weniger Wachsein ein Geschenk der Natur, das wir hinnehmen müssen, dem wir nichts hinzufügen können? Oder besteht eine Möglichkeit — wie es die Anthroposophie behauptet —, den Grad unseres Wachseins zu erhöhen? So sehr zu erhöhen, daß ganz neue Erkenntnisse, Erkenntnisse neuer, unerwarteter Art, in die Seele kommen? Es ist klar, daß nur Erfahrung, nicht Theorie, diese Fragen beantworten kann.

Zweierlei vor allem soll durch die Schulung fortgebildet werden: die willkürliche Aufmerksamkeit und die liebevolle Hingabe an die Weltwirklichkeit.

Betrachten wir zuerst Sinn und Ziel der Übungen zur Steigerung der Aufmerksamkeit.

Die geistige Welt ist nicht irgendwo, dahin man auswandern müßte. Sie umgibt uns immer und überall, ja sie durchdringt uns, trägt und erhält uns. Sie entzieht sich aber der unzulänglichen Aufmerksamkeit. Wie das Rauschen des Brunnens auf dem Markt vom Lärm des Marktes verschlungen wird, in der Stille der Nacht aber hören wir es laut, so beraubt uns die Aufdringlichkeit der Sinneswelt und das Verhaftetsein unserer Seele an sie der übersinnlichen Wahrnehmung. Vom Inhalt eines Buches gefesselt oder von einem schwerwiegenden Ereignis benommen, können wir mitunter alles ringsum vergessen. Vermöchten wir ohne solchen Anlaß im gleichen Grade willkürlich die Seele nach innen zu sammeln, so wäre sie der geistigen Wahrnehmung jedenfalls ein gut Stück näher. Die ersten Anstrengungen des Geheimschülers zielen in diese Richtung.

Zum entscheidenden Mittel wurde mir (wie vermutlich den meisten Schülern), nachdem die Unrast in Gedankenablauf und Gefühlsleben mühsam leidlich gestillt war, die Übung der Versenkung in sinnbildliche Vorstellungen*. Der Schüler denkt sich z. B. den Merkurstab und versucht, unter Ausschluß der störend andrängenden anderen Eindrücke und Vorstellungen, ihn ganz allein längere Zeit im inneren Blickfeld festzuhalten. Durch diese eindeutige Anspannung werden die Kräfte der Seele wie in einen Punkt zusammengerufen und die ungewollten Einfälle allmählich immer mehr ausgeschaltet. Bei genügender Ausdauer des Schülers zeitigt diese Übung schließlich die merkwürdige Wirkung, daß sie die Seele gleichsam losreißt vom Leibe. Wenn vorher auch bei bester Sammlung das Körpergefühl immer leise mitschwang, so ist es jetzt, als ob mit einemmal ungezählte Fesseln gelöst wären. Man weiß, daß es nur eine geringe Verlegung der Aufmerksamkeit kostet, um den Leib wieder voll zu ergreifen; man weiß aber auch, daß mit dieser neuen Erfahrung das, was man Geheimschulung im engeren Sinn nennen möchte, erst möglich wird.

Psychologisch betrachtet, stellt sich die Sache so dar: Schon im gewöhnlichen Bewußtseinsinhalt gibt es ein Rein-Seelisches. Denn mag die Wahrnehmung oder die Vorstellung wo immer ihren Ursprung haben, ganz gewiß sind die Tätigkeiten des Wahrnehmens, des Vorstellens selber ein Inneres, ein Seelisches. Und wäre das Ich des gewöhnlichen Bewußtseins nicht so hoffnungslos in sein Tun verstrickt, so könnte man dem Menschen, der Geheimschulung sucht, einfach raten,

* Gewiß können auch andere, scheinbar näherliegende Vorstellungen zur Übung gewählt werden. Die sinnbildlichen haben jedoch für diesen besonderen Zweck ihre Vorzüge. Das kleinste Ding aus der Natur hat unendliche Beziehungen zur Umwelt und der Inhalt einer solchen Vorstellung ist nicht leicht abzugrenzen. Sinnbilder fügen wir dagegen in ihren Elementen selbst zusammen und man kann sie gut nach Schwierigkeitsgraden abstufen. Die Schwierigkeit, d. h. die erforderliche Kraftaufwendung, um klar vorzustellen, nicht der Inhalt, ist aber für diese Übung das Wesentliche.

sich übungsweise von allen der Sinnenwelt entstammenden Vorstellungen dadurch zu entblößen, daß er seine Aufmerksamkeit z. B. auf den Akt des Vorstellens konzentriert. Was dem gewöhnlichen Bewußtsein unmöglich scheint, wird durch die Versenkungsübung nun wirklich möglich gemacht. Zur imaginierten Vorstellung kommt für den Schüler nach und nach ein immer entschiedeneres Bewußtsein von der Tätigkeit hinzu, durch welche die Vorstellung zustande gebracht wird. Läßt dann das Ich die Vorstellung ganz fallen und rückt dafür die neu herausgereifte Empfindung in den Mittelpunkt — es ist wie ein bloßes Weben in einem Willenshaften —, so findet es mit solchem Beharren in einem Rein-Seelischen in der Tat den Weg zur wahren inneren Abgeschiedenheit. Daß damit der Einfluß der Körperlichkeit in einem außerordentlichen Grade für das Bewußtsein abgeblendet ist, beweist sich dem Schüler nicht allein durch das Gefühl einer wunderbaren inneren Leichtigkeit und Freiheit und Wachheit, sondern vor allem auch dadurch, daß bei der Meditation in diesem Zustand eigentliche Ermüdungserscheinungen nicht mehr aufzutreten pflegen. —

Die Übungen, um Hingabe- und Liebesfähigkeit der Seele zu steigern, werden vom Schüler gleichzeitig mit denen zur Erhöhung seiner Konzentrationsfähigkeit aufgenommen. Ist doch von allen Lehren der Geheimschulung die nachdrücklichste die, keine übersinnlichen Erkenntnisse zu suchen, wenn man nicht gewillt oder nicht in der Lage ist, sie in den Dienst einer hohen Moral zu stellen. Und da die geringste Selbsterkenntnis schon jeden anständigen Menschen, dem ein unlebendiger überkommener Pflichtbegriff nicht genügt, zur selbsterzieherischen Fortbildung des Charakters drängt, so wird der Geheimschüler nicht nachstehen wollen. Aber es ist ein anderes, aus dem gewöhnlichen Bewußtsein heraus über das Mißverhältnis zwischen seinem Können und den Aufgaben, die das Leben heranträgt, zu reflektieren, und ein anderes, was den Schüler im übersinnlichen Bewußtsein dieses Mißverhältnis als peinliche Mißgestaltung der Seele erfahren läßt. Vereinzelte übersinnliche Erlebnisse werden wie durch Gnade wohl jeden Schüler, der die innere Stille errungen hat, überkommen; aber je besser er in der Sammlung verweilen lernt, um so stärker wird er fühlen, wie er sich selber das größte Hindernis für höhere Erkenntnis ist. Die Menschen gehen wohl auch im gewöhnlichen Leben an aufschlußreichsten Dingen und Geschehnissen unbelehrt vorbei, wenn ihnen, wie man zu sagen pflegt, der Sinn dafür abgeht. Aber im übersinnlichen Leben liegt es doch noch anders. Es sind da die Organe der Wahrnehmung buchstäblich derart empfindlich und beweglich, daß, gleichnisweise gesprochen, jeder ungeläuterte Wunsch nach höherem Wissen sie trübt, jede vorgefaßte Meinung sie verzerrt, jede Regung der Gleichgültigkeit sie verschließt. Durch jahrelanges geduldiges Üben hat sich der Schüler bis zu dem Punkt

hingearbeitet, wo ihn ungeheure Erkenntnismöglichkeiten erwarten. Aus den wenigen übersinnlichen Eindrücken, die ihm bisher geworden sind, weiß er das mit Sicherheit. Und ebenso sicher weiß er, daß es in diesen höheren Gebieten, wo die Moralgesetze mit den Naturgesetzen zusammenfallen, keine mißgünstigen Launen gibt, die ihm das ersehnte Wissen vorenthalten. Und so muß er denn erfahren, daß allein er sich im Wege steht, weil er durch sein im Selbstsinn befangenes Wesen als Widerspruch zu den Gesetzlichkeiten der höheren Welten erscheint. Es gehört das zum Bittersten, was dem Geheimschüler auf seinem Wege begegnet. Jetzt versteht er erst so recht, warum er durch tägliche Rückschau auf sein Tun und Lassen Abstand von sich gewinnen sollte, warum der Lehrer die entsagungsvollen Übungen der Versenkung in die stillen Entwicklungsvorgänge der Natur, in das Keimen, das Blühen und Welken der Pflanzen, so wichtig hielt, und weshalb immer wieder gefordert wurde, daß der Schüler Interessen habe, daß er seine Interessen erweitere, vertiefe. Was es mit Parzivals Frageversäumnis für eine Bewandtnis hat, das geht ihm nun auf. Er muß sich gestehen, daß die geistige Welt deshalb seinem Bewußtsein fern bleibt, weil er um sich selber kreist und dem Leben gegenüber zu stumpf ist; daß die geistige Welt ihm nicht antwortet, weil er nicht zu fragen versteht, der er durch ein Leben, in welchem jeden Augenblick Unzulängliches, Schmerzliches, Furchtbares geschieht, schreiten kann, ohne von den Rätseln des menschlichen Daseins wirklich bedrängt zu werden; daß er aus der geistigen Welt nichts empfängt, weil er nicht wahrhaft zu jenen „Bettlern" um Geist gehört, von denen zu sprechen und sie selig zu preisen bezeichnend genug die Bergpredigt ihren allerersten Satz verwendet. Es nützt dem Schüler wenig, wenn er sich infolge solcher neuer Selbsterkenntnis intellektuell zu Fragen aufraffen und damit in die Abgeschiedenheit eintauchen will. In der geistigen Welt verfängt kein Betrug. Irrtümliche Vorstellungen lassen sich unter Umständen durch eine ganz kurze Belehrung beheben; hier gehört der Irrtum aber nicht dem Kopf, sondern dem Herzen an, und es bleibt nur übrig, mit neuem Anlauf in ausdauernder Selbsterziehung von da aus, wo schon lebendige Interessen bestehen, Brücken zu schlagen zu immer weiteren Bezirken des Lebens und der Welt. Vollkommenheit kann selbstverständlich weder gehofft noch gefordert werden, aber ein stetes ernstes Streben in dieser Richtung bleibt unumgänglich.

Die beste Seelenstimmung zur Geheimschülerschaft scheint deshalb überall da gegeben, wo in einem Menschen durch seine herzhafte Anteilnahme am tätigen und leidenden Leben und durch seinen offenen Blick für die Schwierigkeit desselben ein starkes Verlangen nach tieferen Einsichten in die Untergründe und Ziele des menschlichen Daseins aufgestanden ist. Denn solche Seelenstimmung allein wird sich's keine Mühe

gereuen lassen, jene Erkenntnisse zu suchen und sich für sie wach zu machen, welche die rechte Sicherheit des Handelns doch erst gewähren können.

Von den Erlebnissen. Der Zustand innerer Abgeschiedenheit, in den wir durch die richtige Schulung gelangen, bringt die Seele in ein ähnliches Verhältnis zur Außenwelt wie der Zustand des Schlafes. Denn hier wie dort sind die Sinneseindrücke ausgeschaltet. Während wir mit dem Schlaf aber in Bewußtlosigkeit versinken, bleiben wir bei der durch erstarktes Seelenleben willkürlich aufgerufenen Abgeschiedenheit vollkommen wach. Es handelt sich also gewissermaßen um ein Hineintragen der wachen Seele in den Schlafzustand. Dies geht — vom bereits erwähnten Fortfall der Ermüdungserscheinungen in der wirklichen Versenkung abgesehen — aus mancherlei Erfahrungen unterwegs hervor. Eine solche Erfahrung ist die Veränderung des Traumlebens durch die Schulung. Im allgemeinen findet uns der Traum beinahe völlig passiv. Wir treiben in seiner Bilder- und Gefühlsfolge wie ein steuerloses Boot im Strom. Unzweideutig spricht in dieser Hinsicht die bekannte Tatsache, daß die meisten Menschen im Traum unmoralischer sind als im Wachen. Die Übungen äußern nun ihre Wirkung auf das Traumleben unter anderem darin, daß sich der Schüler nicht selten mitten im Traum zu einer Art Selbstkritik ermannen kann.* Eine andere Erfahrung ist die, daß man anfangs häufig aus dem Schlafzustand, statt aus der Meditation in das schauende Bewußtsein gerät. Man hat vielleicht abends ohne merklichen Erfolg intensiv meditiert, schläft dann ein und wacht plötzlich statt auf dem Umweg über das gewöhnliche Gegenstandsbewußtsein, unmittelbar ins schauende Bewußtsein für erste Eindrücke einer übersinnlichen Umwelt auf. Volles Gewicht wird man freilich nur solchen Erkenntnissen beilegen dürfen, die bei ganz wachem Aufstieg aus dem gewöhnlichen ins schauende Bewußtsein gewonnen sind.

Es ist begreiflicherweise schwer, mittels der Sprache, die ihre Wörter für das gewöhnliche Bewußtsein geprägt hat, annehmbare Vorstellungen vom Charakter der übersinnlichen Erlebnisse zu geben. Man denke sich die Seele des Schülers in vollkommenster innerer Ruhe. Dem friedlosen modernen Menschen gegenüber ist man versucht, alle Gleichnisse einer wohlbehüteten, abgelegenen Zelle und einer tiefen, schweigenden

* Hier ein solcher Traum: Ich befand mich in einer Kirche, die ganz schmucklos war. Da kam mir in den Sinn: „Es ist deine Schuld, daß die Kirche so leer ist. Wärest du frömmer, so wäre diese Kirche auch schöner." Ich kniete denn nieder und begann aus aller Kraft zu beten. Da sah ich zu meiner Freude, wie sich das leere Getäfel der Wände rasch mit herrlichen Bildern schmückte, Kinder und Engel, Patriarchen im Gespräch usw. Auch ein Prediger erschien schließlich auf der Kanzel, alt und würdig, und wie ich meinte, Bedeutsamstes sagend. Über meiner Bemühung, ihm näher zu kommen, damit ich verstehen könne, was er sprach, erwachte ich.

Sternennacht aufzurufen, um in ihm eine Ahnung davon zu wecken, welcher Ruhe die Seele wirklich fähig ist. Diese Ruhe und Einsamkeit wird nun unvermutet wie ein dünner Vorhang zerrissen. Und unter merkwürdigen seelischen Schauern entwickeln sich auf allen Seiten Bilder, Bilder in unaufhörlicher Bewegung und Verwandlung. Mit dem Traum haben diese Bilder den einzigen Vergleichspunkt, daß sie auch wie aus dem Nichts unmittelbar ins Bewußtsein treten. Während der Träumer sich jedoch in der bekannten Sinneswelt glaubt und die Bilder für Wirklichkeit nimmt, erkennt der Schüler die Bilder sehr wohl als Bilder, fühlt aber durch sie hindurch einen ganz neuen, bisher ungekannten Lebenszusammenhang. Denn das ist das Auffälligste an dem Erlebnis, daß die philosophische Formel der scharfen Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich für das höhere Bewußtsein nur noch sehr ungefähr gilt. Die übersinnliche Außenwelt steht mit uns in einer viel engeren und lebendigeren Verbindung als die sinnliche. Es ist, im groben Vergleich, in der sinnlichen Welt so, wie wenn wir einen Induktionsapparat bloß betrachten, in der übersinnlichen Welt aber so, als wären wir zugleich in seinem Stromkreis eingeschaltet.

Die Art der Bilder schwankt zwischen der Erinnerung geringfügigster Dinge aus der Natur und dem Erhabensten, was nur größte Kunst uns je nahebringen wollte. Meine allererste Erfahrung z. B. bestand den Bildern nach lediglich darin, daß ich plötzlich unbekanntes Mauerwerk vor mir hatte mit Sprüngen, bei denen der Mörtel abfiel, und dann in einen Raum sah, worin Geräte und Möbel wie für einen Umzug bereit ineinander und übereinander geschoben waren. Als ich beunruhigt die Augen aufschlug, war die Erscheinung auch schon ausgelöscht. Was mich diese Erfahrung — es ist jetzt viele Jahre her — nicht vergessen ließ, waren natürlich nicht die Bilder, die ich sofort als sekundär erkannte, sondern die seltsamen Eindrücke und Empfindungen, die zwischen den Bildern hindurch meine Seele ergriffen.

Im Fortschreiten der Schulung treten die Bilder neben anderen unmittelbarer Erkenntnis tragenden Eindrücken mehr in den Hintergrund. Zum inneren Sehen kommt gewissermaßen ein inneres Hören, ein inneres „Wort" hinzu. In glücklichsten und höchsten Fällen wird die Seele in das übersinnlich Wahrgenommene geradezu verwandelt, und dann erfährt sie die Wesen der geistigen Wirklichkeit für Augenblicke wie sich selbst, ja als sich selbst.

Welcher Art sind nun die Erkenntnisse, die sich durch das schauende Bewußtsein erwerben lassen? (Auch hier ziehe ich natürlich nur die eigenen Erfahrungen zu Rate.)

Durch die Schulung werden gleichsam tiefere Schichten des Menschenwesens ins Bewußtsein gehoben. Ein anderes Selbst, das neben dem Ich des Tagesbewußtseins wie ein neuer Mensch im Menschen emp-

funden werden kann, tritt in Beziehung zu ebenfalls tieferen Schichten der Welt. Und dieses andere Selbst, wie die dadurch aufgeschlossenen neuen Weltbezirke, werden den Dingen des Gegenstandsbewußtseins gegenüber als ursprünglicher und übergeordnet erkannt. Der Schüler weiß aus Erfahrung, was die Alten damit sagen wollten, daß sie den Abgrund zwischen den Menschen und Göttern mit Dämonen erfüllt sein ließen. Wo das sinnliche Bewußtsein nichts sieht, da ist übersinnlich die Fülle. Buchstäblich ein Meer des Lebens. In dieser übersinnlichen Welt gibt es keinen Tod, nur Verwandlung. Wo wir im physischen Dasein die Dinge sich umgestalten sehen, wie z. B. an den Wachstumserscheinungen der Pflanzen, geschieht es, weil sie teilhaben an der höheren Welt der Verwandlung. Das Sondersein der Sinnesdinge ist Illusion. Der Mensch selbst fühlt sich im Übersinnlichen wie durch tausend pulsende Nabelschnüre mit allen Teilen und Tiefen der Welt vereinigt.

Auch die Vergangenheit ist nicht vergangen, sondern lebt beschlossen in ihrem Werk. Indem der Mensch sein tieferes Wesen sich enthüllt, wird zugleich die Menschheitsgeschichte, das Werden der Menschheit offenbar. Als ich zum erstenmal im schauenden Bewußtsein von den Wirkungen des Sternenhimmels berührt wurde, mußte ich zu meiner großen Verwunderung gewahren, daß ich nun mit den Augen der Chaldäer sah: Ein Firmament mit einer Fülle von Gestalten, vor allem Tiergestalten. Und was die alten Sternkarten nicht mit überliefern konnten: Diese Gestalten waren in ununterbrochener Bewegung und alle untereinander in stetem, jeden Augenblick geändertem Zusammenspiel.

Das Größte, das mir bisher für ein Verstehen der Menschheitsgeschichte auf meinem inneren Weg geschah, war die Erkenntnis, daß dieser Weg selber, im übersinnlichen Bild gesehen, als die Umkehrung des Paradiesmythus erscheint und daß die Kraft, mit der mein „Fünklein" an höherem Bewußtsein den furchtbaren Ansturm dieses Bildes gerade noch ertrug, dem, was als Keim von Christlichkeit in meiner Seele lebt, ihren Ursprung verdankt. Für den Schüler, der das erfahren, gibt es die Frage nicht mehr, ob er seinem persönlichen Vorteil in der Welt oder der Arbeit am Aufstieg der Menschheit dienen will. Es gibt für ihn nur noch die Frage, wie gut oder schlecht er der Verpflichtung seiner Erkenntnisse genügen kann. —

Die Einwände, die gegen eine Geheimschulung erhoben zu werden pflegen, mußten auf dem Raum eines knappen Berichts, wie es der vorliegende ist, unberücksichtigt bleiben. Würde doch allein das, was manche Theologen aus Gründen ihrer oft merkwürdigen „Religion" dagegen vorbringen, und das, was sich für den religiösen Menschen von der Bedeutung der übersinnlichen Wahrnehmung aus wirklicher

Erfahrung sagen ließe, schon einen besonderen Aufsatz rechtfertigen. Es ist mir aber gewiß, daß einer künftigen Zeit, die aus der großen Synthese der jetzt getrennten und zerstückelten Lebensgebiete heraus auch eine Kulturpädagogik großen Stils besitzen wird, solche Anstrengungen nichts mehr Ungewöhnliches sein werden, durch die ein in jedem Menschen veranlagtes höheres Wachsein und ein damit verbundenes höheres Wissen zur Entfaltung gelangt. Und dieser künftigen Zeit wird auch Steiner selber in einem anderen Lichte erscheinen.

# Fritz Koliš
# Masaryks Weltanschauung

Nun sind wir aber frei von dem Gesetze des Todes, das uns band; daher müssen wir mit Erneuerung des Geistes und nicht mehr nach dem alten Buchstaben Gott dienen.

An die Römer 7, 6.

## Masaryks Positivismus

Nietzsches Werk durchzieht vom frühen Anfang bis ans Ende der Protest gegen die Nationalisierung Deutschlands, in der er zugleich eine Entnationalisierung, Internationalisierung und Demokratisierung erblickt. Es ist das ein Protest der Philosophie gegen die Politik. Masaryks Lebenswerk erfüllt ganz im Gegenteil durchgängig die Bejahung der Demokratisierung. Es ist das eine Versöhnung der Politik mit der Philosophie. Ungeachtet dieses Gegensatzes sehen beide gleicherweise ihr Ideal im „Europäer".

Masaryks Philosophie ist Lebensweisheit im wahrsten Sinne des Wortes. Für trockene Theorie, nackte Noetik, abstrakten Apriorismus, mystizistische Methaphysik ist er nicht zu haben. Alles wird auf den Sinn des wirklichen Lebens zurückgeführt. Von diesem Standpunkte aus erlangen auch weltfremde Probleme, wie etwa das der Religion, eine ganz eigenartige Bedeutung. Alles gewinnt Leben, Bewegung, Wirklichkeit.

Und doch steht Sokrates, der große Lehrmeister, der stets beflissen war, durch richtiges Denken und gründliches Verstehen der Dinge das Leben möglichst harmonisch zu gestalten und es auf diese Weise vollendeter Eudämonie zuzuführen, Masaryk sehr nahe. Nicht der Humesche Zweifel führt Masaryk zur Erkenntnis, sondern die sokratische Bejahung des Daseins, die notwendig eine restlose Fixierung der Begriffe und nicht zumindest auch eine klare Erkenntnis seiner selbst voraussetzt. Sie allein gewähren den rechten Einblick in das Weltgeschehen, sie allein weisen im Allzusammenhang, wo dem Ich der

andere, die Gesamtheit, entgegentritt, den richtigen Weg zum „vollen Bewußtwerden des modernen Menschen gegenüber der Welt und Gesellschaft" (Rußland und Europa I, 179).

Das Wesen eines jeden Phänomens, eines jeden Bewußtseinsaktes begreifen, das ist Masaryks Art, sein unablässiges Bemühen. Er zweifelt die Dinge nicht an, er begreift sie, er entblößt sie nicht, er gibt ihnen Inhalt. Den transzendenten Phänomenen verleiht er einen Wesensbegriff, so daß sie sinnerfüllt und geistbeseelt Leben atmen.

Wie kann er das? — Durch die Art, wie er das Problem löst, welches den Angelpunkt seiner Philosophie bildet, das Problem Subjekt — Objekt, Individuum — Masse. — Und just in diesem Punkte steht Masaryk in allerengster Beziehung zum deutschen Idealismus und dessen Vorläufer Luther. Das Ich wird frei. Die Freiheit wird moralisch verankert. Das triebhafte, relative Dämonion wird zum pflichtgebotenen kategorischen Imperativ. Des echt deutschen aristokratischen Gehabens entäußert, in die westliche demokratische Zivilisation verpflanzt, verliert das Wesen der Seele den eisernen Ernst und wird speziell bei dem durch Not, Kummer und Kampf viel geprüften und zu höchster, reinster Menschlichkeit emporgebildeten Masaryk edelste „Religion". Sicherlich erblickt Masaryk, wenn er in einsamen Angenblicken wachträumend sinnt, in Goethe, wohlgemerkt nicht dem Stürmer und Dränger, seinen Meister.

Dem Positivismus Masaryks verleiht die slawische Mystik ein eigenes Gepräge. Der national orientierte Mensch wird zur Persönlichkeit mit Glaubensgewissen, welcher der ideenverwandte deutsche Idealismus reichste Nahrung bot.

Kants subjektivistisch fundierter Idealismus, wonach sich das Objekt nach unserem Erkenntnisvermögen und nicht umgekehrt richtet, hat Stirner zum brutalen Solipsismus geführt. Davor ist Masaryk durch den sozialpolitischen Einschlag in seinem Kritizismus gefeit: Erkennen soll der Mensch, verstehen — und verzeihen. Die eigene Person wird immer unter dem Gesichtswinkel vertrauenden Glaubens an die Menschheit nach außen projiziert. Auf diese Weise steht Masaryks Weltanschauung schon in seiner Habilitationsschrift „Über den Selbstmord" in direktem Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus, bzw. buddhistischem Nihilismus. Das Schopenhauersche Mitleid hat bei Masaryk einen positiven sozialethischen Charakter.

## Die Wahrheit

Man hat den Politiker Masaryk immer wieder einen Realisten genannt. Mag sein, daß die Politik für das unausgesetzte Streben dieses ihres Wegbereiters über keinen präziseren Ausdruck verfügt. Wir sehen tiefer und müssen sagen: Von allem Anbeginn zeichnet Masaryk

das nimmer ruhende Bemühen aus, die Wahrheit jedes Daseins zu ergründen. Diesem Bemühen begegnen wir gleich in Masaryks erster größerer Publikation, in der er den Selbstmord verwirft.

Der Urgrund des Selbstmords ist die Lüge. Das Ich erleidet im Drange des Triebes, sich durchzusetzen, ein volles Fiasko. Die Wahrheit, daß es so ist, daß man vom geträumten Throne zutiefst gestürzt wurde, daß man, früher Hammer, jetzt Amboß ist, will das Ich nicht zugeben. Es markiert, als ob alles immer noch so wäre, wie es ehemals war. Es maskiert sich, es lügt. Und wer einmal angefangen hat damit, kommt aus der Lüge nimmermehr heraus. Immer tiefer verstrickt er sich in das Netz, in dem er umkommen soll. Die Religion ist ihm abhanden gekommen. Der tschechische Dichter Toman spricht das in einem Gedicht, „Jänner" betitelt, mit drei inhaltsschweren Worten so wunderbar aus: „Betlem jim shorel" — Bethlehem erlosch ihnen. Selbstgetrieben rennt so manches Geschöpf in den Tod, weil ihm der Glaube verlorenging. „Ohne Glaube aber ist es unmöglich zu leben" (Rußland und Europa I, 214).

Wahrheit — die Wahrheit in allem und jedem zu finden, ist das letzte Ziel Masaryks, aus ihr alles abzuleiten, mit ihrer Hilfe alles zu deuten, sie als den Maßstab an alles Tun und Streben anzulegen — ist Masaryks grundlegendes Bemühen.

Der wahrheitsbeflissene Politiker muß sich fragen: Welche Bestimmung hat dieses mein Volk? Wie muß es beschaffen sein, wie muß sich jeder Einzelne, der ihm angehört, darstellen, damit die Nation die ihr vorgeschriebene Aufgabe erfülle? Das Volk als Ganzes, das Individuum als solches — ganz von selbst ergeben sich zwei Rätsel, die zu lösen sind, zwei Rätsel, die im Grunde nur ein Problem der Wahrheitsanalyse sind.

Sie aber, die Wahrheit, die Masaryk stets sehnlichst suchte, machte ihn seit jeher zum großen Organisator, zu dem berufenen Lehrer, dem wahren „Väterchen" seines Volkes. Es ist wahrlich kein Zufall, daß Masaryk der erste Präsident seiner befreiten Nation geworden ist. Diese Tatsache ist bloß eine folgegerechte Erfüllung seines Lebenstraumes, bedeutet das Gelingen des Werkes, an dem er beharrlich, unermüdlich gearbeitet hat.

Soll die Wesensbeschaffenheit des Volkes und jedes seiner Angehörigen der Wahrheit entsprechen, dann muß jeder vor allem sich selbst treu, von jeder Lebenslüge, jedem trügerischen Schein frei bleiben. Und da weist Masaryk dem „modernen Menschen" den Platz in seiner Zeit an.

## Gedankenrevolution

Masaryk sieht in der Menschheitsgeschichte einen jähen Bruch. Seine Ursache ist ein „Kampf der Weltanschauungen, der mindestens

seit dem 12. und 13. Jahrhundert besteht" (Masaryks Rede im österreichischen Parlament am 3. Dezember 1907). Die Menschen sind anders geworden, seitdem die Wissenschaft sie auf eine ganz neue Lebensbasis gestellt hat. Die ungeahnt hohe Entwicklung der Naturwissenschaft, die intensive Beschäftigung mit dem Seelenleben führten zu einer ganz neuen Weltanschauung. Der Renaissancemensch und vollends der Mensch des 18. Jahrhunderts sieht nicht mehr alles Sein und Werden in einem rein mythisch-objektivistischen Licht, er nimmt nicht mehr alle Erscheinungen und Wunder naiv gläubig auf, sondern betrachtet sie historisch und kritisch. „Wie schon jeder mittelalterliche Ritter in seiner Steinburg einen Staat im Staate bildete, so ist in der Neuzeit die unumschränkte Autorität des Individuums, seiner persönlichen Überzeugung proklamiert worden, der Umsturz (die französische Revolution) ist die Bedingung des Fortschritts geworden" (Rußland und Europa I, 215).

Schon Bacon, der erste moderne Philosoph, forscht nach der Natur der Dinge. Ähnlich fordert auch Masaryk: „Erkenne immer und überall die Dinge und ihren Kern" (Die tschechische Frage, S. 132). Aber nicht metaphysische Spekulation dürfe uns leiten. Bacon fordert nachdrücklichst die empirische Erfahrung der Dinge. Der Geist müsse frei sein von jedwedem Vorurteil und vom Aberglauben. Als reiner Spiegel müsse er die Dinge so erfassen, wie sie in Wirklichkeit sind. Einen Schritt weiter geht der psychologische Erkenntnistheoretiker Locke: Der Geist sei ursprünglich ohne Inhalt. Alle Erkenntnis stamme teils aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, teils aus der Reflexion her. Hören wir Masaryk:

> „Was ist Wahrheit?
>
> Schöpfen wir Gewißheit von außen her oder aus uns selbst?...
>
> Objektivismus oder Subjektivismus? . . .
>
> Und immer wieder — Objekt oder Subjekt? Letzten Endes bedeutet das, wie weiß ich vom Objekt, ich, das Subjekt? Psychologisch bedeutet das: Die Sinne oder die Vernunft?" (Die religiöse Frage und die moderne Philosophie — Naše Doba IV, 916ff.)

Vollends aber riefen der Humesche Skeptizismus, Kants Kritizismus, die moderne Naturwissenschaft und nicht zumindest die Kräftigung des historischen Sinnes eine Gedankenrevolution von Grund auf hervor. Die alte Weltanschauung ging in Trümmer, und neues Licht ergoß sich über die versunkene Märchenwelt. Fortan sollte der Mensch seinen alten Glauben abschwören und ein neues Evangelium ihm in seinem eigensten Innern erstehen. Unermittelt, urteilslahm hatte man noch das ganze Mittelalter hindurch, was immer sich dem Bewußtsein darbot, hingenommen. Das Glaubensdogma war souverän, bis es vom

Cogito, ergo sum entthront wurde. Was bisher Mythologie gewesen war, sollte jetzt Erkenntnis sein. Und doch — der Verstand allein, die ausschließliche Erkenntnis der Dinge, das bloße Wissen befriedigt nicht. Blieb schon Schopenhauer bei dem Satze: „Die Welt ist meine Vorstellung" nicht stehen, so verwirft Masaryk vollends den reinen Intellektualismus. Goethes Faust ist, solange er nur mit heißem Bemühen durchaus studiert, ein armer Tor, dem alle Freud entrissen ist. Ebensowenig genügt das bloße Gefühl, das schließlich nur Sentimentalität erzeugt. Wollen muß der Mensch und dabei von Religion durchdrungen sein. Das Schopenhauersche Mitleid erscheint bei Masaryk in der Form edler Religiosität.

## Der moderne Mensch

„Die Entwicklung und Erstarkung des geschichtlichen Sinnes, das Vertiefen in die Entwicklung des Gesellschafts- und Weltganzen hat den Gegensatz des Individuums und eben dieses Ganzen zu vollem Bewußtsein gebracht. Es gehört heute zu den Selbstverständlichkeiten, daß die Neuzeit gegenüber der älteren Zeit individualistisch sei. Für uns bedeutet das, daß sich der moderne Mensch bei der Kritik seiner Erkenntnis — und Seelenkräfte überhaupt des Gegensatzes von Individuum und Kollektivum — aber Kollektivum inklusive Individuum! — kritisch bewußt wird" (Rußland und Europa I, 181). Der „moderne Mensch" ist durch einen passiv-aktiven, rezipierend-kritisierenden Verstand und einen aktiv-passiven, treibend-temperierten Willen ausgezeichnet. Der antike Mensch sah — und sagte ja. Sein unerschütterlicher, felsenfester Glaube gab ihm Einheit, Ruhe, Kraft. Der moderne Mensch sieht und sinnt. Er kann nur begreifen, was er erkennt. Nicht so sehr der Zweifel, wie das ewige Suchen, Prüfen und Begehren rauben ihm die Harmonie der Seele, machen ihn unsicher, gereizt und unruhig. „Der moderne Mensch ist ein Skeptiker, er hegt kein Vertrauen, kritisiert, lehnt ab. Aber zugleich, und gerade deshalb befaßt er sich immer und immer wieder mit der Frage nach der Gewißheit seiner Erkenntnis und seines Tuns, er ist ungläubig, möchte aber gern glauben. Er kritisiert, aber sucht, er negiert, will aber eigentlich aufbauen. Er sucht sich die Grundlagen und möchte sie tiefer und fester haben. Deshalb prüft er sie beständig nach. Gewißheit! Was ist gewiß? Worauf kann ich fest stehen und worüber ruhig schlafen? Was ist wahr?" (Die religiöse Frage und die moderne Philosophie, Naše Doba, 916). Der antike Mensch war selbstzufrieden, elementar, geradlinig, handelnd. Der moderne Mensch ist mit sich selbst zerfallen, „im Innersten entzweit", kompliziert, schwankend, Titanist. „Der moderne Mensch verliert seine einheitliche religiöse Weltanschauung: Dieser Verlust bedeutet eine intellektuelle und moralische Zerfahrenheit und

Anarchie, denn dieser Verlust ist mehr oder weniger ein gewaltsames Überbordwerfen der alten Anschauung, ist ein Kampf der noch unfertigen, neuen Anschauung mit der alten: Der moderne Mensch ist unfertig, zersplittert, disharmonisch, unvollkommen. Er ist kampfesmüde, abgespannt, nervös und aufgeregt. Das Leben bietet ihm keine vollkommene und frische Freude — deshalb verzweifelt er sehr leicht und verläßt eigenwillig das Leben" (Der moderne Mensch und die Religion, Naše Doba IV, 112.)

## Der Selbstmord

Das kritisch gerichtete Ich exponiert sich immer mehr und mehr. Zuletzt möchte es die Welt erobern. Aus der idyllischen Ruhe naiver Sorglosigkeit stürzt es in das wilde bellum omnium contra omnes, immer darauf bedacht, sich durchzusetzen. Alle Schranken friedlichen Bürgerglaubens, des „beschränkten Untertanenverstandes" fallen, das Ich möchte den Thron usurpieren, Selbstbeherrscher aller Mitkämpfer sein. Ideell genommen will das Ich von jeder Beeinflussung frei sein, aus dem eigensten Innern heraus schaffen. Aber der Mensch ist schwach. Die Verkettung aller Gesetzlichkeit, der notwendige Zusammenhang der Dinge, das Schicksal sind stärker. Das Gerüst stürzt ein und begräbt den Baumeister unter seinen Trümmern. Der Titane wird in den Tartarus gestürzt.

Der Mensch hat sich über die anderen überhoben, er hat sich mit sich selbst entzweit. Plötzlich sieht er sich von allen verlassen, verfehmt und gehaßt, vor sich selbst bloßgestellt. Er ist sich selbst Gegenstand der Verachtung. Trostlose Öde in der zentralen Bindung, die unausgesetzten furchtbaren Enttäuschungen, das zu innerst stichelnde Bewußtsein des eigenen Unvermögens — alle die eigentlichsten Ursachen der Neurose — stürmen auf ihn ein. Der Mensch erliegt diesem Drucke, seine Spannkraft bröckelt ab, er wird in seinem ganzen Gehaben schlottrig, verbittert, zuletzt willenlos, ein schwankendes Wrack. Da möchte er dem eigenen Ich, das ihn in das Fiasko gestürzt hat, entfliehen. Je mehr er sich aber vor ihm verbergen möchte, in ein desto unentwirrbareres Lügennetz verwickelt er sich. Zuletzt kippt die Lüge in den Wahn um, wo der Betroffene nicht mehr imstande ist, die wahre Absicht von der falschen Phantasmagorie zu unterscheiden. Die Neurose wurde zur Psychose. Der Rest ist der Selbstmord.

## Die Freiheit

Welch schauerlicher, grauenvoller Abgrund gähnt im tieffsten Seeleninnern des modernen Menschen! Und doch — spricht sich Masaryk für den Subjektivismus aus, um zuletzt ein ewig herzerhebendes, für immer unverlierbares Kredo zu proklamieren. Der moderne Mensch

soll alles, was sich seinem Bewußtsein darbietet, kritisch prüfen. „Nicht die Autorität und Tradition entscheidet über die Wahrheit, sondern das kritische Denken" (Rußland und Europa I, 179). Der Mensch soll nicht die Hände in den Schoß legen, in völliger Hingabe an das Objekt ein bloßer Spiegel des äußeren Daseins sein. Er soll sich mischen in den sozialen Kampf. Er soll erwerben, um zu besitzen. „Der moderne Mensch hat auch die Tugend der passiven Duldsamkeit aufgegeben, er will nicht dulden, sondern mit der ganzen Kraft seines Geistes und Willens die politischen und die sozialen Verhältnisse ändern und vervollkommnen" (Freie wissenschaftliche und kirchlich gebundene Weltanschauung und Lebensauffassung, 44 f.). Durch möglichstes Wissen, intensivste Arbeit, reichste Erfahrung stähle nach Möglichkeit der Mensch sein Ich, auf daß es aufs nachhaltigste sich betätige, aufs glücklichste sich behaupte und sich voller Zufriedenheit erfreue. Die Kraft, die immer nur relativ ist, vielmehr also das absolute Bewußtsein seiner faktischen Bedeutung, verleiht ihm Freiheit, die bekanntlich das Grundfundament darstellt, auf welchem der deutsche Idealismus aufgebaut ist.

Die Freiheit legt den Menschen Verantwortlichkeit auf. Die Freiheit bringt sie ihm erst zum Bewußtsein. Das Subjekt hat sich vollkommen emanzipiert und schaltet und waltet kraft eigensten Urteils. Es ist sich seiner Existenz bewußt sowie dessen, daß es eine ganze Welt in sich trägt und weltwirkend schafft.

## Die deutsche Kultur

In diesem Punkte steht Masaryk deutlich unter dem Eindruck des deutschen Idealismus. „Wir Tschechen", sagt er einmal, „müssen aber den bisherigen Inhalt der deutschen Kultur und insbesondere der Philosophie in uns aufnehmen, insofern sich gerade in der Philosophie, somit auch in der deutschen, der menschliche Geist am vollkommensten ausgesprochen hat. Und da die deutsche Philosophie die tiefgründigste Philosophie ist, bleibt nichts anderes übrig, als sie eben durch restloses kritisches Erfassen zu überwinden" (Moderne Humanität, S. 795).

In seinem Buche „Über den Staat" sagt Wilson ausdrücklich, daß sich die moderne politische Demokratie, die sich in England am vollkommensten entwickelt hat, aus dem ungebrochenen germanischen Freiheitstriebe ableitet, während das autokratische, monarchistische mittelalterliche System mit der „Majoritätenwirtschaft", wie sich Bismarck ausdrückt, dem römischen Einfluß des Lehenswesens mit seiner unbedingten Oberherrlichkeit der Fürsten entsprungen ist. Masaryks Demokratie beruht auf der durch Arbeit im Wissen wurzelnden Freiheit, sein Sozialismus ist in slawischer Gemütstiefe ruhende Religion, durch reichste Bildung begründete Menschlichkeit — Schopenhauers Mitleid,

nicht aus einem grimmigen Pessimismus heraus, sondern aus dem edlen Bewußtsein der Menschlichkeit.

### Masaryk als Mensch, das heißt Kämpfer ...

Für seine Überzeugung soll der Mensch seine ganze Existenz, wenn es sein muß, selbst das Leben in die Schanze schlagen, wofür Masaryk so oft ein erhabenes Beispiel geliefert hat. Schon im Jahre 1886, als in der tschechischen Öffentlichkeit ein leidenschaftlicher Kampf um die Echtheit der Königinhofer und der Grüneberger Handschrift tobte, trat Masaryk unerschrocken gegen den Pseudopatriotismus und die Pseudoautoritäten auf, die sich für die Fälschungen engagierten, und verwarf im Interesse der Wahrheit eine dem Volke heilige Tradition. Um der Wahrheit willen erklärte er im Jahre 1899 das von einem blindwütigen antisemitischen Klüngel vorgezeterte Märchen vom Ritualmorde als eine böswillige, frivol-zynische Erfindung. Im Jahre 1906 wurde dieser durch und durch religiöse Mann von einer gemeinheuchlerischen, scheinheilig-philiströsen Bande, die sich aus Anhängern der Hierarchie und des Adels zusammensetzte, wegen Religionsstörung vors Gericht geschleppt! Im Dezember 1907 trat er als Vorkämpfer der Garantien für die Freiheit der Wissenschaft und der Hochschulen auf, wobei er, in seiner innersten Überzeugung verletzt, dem österreichischen Parlament mit folgenden Worten seine tiefste Verachtung entgegenschleuderte: „Vor solchen Herren schäme ich mich, über meine religiösen Bedürfnisse, die ich habe, zu sprechen." Schon ein halbes Jahr später bricht er in der Wahrmundaffäre wieder die Lanze für die Freiheit der von der Kirche geknebelten wissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensauffassung. Mit größtem Freimut deckt ferner Masaryk in den österreichischen Delegationen die verbrecherischen Fälschungen der k. u. k. Gesandtschaft in Belgrad auf, durch die sich die österreichisch-ungarische Diplomatie in ganz Europa verächtlich machte, und wodurch sie unabweislich bereits im Jahre 1908 den Grund zum Weltkrieg gelegt und damit höchste Schuld auf sich geladen hat. Zuletzt wurde Masaryk für sein unausgesetztes Bemühen um die Befreiung seiner Nation, wobei er sich von Anfang an in richtiger Deutung der Zeichen der Zeit zur Entente bekannte, von den österreichischen Behörden zum Tode verurteilt.

### Die ethische Grundlage

Der Subjektivismus, ethisch veredelt, Wahrheit vor sich selbst, Religion übende Reife für die Ritterschaft des Grals — das ist Masaryks Bekenntnis. Der hohe ethische Einschlag, der Masaryks Philosophie als ihr Lebensnerv erfüllt, gibt ihr ihren ganz besonderen, für immer unverlierbaren Wert. Masaryk weist selbst einmal auf seine

diesbezüglichen Vorgänger hin: „Hume macht mit seiner Skepsis vor der Ethik Halt, und Kants Philosophie wird durch den Kritizismus zur moralischen Weltbetrachtung.“ „Auch Fichte und gerade Fichte hat den Subjektivismus zum Moralischen gewendet“ (Rußland und Europa 179 und 181). Es ist höchst interessant, Masaryk, den Befreier der tschechoslowakischen Nation, auf Fichte, den deutschesten Freiheitskämpfer, hinweisen zu sehen. Und gerade das Urteil über Fichtes Ich zeigt, welch hohe ethische Bedeutung Masaryk dem Subjektivismus beilegt, wenn er sagt: „Ich sehe deshalb in Fichtes ‚Ich‘ nicht bloß ein noetisches, sondern ich höre aus demselben auch das moralische und politische Selbstbewußtsein eines Mannes, der Napoleon die Stirne bot“ (Die soziale Frage, 47).

## Die Religion

Erkennen soll der Mensch, begreifen, verstehen und liebevoll verzeihen — das soll der Leitstern des Lebens sein, das ist der Sinn, den Masaryk der „Religion“ beilegt, in der er des Lebens höchstes Gebot und reinste Vollendung erblickt. Sie sei kein Dogma, keine Zuflucht menschlicher Schwäche, keine raffiniert konstruierte Komödie, die den Menschen zum Histrionen macht. „Die Religion ist die zentralisierende geistige Macht. Die Religion ist ein Leben sup specie aeternitatis — ist ein sich Bewußtwerden, welchen Sinn das Leben hat, und in welchem Verhältnis zur Welt wir stehen, ist Wahrhaftigkeit. Die Religion ist die zentrale und führende geistige Lebenskraft, ist das Streben nach einem neuen Leben, nach einem neuen und höheren Wert des Lebens“ (Im Kampf um die Religion, 26).

## Die Liebe

Spinoza bezeichnet die Macht der Erkenntnis als Schöpferin der Freiheit. Masaryk sucht mit Hilfe möglichsten Wissens der „substantiellen Kräfte“, wie es bei Herder heißt, höchste Menschlichkeit. Das bedeuten die ewig schönen Worte: „Das wahre Sein des Menschen ruht im Gefühl, keineswegs bloß im Verstand, und deshalb eilt die Menschheit einer neuen Ära sozialer Liebe und genialer künstlerischer Schaffenskraft entgegen; der Religion und dem Recht entstammend, wird die Philosophie einmünden in Liebe und künstlerisches Schaffen.“

# Erich Worbs / Paul Geheeb

## Ein Beitrag zur Erziehungslehre der Romantik

Wer in sich die große Andacht spürt, der wird auch in sich tragen die Liebe zur Jugend. Wer ist Gott näher als die Jugend? Wer in sich die große Andacht spürt und einen Hauch davon in die Welt wehen läßt, der wird von der Jugend Liebe in sein Herz heimtragen können; denn tief birgt die Jugend die Sehnsucht in die Unendlichkeit... Und wo spricht die Unendlichkeit lauter als in der Andacht?... Andacht... Das ist der geheimnisvolle Drang über alle zeitliche Wirklichkeit hinaus in die Ewigkeit...

Wie die Wissenschaft in ihrem Urbeginn nicht zuerst das Nahe sah, sondern genährt von den Flammen der Mystik den Blick weitete in die Unendlichkeit, so ist auch der Jugend das Fernste näher als das Nächste...

Die Jugend öffnet sich sehnend dem Zeitlosen; denn in Wesen und Wert des Zeitlichen ist sie noch nicht eingedrungen... Sie kennt nicht den Wert der Wirklichkeitsformen... So will sie nicht etwas Wirkliches, Bedingtes. So lechzt sie in ein Absolutes, Unbedingtes...

Paul Geheeb erfüllt diese Sehnsucht der Jugend ... erfüllt sie nicht durch die Forderung eines billigen unbedingten Gehorsams... nein erfüllt sie durch die große Liebe, die in ihm ist... Jeder dieser jungen Menschen, die in den verborgenen Waldhäusern am oberen Ende des kleinen Dorfes Oberhambach leben, muß ahnen: hier ist nichts durch die Schicht der Wirklichkeit Bedingtes, hier ist ein Unbedingtes, Ewiges... diese unbedingte Liebe ihres Bruders Paul... Und wie wäre auch bilden, d. h. doch sich verknüpfen mit der Welt, anders möglich als durch Liebe... Nur liebend ziehen wir die Welt ganz in uns...

Auf der langen Reise nach dem Odenwald hatte ich Tolstoi lange und tief zu mir sprechen lassen. Und seltsam. Als ich unter bunten Buchen an einem hellen Herbsttage Paul Geheeb gegenüber stand, war das nicht Tolstoi, der zu mir redete? Der Mann mit den Augen, die immer die Güte eines solchen Herbsthimmels spiegelten, mit dem langwallenden, weißen Bart- und Kopfhaar, mit dem Schreiten, das mehr ein Schweben ist, ein ewiges Sich-lösen-wollen von der Erde...

Liebende Menschlichkeit ist in ihm... Ich sah ihn einmal... da war sein Auge ganz ein Kinderauge... Das war, als er mir voll einer stolzen Freude seinen reichen Schatz von Büchern des Mannes zeigte, der von jeher sein Liebling gewesen: W. v. Humboldts.

Nach ihm hat er eins der fünf Waldhäuser genannt, in denen seine Jugend in kleinen Familien lebt...

Herder, Goethe, Schiller, Fichte gaben die andern Namen.

Fichte ... ja ... in seinen Reden ist etwas von Fichtes Geist ... etwas, das die Wirklichkeit stolz anschaut, als unsern Sklaven, als etwas, das ganz von uns abhängt, ob es ist oder nicht ist. .. Ja, es ist etwas von einem stolzen Siegertum des Geistes in seinen Reden ... etwas vom Geiste Plotins, der die Wirklichkeit nur da für wertvoll gelten läßt, wo sie vom Geist durchleuchtet ist. . .

Wer die Jugend leiten will, in dem muß der Geist der Jugend sein. Nur der kann ihr helfen, in ihr innerstes Wesen zu lauschen.

Der Geist der Jugend aber ist Sehnsucht, nicht die Sehnsucht, die auf ein Wirkliches geht ... nein, die Sehnsucht, die ewig um sich selbst kreist, die um ihrer selbst willen da ist. Diese Sehnsucht ist die romantische Sehnsucht. Der Romantik ist die Sehnsucht das letzte aller Dinge. Keinem Ziele ist sie unterzuordnen. .. Sehnsucht als Bewegung der Seele ist dem Romantiker Selbstzweck. . .

Simmel nennt in seinem Goethe-Buch diese Sehnsucht eine unsubstanziierte Sehnsucht und trennt Goethes Wesen scharf von dem romantischen, weil seine Sehnsucht stets an ein bestimmtes Objekt seines Lebensganges anknüpft, sich stets dem Lebensprozeß unterordnet, nie ohne Ziel ins Unendliche schweift. . .

Hier offenbart sich am tiefsten Wesen des klassischen und romantischen Menschen. Der klassische Mensch will das Unendliche in das Endliche pressen, seiner Sehnsucht ein Ziel setzen, der romantische Mensch aber will das Endliche in das Unendliche auflösen, der klassische Mensch will ein Resultat, der romantische nur Bewegung, oder wie Gundolf in seinem Shakespeare-Buch sagt:

„Nicht zu schaffen, sondern zu bewegen, war die Romantik gekommen, sie wollte das Gebären, nicht die Geburt."

Auch der Jugend ist Wesen und Wert der Wirklichkeit fremd. Auch ihr ist die Sehnsucht als reine Bewegung der Seele Lebenselement. Auch sie will „das Gebären, nicht die Geburt".

So hält sich die Romantik am liebsten in der Jugend ihren eigenen Spiegel vor, erkennt sie doch in ihr am reinsten eigenes Wesen. . .

So sind die Dichtungen der Romantik vor allem die Dichtungen der Jugend. Und so schufen auch die romantischen Musiker, wohl aus der Liebe zur Kindheit heraus, all die musikalischen Kinderszenen, die recht eigentlich erst eine wertvolle musikalische Jugendliteratur begründen. . .

Und endlich ist es gerade die Romantik gewesen, die tief über die Erziehung der Jugend nachgedacht hat. . . Die Frage: Ist die Geistesrichtung, die die wesentlich jugendliche ist, berufen, zu urteilen über die Erziehung der Jugend? ist gewißlich zu bejahen. .. Wer soll dem Kinde besser helfen, in sein innerstes Wesen zu lauschen, als wer vom gleichen Geist erfüllt ist. . .

Jedes Lebensalter hat seinen eigenen Geist, und jeder ist auszubilden, soll der ganze Mensch harmonisch werden. In der Jugend also bilde man das Romantische im Menschen, das der Jugend wesentlich. Steigern des Jugendlichen im Kinde, nicht Unterdrückung ist die Aufgabe, eine Forderung, wie sie Pestalozzi ähnlich schon ausgesprochen.

Wie falsch, der Jugend feste Formen vorzusetzen. Man lasse die Jugend mit den Problemen spielen. Erst der klassische Mensch, der alternde Mensch, ringt mit ihnen. Nur Bewegung will die Jugend...

Diese geht bis zum Hin- und Herpendeln zwischen den tiefsten Gegensätzen. Und auch das ist romantisch... Ist es doch das Grundwesen aller Romantiker und aller ihrer Gedanken, von der unbewußten Harmonie durch Streit der Gegensätze zu ihrer Verknüpfung und bewußten Harmonie zu kommen. Hier verkörpert Faust den Drang aller Jugend, aller Romantik nach Bewegung: „Wie ich beharre bin ich Knecht...

So sei es Aufgabe, mehr anzuregen, als feste Formen zu geben... Man lasse den jungen Menschen erst die Weite erobern, ehe man die grenzende Form in sie trägt... Diese findet das Alter in seiner mehr klassischen Lebenshaltung von selbst...

Welche Sünde wider den Geist, das religiöse Gefühl, das hell in der Jugend schwingt, nicht in alle Welt in ewig neuer Andacht ausklingen zu lassen, sondern in starren Akkorden abzugrenzen...

Und wie soll der Erzieher sein?.. In der Jugend ist tief die Sehnsucht nach dem Wunderbaren... So sei auch der Erzieher ganz Mensch ... ganz Mensch voll tausend Sehnsüchten... Voll welcher Wunder ist der Mensch, der keine erstarrte Figur ist...

Welch neue Sünde wider den Geist, bei der Erziehung nicht die Sehnsucht zum Wunderbaren zu nützen... Wie wenig kennt der Erzieher die Jugend, der seine Antworten nicht an ihre wundernden Fragen knüpft, der weniger nach Fragen als nach Antworten im Kinde gräbt, der ihm eine Antwort gibt, ehe es fragt, und dadurch das Wundern im Kinde tötet...

Und endlich, wollen wir die Brücke bauen von der Jugend zum Alter, so lasse man die Jugend das Unendliche im Endlichen erblicken. Sie wird dann auch die endliche Wirklichkeit, die ihr noch fremd war, liebend in sich aufnehmen, weil es das, wonach seine Sehnsucht zielt, in ihr erschaut...

Paul Geheeb ist ein Erzieher der Jugend, wie ich ihn ersehne... Er ist voll der Wunder, die die Jugend braucht...

Ich glaubte, die Romantiker sprächen wieder, als das Wesen seiner Jugenderziehung zu mir zu reden begann...

Es ist eine Erziehung, die das romantische Element in der Jugend nutzt, ... nutzt in romantischem Geiste...

So wird das Porträt Paul Geheebs die frischesten Farben erhalten,

wenn hier die Gedanken der Romantiker stehen, die den Geist seiner Erziehung in Worte bannen.

### a) Wichtigkeit der Erziehung

Durch das Kind setzt ihr durch den kurzen Hebelarm der Menschheit den langen in Bewegung. Jean Paul

Das höchste Gut und das allein nützliche ist die Bildung.
Friedrich Schlegel

Nur durch die Bildung wird der Mensch, der es ganz ist, überall menschlich und von Menschheit durchdrungen.
Friedrich Schlegel

Vergeblich sucht ihr in dem, was ihr Ästhetik nennt, die harmonische Fülle der Menschheit, Anfang und Ende der Bildung. Versucht es, die Elemente der Bildung und der Menschheit zu erkennen und betet sie an, vor allem das Feuer. Friedrich Schlegel

Gebildet ist ein Werk, wenn es überall scharf begrenzt, innerhalb der Grenzen aber grenzenlos und unerschöpflich ist, wenn es sich selbst ganz treu, überall gleich und doch über sich selbst erhaben ist. Das Höchste und Letzte ist, wie bei der Erziehung eines jungen Engländers, le grand tour. Er muß durch alle drei oder vier Weltteile der Menschheit gewandert sein, nicht um die Ecken seiner Individualität abzuschleifen, sondern um seinen Blick zu erweitern und seinem Geist mehr Freiheit und innere Vielseitigkeit und dadurch mehr Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu geben. Friedrich Schlegel

Jeder ungebildete Mensch ist die Karikatur von sich selbst.
Friedrich Schlegel

Mensch werden ist eine Kunst.
Novalis

### b) Wert der Individualität

Solange wir uns entwickelnde Menschen sind, ist es tödlich, ein feststehendes, unbewegliches System zu haben. Friedrich Schlegel

Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens. Begegne dann, was da wolle. Schleiermacher

### c) Gemeinsame Erziehung der Geschlechter
(Unterordnung des Geschlechts unter den Begriff der höheren Menschlichkeit)

Man muß den Charakter des Geschlechts keineswegs noch mehr übertreiben, sondern vielmehr durch starke Gegengewichte zu mildern suchen. Friedrich Schlegel

Nur sanfte Männlichkeit, nur selbständige Weiblichkeit ist die rechte, wahre und schöne. Friedrich Schlegel

Was ist häßlicher als überladene Weiblichkeit, was ist so ekelhaft als übertriebene Männlichkeit? Friedrich Schlegel

Besonders was die Erziehung des Weibes anbelangt, scheint mir die Sache ganz einfach. Erziehe man nur im Mädchen den Menschen, der ja ohne Abbruch in ihm ruht. Als Weib wird dieser vollkommen ausgebildete Mensch sich schon von selbst und ohne weiteres Zutun der Kunst finden. Fichte

### d) Erziehung zur Liebe
(Liebe bringt in Einheit zum All, ist eigentlich die Quelle jedes Wissenstriebes)

Ihr habt nicht sowohl die Blütenknospe der Liebe einzuimpfen, als das Moos und Gestrüpp des Ich wegzunehmen, das ihr die Sonne verdeckt. Wo eine Ader schlägt, ruht ein Herz im Hintergrunde. Wo irgendein Liebestrieb, dahinter die ganze Liebe. Jean Paul

Lasset das Kind durch eigenes Tun die Liebe kennen; veranstaltet, daß es etwas für Euch tue, damit es etwas liebe. Denn in Kindern erweckt die Tat den Trieb. Jean Paul

Das Kind lerne alles tierische Leben heilig halten.
Jean Paul

Lehrt lieben, das heißt liebt.
Jean Paul

Die Menschheit läßt sich nicht inokulieren, außer durch Freundschaft und Liebe mit tüchtigen und wahren Menschen und durch Umgang mit uns selbst, mit den Göttern in uns. Friedrich Schlegel

Wir brauchen nichts zur Liebe, als daß sie nicht gehindert, bringt nur dem Kinde das fremde Ich lebendig genug vor das seinige, so wird es lieben. Das Erregungsmittel besteht in Versetzung in fremdes Leben und in Achtung für Leben überhaupt. Jean Paul

### e) Religiöse Erziehung

Alles, was wie die Religion ein Kontinuum sein soll im menschlichen Gemüt, liegt weit außer dem Gebiet des Lehrens und Anbildens. Darum ist jedem, der die Religion so ansieht, Unterricht in ihr ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort. Schleiermacher

Religion kann man nicht anders verkündigen wie Liebe und Patriotismus. Wenn man jemand verliebt machen wollte, wie finge man das wohl an? Novalis

Wer Gott einmal suchen will, der findet ihn überall.
Novalis

Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion. Schleiermacher

Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.
Schleiermacher

Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz.
Friedrich Schlegel

Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion. Schleiermacher

Es soll daher überhaupt kein Unterricht in der Religion, sondern nur eine Entwicklung jenes ursprünglichen religiösen Bewußtseins stattfinden. Fichte

Mit großer Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen zusehen. Schon mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich suchen sie etwas anderes, was sie ihm entgegensetzen können; auf allen Seiten greifen sie danach, ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche; und wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden, es ist immer, als hätten sie außer diesen noch andere, welche ohne Nahrung vergehen müßten. Das ist die erste Regung der Religion. Eine geheime, unverstandene Ahnung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihnen jede Spur einer anderen so willkommen.

Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des

Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird; aber ist sie nicht höchst natürlich bei denen, welche das Endliche selbst noch nicht kennen, und ist es nicht die Täuschung ganzer Völker und ganzer Schulen der Weisheit? Schleiermacher

f) Sittliche Erziehung

Wie darf man eine allgemeine äußere Pflicht dem Menschen als Moral vorsetzen? Friedrich Schlegel

Erste Sittlichkeit tritt erst dann ein, wenn man seine eigene Wesentlichkeit gefunden und das gute Gewissen hat, nach ihr zu leben.
Rahel

Charakter haben, heißt Mut haben.
Rahel

Nicht ein getrenntes Sollen und Wollen im Menschen ist das Höchste, sondern Verschmelzung der beiden, damit nicht Befehl und Gehorsam herrsche, sondern die Freiheit der Liebe. Friedrich Schlegel

Nur was aus freiem Entschlusse hervorgeht, ist moralisch. Moralität entwickelt sich aus dem Menschen selbst und läßt sich nicht durch Zwang oder künstliche Anstalten hervorbringen. Fichte

Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft.
Friedrich Schlegel

g) Staatsbürgerliche Erziehung
(Fichtes Vernunftstaat und Freie Schulgemeinde)

Die angeborene Individualität beruft nicht zu schrankenloser Freiheit und rücksichtsloser Subjektivität, sondern zu einer eigentümlichen bestimmten Pflicht im Dienste des Ganzen.
Friedrich Schlegel

Der Mensch ist bestimmt in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganz vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt. Fichte

Wahre Freiheit entsteht nur vermittels des Durchganges durch die höchste Gesetzmäßigkeit. Fichte

Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will.
Fichte

### h) Prinzip der Selbsttätigkeit
(Lernen nicht von außen hinein, sondern von innen heraus)

Es ist ein geheimnisvoller Zug nach allen Seiten in unserem Innern, aus einem unendlich tiefen Mittelpunkt sich rings verbreitend.
Friedrich Schlegel

Niemand wird kultiviert, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren. Alles bloß leidende Verhalten ist das gerade Gegenteil der Kultur; Bildung geschieht durch Selbsttätigkeit und zweckt auf Selbsttätigkeit ab.
Fichte

Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat? Was ich verstehen soll, muß sich in mir organisch entwickeln, und was ich zu lernen scheine, ist nur Nahrung, Incitament des Organismus.
Novalis

In Kindern erweckt die Tat den Trieb.
Jean Paul

Ich will nicht bloß denken, ich will handeln.
Fichte

Das Nichtverstehen kommt meistens gar nicht vom Mangel an Verstand, sondern vom Mangel an Sinn.
Friedrich Schlegel

Nur im Streite kann die Wahrheit gedeihen.
Fichte

# Philipp Hördt / Staat und Erziehung / Zum Reichsschulgesetzentwurf

Bei Renan findet sich einmal der Satz: „Das Dasein eines Volkes ist eine täglich wiederholte Volksabstimmung." Dieser Satz ist trotz seiner platten und rationalistisch-vordergründlichen Formulierung doch Ausdruck einer viel tiefer und weiter reichenden Wesenserkenntnis. Eine Nation, das ist nicht etwas von vornherein irgendwie materiell, greifbar Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes. Nicht schon der Zusammenhang des Blutes und der landschaftlichen Gemeinsamkeit schafft ein Volk. Das ergibt nur das Material, in dem der Geist zu zeugen vermag. Erst ein solcher Art vom Geist ergriffenes Volk, das unter der Herrschaft einer gemeinsamen Idee zu einer Geistes- und

Willensgemeinschaft erwächst, verdient den Namen einer Nation. Die gemeinsame Idee ist das, was der unablässig folgenden Geschlechterkette einen inneren Zusammenhang und allen die unendliche Aufgabe gibt, die ihr Dasein rechtfertigt. Darum ist auch das Dasein eines Volkes durch die fortdauernde Kraft der physischen Fortpflanzung noch keineswegs gesichert – wenn auch natürlich nicht ohne diese. Ebenso wichtig wie diese dauernde Erneuerung der physischen Grundlage der Nation ist deren geistige Fortpflanzung. Die geistige Eigenart aber und der Ideengehalt einer Nation „entwickelt" sich durchaus nicht „von selbst" aus den Kräften und Anlagen des Einzelnen heraus, sondern ist das Ergebnis des gewaltigen Erziehungsvorganges, in den wir vom ersten bis zum letzten Augenblick unseres Lebens einbezogen sind – und zwar stets als Erzogene und Erzieher zugleich. Der Beweis dafür aber liegt darin, daß ein von noch so vollwertigen Eltern geborenes Europäerkind, auf einsamer Insel ausgesetzt, eben durchaus nicht als Robinson in abgekürztem Verfahren die Kulturstufen durchläuft, wie die Aufklärung meinte, sondern daß es, selbst die Erhaltung des physischen Lebens vorausgesetzt, überhaupt nicht zu einem Menschen erwächst, sondern völlig vertiert. Zum Menschen erwächst der Mensch erst in der Gemeinschaft – kraft der Erziehung. Freilich darf man bei diesem Wort nicht gleich an die Schule denken. Erziehung umfaßt die Gesamtheit all der bildenden und formenden Kräfte, die es machen, daß aus den stets neu geboren werdenden Geschlechtern mit unfehlbarer Sicherheit immer wieder Menschen dieses ganz bestimmten Volkes, dieser ganz bestimmten Zeit und geistigen Gesamthaltung erstehen. Die gemeinsamen Lebensbedingungen und Lebensformen, die Traditionen des Rechts, des Glaubens und der Sitte, die Formen des Staats- und Wirtschaftslebens, der Geist der Sprache — das sind ebenso viele Erzieher von solcher Eindringlichkeit, Allgegenwart und Allgewalt, daß sie uns zumeist so wenig als Bedingungen unseres inneren Seins bewußt werden, wie die Lebensluft, die unsere Brust erfüllt. Und diese Erziehung, diese geistige Fortpflanzung vollzieht sich stets und überall. Sie fehlt bei den sogenannten Wilden so wenig, wie sie unserem Volke in seiner grauesten Vergangenheit gefehlt hat. Mensch und erzogener Mensch sind in dem Maße Wechselbegriffe, daß man sagen kann: es gibt nur erzogene Menschen.

Es macht nun aber einen Fundamentalunterschied unter den Völkern aus, in welcher Weise sich diese Erziehung als Fortpflanzung der Gemeinschaft vollzieht, ob in ewiger, unbewußter Wiedererzeugung desselben Menschentypus oder im Streben immer vollkommenerer Annäherung an ein unendliches Ideal. Erst der geistige Zusammenhang, der uns unser als Glieder einer Kette bewußt werden läßt, die aus der gelebten Vergangenheit in eine erstrebte Zukunft führt, gibt der

Abfolge der Geschlechter eine nicht umkehrbare Richtung, macht aus der geschichtslosen Horde eine Nation und gibt dem Leben der Nation einen Zweck: die Nationalidee. Darum sagt Novalis: „Die Deutschheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; das Volk ist eine Idee: wir sollen ein Volk werden." Und das ist der Weg der gesamten deutschen Geschichte: ein immer stärkeres und immer bewußteres Streben nach Einheit, nach dem Werden der deutschen Nation. Sowohl im Blut wie im Geist galt es und gilt es noch heute, aus den verschiedensten und widerstrebendsten Elementen jene Einheit zu erbauen, die Vollendung der deutschen Idee, die unsere Aufgabe und unser Schicksal ist. Aber auch das Schicksal gilt es zu wollen, um es fruchtbar zu machen. Die Erziehung, die „Urfunktion des Gemeinschaftslebens" ist (Ernst Krieck), sie gilt es durch bewußtes Tun zu unterstützen. Darum sagt Krieck in der „Deutschen Staatsidee": „Erreicht aber ein solches Volkstum die Höhe weltgeschichtlicher Bedeutung, eine äußere und innere Größe, die ihm eine Stellung im Kreise der führenden Nationen und eine Aufgabe in der Gesamtmenschheit zuteilt, so wird es sich aufgefordert fühlen, Rechenschaft über sein eigentümliches Wesen abzulegen und seine Sonderart mit Bewußtsein zu pflegen." Die Erkenntnis dieser Sonderart geschieht vor allem durch die Geschichte. „Erst durch die Geschichte wird ein Volk seiner selbst vollkommen bewußt." (Schopenhauer.) Das Mittel zu ihrer Verwirklichung ist die Erziehung. Und von hier aus bekommt die eigentümlich deutsche Staatsidee ihr Gepräge: die Idee des Erziehungsstaates! (Krieck, a.a.O.)

Diese Idee aber bedeutet, daß das Dasein des Staates sowohl wie jede einzelne der von ihm gestalteten Lebens- und Gemeinschaftsformen unter dem Licht des Erziehungsgedankens geschaut wird, im Bewußtsein der unvergänglichen Verantwortung vor der Zukunft der Nation. Im Licht dieses Gedankens sind dann auch diejenigen Formen zu betrachten, die in besonderem Maße der Aufgabe der Erziehung gewidmet sind. Es geschieht mit voller Absicht, daß in dieser Betrachtung über Staat und Erziehung erst hier die Schulen genannt werden. Denn man kann wohl sagen: so sehr der Anteil der Erziehung am Werden und Sein des Einzelnen und der Gemeinschaft heute unterschätzt wird, so sehr wird die Bedeutung der Schule überschätzt. Aber es ist eine unfruchtbare Überschätzung, weil erst dann das Wirken der Schule wahrhaft erfolgreich sein kann, wenn die Stelle erkannt ist, die sie im Rahmen der Gesamtheit der Erziehungswirkungen des Gemeinschaftslebens einnimmt. Erst wenn Erziehung als Urfunktion des Gemeinschaftslebens geschaut und die Idee des Staates als Erziehungsgemeinschaft erfaßt ist, wird es verständlich, aber auch notwendig, daß das Schulwesen in hervorragendem Maße Staatsangelegenheit wird. Denn nun ist, wie Maria Theresia sagte, die Schule wirklich „ein Politikum".

Wenn darum die Weimarer Verfassung positiv zu den Schulfragen Stellung nimmt, so ist die Erklärung der Nationalerziehung zur Reichssache ein ungemein wichtiger Schritt auf dem „Wege zur Deutschheit", im Werden der deutschen Nation.

Die Idee der Reichsschulgesetzgebung als das Bewußtwerden der Erziehungsaufgabe der Gesamtnation aber muß leider streng unterschieden werden von dem Inhalt der bis jetzt bekannt gewordenen Gesetzentwürfe. Wenn irgendwo, dann hat sich hier wieder einmal die Erbärmlichkeit eines Geschlechts erwiesen, das des Großen nicht fähig ist, auch wo man glaubte, es mit Händen greifen zu können. Nachdem in der Übernahme der Jugenderziehung auf das Reich die Idee des Erziehungsstaates einen Augenblick wie ein Morgenrot aufleuchtete, weiß dieser Staat unmittelbar danach nichts Besseres zu tun, als diese Aufgabe wieder abzuwälzen, indem er die eine, deutsche Volksschule in Splitter zerschlägt und diese anbietet, wem es gelüstet, die Hände auszustrecken: Konfessionen, Sekten, Weltanschauungen, Parteien usw. Der Entwurf zum Reichsschulgesetz zur Ausführung des § 146,2 der Verfassung ist nichts anderes als die Bankrotterklärung des Staates vor der Aufgabe der Nationalerziehung. Ein Staat aber, der den Mut nicht mehr hat, das allen Volksgliedern Gemeinsame zur Grundlage eines einheitlichen nationalen Bildungswesens zu machen und statt dessen Kirchen und Sekten die Bahn freiläßt, ihre Schäflein in peinlich gegeneinander abgesteckte Hürden zu treiben, dieser Staat untergräbt damit die Grundlagen seines Daseins: den einheitlichen nationalen Willen.

Dies widerspricht nicht der Einschränkung, die wir oben der möglichen Wirksamkeit der Schule gesetzt haben. Das einheitliche nationale Schulwesen ist eben zwar nicht ausschließlich Pflanzstätte des einheitlichen nationalen Willens, sondern vor allem auch dessen Ausdruck. Ein Volk, das nicht fähig ist, ein solches Schulwesen zu schaffen, das echter Ausdruck des nationalen Einheitswillens ist, das beweist eben damit, daß ihm dieser Wille fehlt — und damit die Vorbedingung für den Aufbau seiner Zukunft. Ist es bei uns an dem?

Nein, aber es zeigt sich auch hier wieder, in wie verhängnisvoller Weise die Kluft sich auftut zwischen dem wahren Volkswillen und dem, was das Parlament, die sogenannte Volksvertretung, beschließt. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Parteien durchaus unfähig sind, dem zu dienen, dessen Werkzeuge sie zu sein hätten: dem Geist der Volkheit*. Und darum ist es notwendig, daß gerade hier, wo es sich um den

* „Wir brauchen in unserer Sprache ein Wort, das, wie Kindheit sich zu Kind verhält, so das Verhältnis Volkheit zu Volk ausdrückt. Der Erzieher muß die Kindheit hören, nicht das Kind; der Gesetzgeber und Regent die Volkheit, nicht das Volk" (Goethe).

Geist und die Zukunft der Nation und der nationalen Kultur handelt, alle freien und unabhängigen Geister sich aufraffen und dem schamlosen Schachertreiben der Parteien ein gebieterisches Halt zurufen. Wir dürfen nicht dulden, daß auf dem Wege parteipolitischen Kuhhandels das deutsche Bildungswesen pfundweise an den Meistbietenden verhökert wird. Wir wollen die eine große deutsche Schule, errichtet auf dem Boden der gemeinsamen kulturellen Überlieferung und dienstbar dem gemeinsamen Wollen für die Zukunft. Die Verschiedenheiten des Glaubens und der Bekenntnisse, die unser geschichtliches Erbteil sind, können und sollen dadurch nicht kurzsichtig verneint, aber auch nicht künstlich großgezüchtet werden. Innerhalb des Rahmens der großen Gemeinschaftsschule wird sich Raum finden zur Pflege jeder berechtigten Sonderart, solange sie es nicht unternimmt, den Rahmen überhaupt zu sprengen. Aufbauprinzip des nationalen Schulwesens aber kann nur das der ganzen Nation Gemeinsame und nicht das die Nation in so und so viele Heerlager Trennende sein. Denn nur in solcher Überwölbung sind die konfessionellen und weltanschaulichen Spannungen leben- und fortschrittzeugende Polaritäten: Es liegt an uns, ob das Erbe des 16. Jahrhunderts Grund unserer Größe oder unseres Unterganges wird. Darum weg mit dem Entwurf zur Zertrümmerung der deutschen Schule. Gegenüber dem Treiben der Parteien erheben wir die Stimme der Volkheit um die Erziehung zu wahrhafter Volksgemeinschaft!

# Umschau

## Zwei Bücher vom großen Kriege

Es ist naheliegend, ja fast selbstverständlich, daß die Dichter unserer Zeit stark angezogen werden von dem Stoff des Krieges der dreißig Jahre vor nun drei Jahrhunderten. Denn jene chaotische Zeit, in der alle Lebenssicherheit unterwühlt war, in der jedes Heute auf des Messers Schneide zwischen Tod und Leben stand und für das Morgen kein Narr einen roten Heller gab — jene Zeit war in ihrer Lebensgier, Verzweiflung, Gewalttätigkeit und Weltuntergangsstimmung unserer Gegenwart im Tiefsten verwandt. In dichterischer Vorausschau hat Ricarda Huch schon ein Jahrzehnt vor dem Weltkrieg den mächtigen Bilderfries ihrer Trilogie „Der große Krieg in Deutschland“ geschaffen, und des gefallenen Dichters Hermann Löns stärkstes Werk „Der Wehrwolf“ gestaltet holzschnittmäßig und erschütternd lebendig einen Ausschnitt des gleichen Stoffes. Heute nun sind zwei neue Werke aus dieser dunkelsten Zeit deutscher Volksnot hingestellt, beide aus gegenwärtig erlebter Not, aus dem Weltkrieg geboren: Alfred Döblins großer zweibändiger „Wallenstein“* und der Roman „Apokalypse 1618“** von dem jungen schlesischen Dichter Will-Erich Peuckert. Es liegt ein eigener Reiz, ja fast Zwang darin, die beiden

* Wallenstein. Roman von Alfred Döblin. S. Fischer Verlag, Berlin. ** Will-Erich Peuckert, Apokalypse 1618. Eugen Diederichs Verlag in Jena.

Werke nebeneinander zu stellen und an ihnen die Polarität künstlerischen Sehens und Schaffens zu erleben.

Zunächst ein Wort über den Stoff selbst, denn im Stoff schon liegt das Schicksal des Kunstwerks. Es gibt keinen in der Menschengeschichte, der so gewaltig in Einzelheiten des Umrisses wäre und sich zugleich so beharrlich ungreifbar der künstlerischen Gestaltung entzieht, dem Künstler unter den formenden Händen zerfließt, weil ihm die Möglichkeit von Einheit und Aufbau fehlen. Setzt man als Gegenbeispiel etwa die napoleonische Zeit, so ist hier durch Napoleon als Mittelpunkt, tragische Gestalt und Schicksalsträger zugleich Aufbau und Einheit von selbst gegeben. Nimmt man den trojanischen Krieg, rein als epischen Stoff gesehen, so zerfällt dieser zwar auch in Episoden mit stark beherrschenden Einzelheiten, aber sogar über den Tod Achills hinaus ist noch eine Steigerung gegeben in der Einnahme Trojas selbst, die Höhepunkt und Auflösung zugleich ist. Beides fehlt dem großen deutschen Krieg als Gesamtstoff: die bindende heroische Einzelpersönlichkeit und der ansteigende Aufbau. Hier gibt es nur Einzelepisoden, und die Linie des Ganzen ist eine sinkende. Denn nachdem die Hauptspieler des ungeheuerlichen Dramas, Wallenstein, Gustav Adolf, verschwunden sind, schleppt sich der Krieg selbst noch anderthalb Jahrzehnte in immer brutalerer und jämmerlicherer Form hin, ohne überragende Führermenschen, nicht mehr tragisch-heroisches Schicksal, sondern letzte Selbstzersetzung eines elenden, verlotterten Geschlechts, bis er an seiner eigenen Sinnlosigkeit sich erschöpft und verreckt. So gibt es hier nur zwei Möglichkeiten künstlerischer Formung: entweder diese Zersetzung selbst als das Schicksal zu fassen und den riesenhaften zerfließenden Stoff friesartig zu gestalten — oder eine einzelne Episode herauszugreifen und in stark pyramidisch geschlossenem Aufbau hinzustellen, daß alle Linien zum einen Höhepunkt hinzielen, in ihm zugleich gipfelnd und sich lösend. Ricarda Huchs Trilogie ist das Beispiel der ersten Form, Hermann Löns' Wehrwolf der zweiten.

Alfred Döblin erstrebt in seinem großen Romanwerk eine Art Synthese von beiden. Er stellt es unter den Schicksalsnamen Wallenstein, aber er reißt nicht etwa das Schicksal dieses einzelnen dämonisch dunklen Menschen als Episode heraus, sondern er fügt es ein in ein breit ausholendes Zeitbild, das er gewissermaßen nur durch diesen Namen begrenzt. Es ist bezeichnend, daß in dem unendlichen Heerzug des Lebens, der in diesen zwei Bänden am Leser vorbeizieht, der Mann Wallenstein selbst erst in der zweiten Hälfte des ersten Bandes auftaucht.

Dieser Wallenstein Döblins ist nicht der dämonische Heros, den wir seit Schiller zu sehen gewohnt sind. Ein brutaler und verschlagener Kerl, geldgierig vor allem und kalt gewissenlos, nicht einmal böse genug, um groß zu sein. Und gleichwertig neben ihn schieben sich andere Gestalten, ihn zeitweilig verdrängend, als Träger oder Puppen des Schicksals, wie etwa der bigotte Wittelsbacher Max oder der furchtbar-groteske Schwächling Ferdinand von Habsburg. Eine quellende, wimmelnde Menschenwelt um diese Haupttypen herum, die in ihrer bedrängenden Überfülle fast etwas vom Alpdruckhaften eines Traumes haben könnte, wenn sie nicht so unerhört real gestaltet wäre.

Alfred Döblin hat im Dezemberheft des „Tagebuchs" ein Bekenntnis zum Naturalismus ausgesprochen, eine Kampfansage gegen die herrschende Strömung der Zeit. Das ist sein gutes künstlerisches Recht, zumal er sein Bekenntnis ja nicht nur theoretisch formuliert, sondern auch künstlerisch gestaltet als Werk hinstellt. Er wahrt sich darin gegen die Verachtung des Gegenständlichen, die nur durch mangelhafte

Materialbeherrschung der Nichtkönner in die Welt gesetzt sei und betont den tiefen Symbolwert aller Wirklichkeiten.

„Zur Umgebung gehören Menschen, Landschaften, Gegenstände; ich kann und will keinen Menschen und keinen Handlungskomplex daraus isolieren; ich nuanciere, stufe ab, kann aber nichts daran beseitigen; Symptom, Ausdruck, Seelenträger ist mir alles —"

„Die Intensität und Tiefe des Gefühls, die Stärke des Temperaments bewährt sich in der Bewältigung der Welt. Wo diese Flamme durchschlägt, hat der Künstler gesiegt."

Zunächst sei diesem Bekenntnis gegenüber festgestellt, daß es sich hier nicht um den landläufigen Naturalismus handelt, dem es nur auf möglichst genaue Wiedergabe platter Wirklichkeit ankommt, um jene Photographenkunst, die Reproduktion ist statt Gestaltung, und die im Grunde vor jedem Käfer und jedem Strohhalm verzweifeln und sich selbst verneinen müßte, weil sie ja auch das einfachste Vorbild nie völlig wiedergibt und erreicht. Döblins Naturalismus will nicht reproduzierte, sondern gestaltete Wirklichkeit, und der Dichter selbst ist ein Gestalter von unerhörter Intensität. Nicht Photograph, sondern Porträtist; und als Porträtist in seiner Unerbittlichkeit und zwingenden Suggestivkraft vom Range eines Leibl. Diese von ihrem Dichter aus dreihundertjährigem Moder aufgeweckte Menschenwelt lebt, lebt mit einer ungeheuren, fast erschreckenden Wirklichkeit; und daß wir sie erleben wie unsere eigene Gegenwart und Umwelt auch von außen nach innen, aus Geste, Gebärde, Gestalt die innere Seelenwelt nur ertastend und ahnend — gerade das macht sie vielleicht nur um so wirklichkeitsstärker.

Woran liegt es, wenn uns trotz aller meisterlichen Durchgestaltung des Stofflichen von diesem großen Roman Döblins als Ganzem nicht jenes innere Bild zurückbleibt eines edlen kristallisch-strengen Formgebildes, wie es uns sonst ein ganzes und starkes Kunstwerk läßt — jene tiefe unbewußte Freude, mit der wir die Erfüllung geistiger Gesetze in sichtbarer Gestalt erleben?

Wenn wir nach dem Warum dieser Frage tasten, so zeigt uns Döblins „Bekenntnis" den Weg zur Antwort, zunächst freilich einer rein formalen, und zwar in dem eben schon zitierten Satz. Der naturalistische Künstler, sagt Döblin, kann keinen Menschen, keinen Handlungskomplex aus der Umwelt isolieren; „ich nuanciere, stufe ab, kann aber nichts daran beseitigen." Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dieses Prinzip, völlig durchgeführt, die Unmöglichkeit alles künstlerischen Schaffens überhaupt bedeutete; denn wo läge eine Grenze, an der das Abschneiden und Beginnen, also das Isolieren, anfinge, da doch jedes Geschehnis alle Vergangenheit nach sich schleppt und mit allem Gleichzeitigen durch unzählige Fäden verbunden ist? Zum Glück überrennt der künstlerische Instinkt die Theorie, denn irgendwo fängt auch der naturalistische Künstler an zu isolieren. Auch nuancieren, abstufen ist an sich schon Willkür der Wirklichkeit gegenüber, vor deren kausalitätsgebundener Starrheit das Zertretenwerden einer Ameise so viel wiegt wie eine Schlacht des Weltkrieges; und das Prinzip, nichts an Wirklichkeit zu beseitigen, bedeutet im Grunde nur eine Halbheit, ein Stehenbleiben vor der letzten Höhe künstlerischen Schöpferwillens. Denn Genauigkeit ist die Tugend eines Rechnungsbeamten, aber nicht eines Künstlers, und das künstlerische Schaffen besteht nur zur einen Hälfte aus Gestalten, zur andern aus Weglassen. Vor allem kann dieses Prinzip der Wirklichkeitsgebundenheit verhängnisvoll werden einem so riesenhaft zerfließenden Stoff gegen-

über, denn ins Künstlerische übersetzt, bedeutet Dimension noch nicht Größe, und letzter schöpferischer Wille bleibt nicht bei der Durchgestaltung des stofflich Einzelnen stehen, sondern formt darüber hinaus selbstherrlich auch das Ganze, nicht nach Gesetzen der Realität, sondern der Kunst.

Noch eine andere tiefere Gefahr aber als diese rein formale des Erstickens im Stofflichen liegt in der naturalistischen Einstellung des Künstlers. Wie er im Einzelnen nur das Gegenständliche an sich erfaßt und reden läßt, ohne es zu deuten, ebenso steht er dem Weltstoff als Ganzem gegenüber. Das naturalistische Kunstwerk kann als sein Tiefstes und Letztes nur das geben, was das Leben selber uns gibt: dunklen Kausalitätszwang, dumpfe Schicksalsgetriebenheit, letzten Endes Sinnlosigkeit alles Geschehens. Denn was dem Leben Deutung und Sinn gibt, das sind ja nicht seine Tatsächlichkeiten an sich, sondern der schöpferische Geist, der aus Geschehen Entwicklung und Aufbau macht und die Schicksalsgebundenheit innerlich zu Schicksalsmeisterschaft umbiegt. Dieses Letzte schöpferischer Kunst wird das naturalistische Kunstwerk nie geben können. —

Da wir nun Grenzen und Möglichkeiten naturalistischer Kunst abzustecken versucht haben, soll noch einmal mit allem Nachdruck festgestellt werden, daß hier innerhalb dieser Grenzen eine starke künstlerische Leistung hingestellt ist; ein breites Welt- und Zeitbild von ungeheurer Eindringlichkeit, fast erschreckend verlebendigt bis in seine kleinsten Teile hinein. Und wenn die straffe Ballung des Stoffes zugunsten breit strömender Darstellung aufgegeben ist, — wenn auch jenes Letzte schöpferischer Weltbezwingung durch die Idee hier keinen Raum findet, so ist das bei einem Dichter vom Range Döblins nicht etwa mangelndes Können, sondern bewußter Verzicht, selbstgezogene Grenze. Denn sein Ziel ist letzten Endes, wie er es in seinem Bekenntnis selber ausspricht, ein der Wissenschaft Verwandtes, die rein diesseitige Weltdurchdringung.

Und nun neben dem großen Zweibänder Döblins das schmale Buch des jungen schlesischen Dichters, die „Apokalypse 1618". Dem Bilderfries-Prinzip gegenüber jene andere Art der Stoffbewältigung, wie sie Hermanns Löns im Wehrwolf gibt: aus dem ungeheuren Stoffchaos mit einem Griff ein Stück Leben herausgerafft, geballt und geformt — ein Mikrokosmos, der aber den Makrokosmos in sich schließt wie die Eichel den Baum. Nichts vom Fanfarenstoß großer Namen, von Schlachten, von Weltgeschichte; nur ein schlesisches Gebirgsdorf, eine Handvoll armseliger Menschen, scheinwerfergrell belichtet, herausgerissen für Augenblicke aus der ungeheuren schwarzen Dunkelheit, der alles gebärenden und wieder verschlingenden Allnacht....

Ist dieser Dichter ein Naturalist im Döblinschen Sinne? Wenn es auf Wertung und Gestaltung des Gegenständlichen als „Sympton, Ausdruck, Seelenträger" ankommt, müßten wir die Frage bejahen. Hier ist keine Verachtung der Wirklichkeiten: Baumstrunk und Steinblock, Viehstall, Schenke, geiler Hochsommerwuchs und weiße Bergwinterwüste — alles das lebt, lebt sein eigenstes Leben, brutal wirklich für alle Sinne, dabei getränkt, ja trächtig von Wesen, berstend von Innerlichkeit. Denn hier scheidet sich Peuckerts Weg vom Naturalismus, führt über dessen Grenze hinaus: seine Wirklichkeit steht da, greifbar, erdhaft, ganz diesseitig; aber noch eine andere Welt ist da außer ihr, hinter ihr; jene Welt, die nicht da ist für Meßstock und Wage, für Mikroskop und rechnendes Hirn. Und die doch mit tausend Händen unsichtbar hereingreift in die wirkliche Welt, schreckhaft und segnend, ihr erst Sein und Seele verleihend.

Und so geschieht es, daß wir im Schicksal dieses verlorenen schlesischen Gebirgswinkels, dieser Handvoll Menschen, die nichts sind als Grübler, Verhungerte und Verzweifelte, erschüttert das Schicksal einer ganzen Zeit erleben, mit all ihrer Qual, brünstigen Erdengier, Todesangst und Verzückung, über die das düstere Rot apokalyptischer Zukunft droht — und es tiefer und stärker erleben als bei dem lärmenden staubgrauen endlosen Heerzug der Diesseitigkeit, den Döblins großer Roman uns vorbeiführt. Denn diese ganz erdhafte Wirklichkeit Peuckerts ist nicht die dumpfe, zwangsläufige, uns letzten Endes sinnlose Getriebenheit naturalistischen Sehens und Gestaltens; ein freier künstlerischer Schöpferwille reißt hier selbst den Sinn in das Sinnlose herein, schafft Chaos zu Schöpfung um. Dieses elende Bruchstück vom Menschheitsschicksal wird zum Symbol, wird zu jenem ewigen Kampf der Gewalten zwischen Licht und Dunkel, verdichtet zu dem irren Prometheustrotz dieses bäuerlichen Kain, dieses Gotteshassers aus Gottessehnsucht, der im Todesabsturz noch Gott leugnet, Gott flucht und im Fluche Gott dennoch anbetet. Und die Gestalt dieses Unsteten und Namenlosen wächst zu einer solchen tragischen Menschengröße, daß selbst Döblins Wallensteinbild daneben klein und irgendwie flach wird. Denn Döblins Wallenstein, Döblins Welt ist nur *gesehen* — wenn auch glänzend gesehen, meisterlich gestaltet —, aber der schlesische Dichter hat die Augen des Schauenden. Und nur diesen Augen tut sich Tiefstes und Letztes, tut sich die Wahrheit auf, die über Wirklichkeit ist.

Lulu von Strauß und Torney

## Geist und Form

„Unser klassisches Dichten und Denken hing völlig in der Luft. Es waren da ein paar große Menschen, die gänzlich für sich lebten, alles aus sich holen mußten, während das Volk nicht einmal etwas von ihnen ahnte, geschweige ihnen dankte, geschweige gar durch verständnisvolle Aufnahme eine Stärkung und einen Ersatz für die in ihrer Arbeit ausgegebene Lebenskraft zurückgab. Große Männer werden ja immer ein schweres Leben haben; aber vielleicht bei keinem Volke ein so schweres, wie bei den Deutschen." Was will Paul Ernst* damit sagen? Wem gilt hier der Vorwurf? Der Stumpfheit des Volkes, das diejenigen nicht verstand, die ihm hätten Führer werden sollen? Oder den Dichtern und Denkern, die es nicht vermochten, dem in ihnen lebenden neuen Inhalt eine Form zu geben, die ihm Dauer und Wirkungsmöglichkeit in die Breite und Tiefe verlieh? Auf jeden Fall besteht die Tatsache, daß etwa das Jahr 1830 den Einschnitt bedeutet, nach dem die großen Gedanken des klassischen Idealismus auch nicht mehr in schöpferischen Einzelnen weitergebildet wurden. Und erst recht ist nicht die Rede davon, daß sie etwa seit dem irgendwie das Leben der Gesamtheit gestaltet hätten. Wesentliche Gedankenkreise unserer Klassik waren etwa: „die Erlösung durch ein tätiges Verhalten der Menschen zur göttlichen Gnade; die Menschheit; das Verhältnis von Schuld und Schicksal; das Aufgehen der Einzelnen im Allgemeinen; das Aufgehen des Sittlichen im Religiösen". Wo sind die Lebensformen der letzten 100 Jahre, die etwa diesem geistigen Boden entsprossen wären? Es scheint so zu sein, wie es Lassalle einmal ausdrückt, daß die großen Geister unseres Volkes wie ein Kranichzug fern und hoch über die Niederungen des Lebens der breiten Massen dahinzogen, ohne viel mehr Spuren zu hinterlassen, als flüchtig vorüberhuschende Schatten.

Das ist es, was Paul Ernst mit furchtbarer Anklage den Zusammenbruch des deut-

* Paul Ernst, „Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus", Bd. 13 der ges. Werke, bei Gg. Müller, München.

schen Idealismus nennt. In dieser Anklage liegt aber auch die Erkenntnis, daß die Schuld nicht nur an der Stumpfheit der Masse liegt. Wir müssen uns wohl überhaupt abgewöhnen, allzu methodisch zwischen dem „eigentlichen Charakter" einer Erscheinung und ihrer Wirkung und ihrem Schicksal in der Wirklichkeit zu unterscheiden. Schicksal ist auch Charakter. Es ist die Besiegelung des Zusammenbruchs, daß der deutsche Idealismus nicht die große, lebengestaltende Macht im deutschen Volke wurde; die wesentlichen Gründe dieses Versagens aber lagen in ihm selbst. Was den Schöpfern des klassischen Idealismus nicht zu schaffen gelang, ist genau dasselbe, was erst seine Dauer und seine Wirkung in die Breite ermöglicht hätte: die große Form. Denn sicher: was auch immer die Einzelnen sich an Aufgaben gestellt haben mochten; was sich in ihnen regte, was nach Gestaltung und Formwerdung rang, war letzlich nichts weniger als eine neue Religion, ein neuer heiliger Bund mit dem Ganzen des Lebens. Es gelang aber nicht, dem neuen Gehalt neue Formen zu schaffen. In Kunst, Philosophie und Staatsgestaltung wurde versucht, den neuen Wein in die alten, von einer bunten Vergangenheit ererbten Schläuche zu gießen. Dabei wurde in einigen Fällen, wie beim Faust, die alte Form gesprengt, sehr oft aber erstickte die übernommene Form gerade die eigenlebendigsten Ansätze des Neuen.

Ist es aber nicht eine Täuschung, zu meinen, dem, was die erhabensten Geister geschaut und erlebt haben, sei überhaupt eine Wirkung in die Breite, eine Übertragung auf die Vielen möglich? Schopenhauer, selbst einer jener grausig Einsamen, der in seiner Zeit keinen Widerhall fand, vermochte es, seine Not zur Notwendigkeit umzudeuten in dem Wort: „Ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges, lärmendes Gezwerge, das unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort." Er selbst aber, der wie Noah nach dem ersten Fleckchen trocknen Landes, so nach dem ersten Widerhall seiner neuen Erlösungslehre ausschaute, ist schon die Widerlegung des Gedankens, das über die Zwischenräume der Jahrhunderte hinweg geführte Geistergespräch könne den Drang zur formenden Einwirkung auf die Menschheit stillen. Es besteht zwischen den erhabensten Geistern des Menschengeschlechts und dem namenlosen Gewimmel der Millionen ein geheimnisvoll notwendiger Zusammenhang, den wir nicht ergründen können, der aber da ist und dessen Auswirkung den breitesten Raum in der Geschichte unseres Geistes einnimmt. „Wenn die Völker keine schöpferischen Aufgaben mehr haben, dann werden sie gedankenlos, genußsüchtig und gemein." Wer aber könnte einem Volke die schöpferische Aufgabe setzen als seine erhabensten Geister? In einem ungeheuren Erlebnis geht diesen die Schau des Neuen auf. Wie aber dieses Erlebnis denen mitteilen, die dieses Erlebnis nicht hatten, es nicht haben können? Wie dem Farbenblinden das Erlebnis der Farbe übermitteln?

Hier nun stellt Paul Ernst den tragenden Gedanken seines Weltbildes auf: „Das gesamte höhere Leben der Menschheit ist eine Aufgabe der Form." Was ist diese Form? Welches ist ihr Wesen und ihre Wirkung?

„Die vornehmste Aufgabe, welche Gott den Menschen gegeben hat, ist die: sich und seinem Handeln Zwecke zu setzen." Verfolgung gemeinsamer Zwecke erfordert immer eine gewisse Ordnung. „Diese Ordnung ist aber noch nicht Form; Form wird sie erst durch eine Idee, und zwar durch eine dem bestimmten Zweck angemessene Idee." Form enthält also ein Element des Ewigen, sie weist immer über sich selbst hinaus. Sie ist nicht Selbstzweck, aber notwendiges Mittel für das, was höher ist als sie. Und darum ist die Form, die den Vielen zugänglich ist, eine Brücke zwischen den Vielen und dem

unausdrückbaren Erlebnis des Einen oder der Wenigen. Sie kann den Vielen dieses Erlebnis nicht geben, aber sie gibt doch ihrer Sehnsucht die Richtung und ihrem bereiten Fühlen die Ahnung des Ewigen. So entsteht aus dem religiösen Erlebnis der Begnadeten dessen Ausdrucksversuch, auf völlig anderer Ebene: im Dogma, das darum nicht an sich, als rationale Formulierung, sondern nur mit Bezug auf jenes Erlebnis, seinen Sinn hat. Daraus dann und aus den sinnlichen Bedürfnissen der Vielen entsteht die Form der Kirche. Diese gibt das religiöse Erlebnis nicht und kann es nicht geben, aber sie macht, daß den Vielen die Möglichkeit gegeben ist, so zu leben, als ob sie Religion hätten. So kann die aus dem Erlebnis geborene Form der Kunst keine Künstler erzeugen, aber sie macht, wo sie ungebrochen herrscht, daß in ihr der einfache Handwerker Gebilde erzeugt, die weit über seine individuellen Fähigkeiten hinausliegen: die Form schafft durch ihn; „denn Gesetze bewahren die lebendigen Schätze". (Goethe.) Das ist der Unterschied zwischen Zeiten, die ihre Form gefunden haben und Zeiten ohne solche: Die feste Lebensordnung gibt jedem Streben seinen Platz und seinen Zweck. Das Denken findet seine Formen in der Religion, statt sie außerhalb derselben suchen zu müssen. Jeder künstlerische Trieb hat im Rahmen dieser Lebensordnung „eine vernünftige Aufgabe zu erfüllen, statt, wie heute, sich in unvernünftigen Zwecken zu erschöpfen". Welchen Zusammenhang aber hat heute die Lyrik etwa mit den Lebensordnungen? Es sagt alles, daß „Gelegenheitsgedicht" ein vernichtendes Werturteil bedeutet! Oder wie und woher soll heute gar der Plastiker seine Form erhalten, die sein Schaffen trägt und ihm den selbstverständlichen Sinn gibt?

Es ist das Geheimnis der fortzeugenden schöpferischen Kraft in der Form, daß sie die Masse über sich selbst hinausträgt und steigert. So wird auch der von einem Kunstwerk erschüttert, der sonst nie des Erlebnisses fähig wäre, aus dem heraus es entstanden ist.

Eine solche Form haben wir heute nicht. Der deutsche Idealismus fand sie nicht. Er konnte deshalb sein entscheidendes Wort nicht sagen und erfüllte deshalb auch nicht die volkserzieherische Aufgabe nach unten, die ihm Wirkung und Dauer gegeben hätte. Er hat auch nicht die tiefe Notwendigkeit erfaßt, die darin lag, zunächst einmal die Hindernisse zu beseitigen, die schon der Möglichkeit einer alles verbindenden Form entgegenstanden. Im Gegenteil, er hat die folgenschwerste Zerklüftung in unserem Volke, die zwischen „Gebildeten" und „Ungebildeten" noch vertieft. Es ist ja nicht so, wie man heute wieder auch denen entgegenhält, denen die „Einheitsschule" kein organisatorisches Problem ist, daß alles zugunsten der „Hefe" eingeebnet werden soll. Im Geistigen herrschte stets und immer nicht Gleichförmigkeit, sondern Vielfältigkeit. Aber widernatürlich ist unser Zustand, wo der Gebildetere nicht derjenige ist, der tiefer und weiter in das allen gemeinsame geistige Erbe eingedrungen ist, an dem doch auch der einfachste Geist seinen ihm angemessenen Teil hat, sondern der Bildungs*weg*, der verschiedene Bildungs*inhalt* ist es, der die zwei Nationen unter uns schafft, die sich nicht verstehen, weil sie kaum dieselbe Sprache sprechen. Nicht allein der Grad geistiger Fähigkeiten entscheidet heute darüber, welchen Anteil einer am geistigen Erbe der Nation erwerben kann, sondern die Erlernung ganz bestimmter, an sich noch durchaus keinen geistigen Wert besitzender Wissensmengen: Überlieferungen, Namen- und Fremdwörter! Es ist ein Einwand gegen die Möglichkeit einer deutschen Kultur, daß eine Volksausgabe Goethes am Ende jedes Bandes ein kleines Konversationslexikon von Erläuterungen enthalten muß. Nochmals: es handelt sich

nicht darum, dem „Pöbel" die Sache „leicht" zu machen, aber unsere „höhere" Bildung ist außerdem und zunächst einmal eine — fremde Bildung. Die Aufgabe der Form ist bei uns vor allem auch eine Aufgabe der Erziehung. Allerdings — dies ist der verhängnisvolle Kreis — woher soll die verpflichtende und verbindende Form der nationalen Erziehung den Inhalt nehmen, wenn kein gemeinsamer Glaube und keine gemeinsame Aufgabe ihn selbstverständlich macht?

Nur an einer Stelle hatte die formbildende Kraft ihre Aufgabe gelöst: im Heer. Und nicht zufällig hier, weil durch die von außen aufgenötigte Aufgabe der Abwehr der Mangel einer positiven Idee am wenigsten empfunden wurde. (Paul Ernst zeigt sehr gut, wie der preußische Pflichtbegriff eigentlich die Entsagung gegenüber der Idee war. Und wir können hinzufügen: wie an seinen Mängeln, der hinter der „Pflichterfüllung" sich verkriechenden Feigheit vor der Verantwortung und der daraus folgenden Führerlosigkeit, das Heer und der Staat zugrunde ging.)

Mit aller Bitterkeit dessen, der ein Leben lang gegen den Strom geschwommen ist und dafür mit kränkender Nichtachtung gestraft wurde, zeichnet Paul Ernst den Sieg der Gemeinheit, die sich seit dem Zusammenbruch des Idealismus ungehemmt breit machte. Und er kennt diesen Feind Darum weiß er aber auch früher als andere (der Band ist im Juni 1917 abgeschlossen), was der Weltkrieg bedeutet: „Aber unsere Zeit ist zu Ende; Gott sei Dank! sie ist zu Ende. Es zieht eine neue Zeit herauf, die wird anders sein." Und er begrüßt die von ferne winkende Zukunft als ein „Alter, der wenigstens das von sich sagen kann, daß er diese alte Welt stets aus tiefster Seele verachtet und gehaßt hat". Und obwohl seitdem die Schlammflut um uns noch ungeahnt angeschwollen ist und statt der Morgenröte immer tiefere Finsternis den Himmel der Zukunft bedeckt, so wird er doch auch heute seinen Glauben an diese Zukunft und an die deutsche Zukunft nicht verleugnen. „Die Menschheit kann doch nicht zugrunde gehen! Und wenn heute noch in einem Volke die Möglichkeit vorhanden ist, daß der Kampf Gottes gegen den Bösen aufgenommen wird, dann ist es doch, trotz seiner tiefen, tiefen Erniedrigung im deutschen Volk."

Wie das geschehen soll? Das kann niemand wissen. Nur: „Das gesamte höhere Leben der Menschheit ist eine Aufgabe der Form." Diese aber ist nicht das Werk eines Einzelnen, sondern entspringt der Arbeit der Jahrhunderte. Und so sind die Aufsätze, aus denen das Buch besteht, Versuche, den Gesetzen der Formwerdung auf die Spur zu kommen. Daß der Ausgangspunkt vom eigensten Gebiet Paul Ernsts, dem Schauspiel, genommen ist, bedeutet wenig. Denn „nicht die geschichtliche Erzählung eines Vorgangs soll ... gegeben werden, sondern die Selbstdarstellung einer Idee." Es handelt sich darum, zu zeigen, wie immer neue Seeleninhalte die Form des Schauspiels ergriffen, um sich darzustellen, wie darum die Formen wechselten oder gänzlich ihren Sinn verkehrten. Gerade diese funktionelle Bedeutung der Formen (und die der Kunst sind ihm immer symbolisch für alle andern Lebensformen in Religion, Sitte, Wissenschaft usw.), die Erkenntnis, daß sie nicht Selbstwert, sondern nur Symbole eines Wertes sind, ist es, die den Menschen zutiefst frei macht. Hier berührt sich das Denken Paul Ernsts eng mit der Vaihingerschen „Philosophie des Als-Ob". Alle Formen und Formeln, handle es sich um Fiktionen im Gebiet des Erkennens oder um Glauben auf dem Gebiet des Wollens, werden zu frei benützten und verwerfbaren Erzeugnissen des souveränen Menschengeistes. Und hier liegt auch die Grenze und die Gefahr dieser Denkweise. Wohl ist es eine ungeheure Befreiung des Menschengeistes, wenn er sich zum Herrn seiner Dogmen macht, deren

Diener er war. Aber es gibt hinter den „fiktiven Formen" etwas, was mehr ist als Fiktion. Wie diese Formen geschaffen werden, wie sie wechseln und sich wandeln, das hängt von uns ab; aber daß wir solche Formen schaffen müssen, daß ein Unaussprechbares uns immer von neuem zum Versuche aufruft, es zu gestalten, das weist uns hin auf ein Reich des Objektiven, Unwandelbaren, das wir nicht selbst schaffen, sondern an dem wir nur in Ehrfurcht teilhaben. Jede Form der Gottesvorstellung, der Beziehung zum Unendlichen, jeden Versuch ihrer Formwerdung kann ich souverän als Erzeugnis der formbildenden Kraft des Menschengeistes betrachten und ihm gegenüber deshalb meine innere Freiheit wahren. Dabei aber darf nie vergessen werden, daß der Begriff der Fiktion und der Form als ihres Kleides, noch nicht einmal das Wesen der Form völlig ausspricht. Die Philosophie des Als Ob ist eben eine Theorie des Erkennens und nicht eine solche des Seins. Dieses aber ist vor und jenseits der Setzung durch den Menschengeist, der dem Reiche der Mütter in unwandelbarer Ehrfurcht verbunden bleibt.

Dies aber wird durch das ganze Leben und Wirken Paul Ernsts derart bestätigt, daß es ihm vielleicht gerade darum unnötig schien, es auszusprechen.

Die Jugend aber, deren sittlicher Ernst und kraftvolles Wollen Paul Ernst als das erste Versprechen der Zukunft erscheint, sie kann die greisenhafte Weisheit des Fiktionismus nicht gebrauchen. Sie ist entnervendes Gift für diejenigen, denen das Andere, Unbedingte, nicht bereits zum unerschütterlichen Besitz geworden ist. Sicherlich aber: wenn die neue Jugend sich anschickt, „den ersten formenden Gedanken einer neuen Menschheit" auszusprechen, so wird sie Vieles dem Dichter und Denker Paul Ernst zu verdanken haben, dem Kämpfer und Wegbereiter. Philipp Hördt

## Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften

Der Entwicklungsgedanke ist auf einem Sondergebiete der Wissenschaft durch Darwin und Haeckel zu seiner Berühmtheit gelangt, hat sich erobernd überall Eingang verschafft, hat auf allen Zweigen der Wissenschaft neue Lichter angezündet. Jetzt liegt der kühne Versuch vor, die ganze Naturwissenschaft als solche unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung und in ihren Beziehungen zu den Geisteswissenschaften zu erfassen.

Naturwissenschaft ist heute nicht mehr die Privatbeschäftigung einiger philosophisch interessierter Köpfe; sie ist eine gewaltige Geistesmacht, die im Mittelpunkt aller treibenden Kräfte des menschlichen Kulturfortschritts steht. Wer nur nach dem praktischen Nutzen wertet, den kann sie auf ihre Anwendungen, auf unsere moderne Technik in allen ihren Verzweigungen, auf die immer wirkungsvollere Heilkunde hinweisen. Sie greift, durch ihre Erfolge ermutigt, mit ihren Denkmethoden auf die Geisteswissenschaften hinüber und unternimmt immer neue Eroberungszüge, deren Erfolgen man mit Spannung entgegensieht. Unendlich viel hat sie erreicht, und doch versichern uns ihre berufensten Vertreter, daß wir erst am Anfange stehen. Es mag Gemüter geben, die das nicht befriedigt, die nicht Probleme mit ihrer Unruhe, sondern endgültige Lösungen und Frieden haben wollen. Hätten wir die unverlierbaren positiven Erfolge nicht, wir könnten an der immer nur Werdenden, nie Vollendeten verzweifeln. Es ist eigentlich erstaunlich, zu sehen, wie der einzelne Forscher mutig und unverdrossen das kleine Stückchen Feld bebaut, das seinen schwachen kurzlebigen Menschenkräften zugemessen ist und nicht angesichts der Riesenaufgabe die Hände sinken läßt. Aber wie winzig kleine Zellen sich zu einem großen Baum zusammenfügen,

so wächst aus der Kleinarbeit der einzelnen Forscher, der Spezialarbeit der einzelnen Wissenschaften, der stolze Bau der gesamten Naturwissenschaft.

Es ist nicht leicht, sich in die richtige Entfernung zu begeben, um den Baum in Wuchs und Streben und Umfang mit einem Blicke zu umfassen, und doch wieder die Nerven und das Mark des Baumes zu erkennen und das Leben und Ringen der einzelnen Zellen in diesem großen Verband zu sehen und richtig einzuschätzen.

In dem soeben in zweiter Auflage erscheinenden Werke: „F. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange, Verlag von Wilhelm Engelmann in Leipzig" ist dies geschehen. Ein großer, befreiender Blick umfaßt alle scheinbar noch so selbständigen Bestrebungen und erkennt sie als zu einer organischen Einheit verbunden, als einen großen, sich fortentwickelnden und differenzierenden Organismus. Die Naturwissenschaft von ihren ersten traumhaften Anfängen bis in ihre zielbewußtesten Ausläufer der Gegenwart wird hier in dramatischer Entwicklung vor uns lebendig. Nicht immer geht die Entwicklung in ruhigen, ungehemmten Bahnen. Ganz das Gegenteil ist der Fall: Es gibt ungeheure Widerstände zu überwinden, innere und äußere. Aber trotz Verfolgung und Scheiterhaufen, über viele falsche Fährten hinweg ringt sie sich durch bis zur Höhe der Gegenwart.

Für ein derartiges Unternehmen, wie dasjenige es ist, das jetzt abgeschlossen in vier Bänden vor uns liegt, gibt es gefährliche Klippen. Da ist z. B. die Gefahr, daß der Verfasser seine Weltanschauung als Maßstab handhabt, von einer Lieblingstheorie aus Vergangenheit und Gegenwart beurteilt. Dann auch kann es leicht geschehen, daß vor lauter Bäumen dem Blick der Wald entschwindet und bei der stürmischen Entwicklung, in der gerade die moderne Wissenschaft begriffen ist, das Wesentliche in dem Vielen untergeht. Beides ist in dem Werke glücklich vermieden. Der Verfasser, der in früheren Publikationen: „Aus der Werkstatt großer Forscher" und „Quellenbuch zur Geschichte der Naturwissenschaft" die Heroen der Naturwissenschaft ganz allein hat zu Worte kommen lassen, weil er sie für die besten Lehrmeister der jungen Generation hält, hat sie auch in der vorliegenden reifen Lebensarbeit in objektiver Weise gewürdigt, hat sich in ihre zeitlich bedingte Gedankenwelt hineingefühlt, hat daneben aber die geheimen Fäden bloßgelegt, die sich von einer Wissenschaft zur anderen hinüberspinnen, und nicht nur von Wissenschaft zu Wissenschaft, sondern auch zwischen aller Wissenschaft und dem gesamten Geistesleben der Menschheit. „Wie alles sich zum Ganzen webt", könnte man mit Goethe sagen.

Würde heute der Titel des Werkes als Aufgabe gestellt, wer wollte es wagen, ganz allein an ihre Lösung zu gehen. Schätzen wir uns glücklich, daß uns diese Lösung vorliegt und von einem Einzelnen geleistet worden ist, zum Segen des Ganzen.

„Das Gesamtwerk gehört fraglos zu den besten, bestgeschriebenen, originellsten und nutzbringendsten. Es gereicht dem Verfasser zur Ehre, nicht minder aber auch der ganzen deutschen Literatur," so urteilt einer der berufensten Kritiker (Prof. E. v. Lippmann). Ähnlich lauten zahlreiche andere Stimmen in der Presse des In- und Auslandes.

Gerade in der Not unserer Zeit ist solch ein Werk dazu angetan, uns zu geistiger Vertiefung zu führen. Es ist bei aller Würde und Gelehrsamkeit anregend, fesselnd und verständlich geschrieben, daß es nicht nur dem Naturwissenschaftler und Techniker von Fach, gleichgültig, welches Sondergebiet sie pflegen, sondern jedem aufs angelegentlichste empfohlen werden kann, der sich mit unserer Naturwissenschaft auf

etwas vertrauteren Fuß zu stellen wünscht, ihr mit Liebe und Wissensdurst näher zu kommen sucht. Es wird allen eine unerschöpfliche Fülle des Genusses und der Anregung bieten.

Bekannte Gelehrte wie Wiedeman in Erlangen, von Lippmann in Halle und andere haben an der neuen Auflage mitgewirkt. Dr. A. Zart

## Die religiösen Mythen der Kabylen

Leo Frobenius gibt uns ein monumentales Denkmal des Geistes primitiver Völker in seinem Werk „Atlantis", Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. In 15 Bänden sollen die Dokumente langjähriger Forschungsreisen eine uralte Kultur wieder vor dem modernen Menschen aufleuchten lassen — eine Kultur, die so alt ist, daß sie Jahrtausende vor menschlichem Blick verschüttet war. Wie ein vergessenes Wunder aus Urzeiten taucht diese Kultur heute wieder vor uns auf. Aus einem dunklen Meere hebt sie ihr rätselhaftes verschleiertes Haupt, verschleiert freilich — denn die neue Zeit hat manchen Schleier darüber geworfen; aber unter ihm glänzen die wundersamen Augen, die von den geheimnisvollen Quellen alles Lebens sprechen.

Der erste und der dritte Band liegen bisher vor (Eugen Diederichs, Jena 1921), von der Weisheit der Welt und des Lebens und von bunten Fabeln der Kabylen Nordafrikas kündend und durch mehrere Zeichnungen der Kabylen in die Kunst des primitiven Menschen einen neuen Einblick gewährend, in jene Kunst, die dem heutigen Expressionismus scheinbar so nahe und doch ihrem Wesen nach so fern ist, weil der primitive Mensch in seiner Einfachheit dasjenige natürlich und unbewußt sah, was der moderne Mensch bewußt so sehen will. —

Von hoher Bedeutung für die Vorstellung vom allmählichen Entstehen religiöser Mythen ist der Abschnitt über das Weltbild und die Schöpfungsmythe der Kabylen, die der alten ägyptischen Kultur sogar einst in der Gestalt des widderköpfigen Sonnengottes Anregung gegeben hat.

Die Ähnlichkeit, die bezüglich der Mythenbildung bei den Indianern Südamerikas und den Südseeinsulanern festzustellen war („Die religiösen Mythen primitiver Völker" in „Die Tat", Dez. 1920), findet sich auch wieder zwischen den Mythen dieser primitiven Völker und denen der Kabylen.

Vielleicht zeigen die religiösen Vorstellungen der Indianer Südamerikas eine grellere Phantasie — begründet sicher in der Üppigkeit der Landschaft — aber, was das Wesentliche ist, auch bei den Kabylen sieht man überall das rege Streben des primitiven Menschen, sich von den schreckensvollen Geheimnissen der Natur zu befreien, indem er zu allem Geschehen in freilich recht naiver Weise die Ursache sucht. Nur selten — wie im Märchen vom ersten Weinen und den Flecken im Mond — wird diese aus rein dichterischer Kraft gemalt. Meist ist es die Erinnerung an analoge Vorgänge im menschlichen Leben, die den Mythos bildet. So zeigt die Schöpfungslegende der Kabylen, die die Urheimat unter die Erde legt, deutlich die Erinnerung an die Entwicklung des kabylischen Bauwesens — unter der Erde hausten die ältesten, oberirdisch bauten erst jüngere Generationen.

Was die primitiven religiösen Vorstellungen kennzeichnet, ist der tiefe Glaube an ein die Welt erfüllendes Ineinanderfließen von geheimnisvollen Kräften. Vor allem wird dem Blut eine kraftzeugende Macht zugemessen.

Wird von einem Jäger Blut des getöteten Tieres in die Opferschale geschüttet,

so ersteht das Tier zu neuem Leben. Nach dem Tode darf der Jäger nicht zusammen mit andern Kabylen auf einem Friedhofe ruhen; denn die Rache des Blutes verfolgt ihn. Oben in den Bergen wird sein Leichnam festgebunden, dadurch die Seele festgebannt. Erst nach einer Bluttat darf der junge Kabyle sich verehelichen, weil erst dann der Same des Jünglings fruchtbar geworden ist. Aus dem Blute erschlagener Feinde wächst ein Baum. Eine Frau, die von den goldglänzenden Blättern des Baumes ißt, wird schwanger. Überall also der Glaube an eine Übertragung magischer Kräfte durch das Blut.

Von ähnlicher Bedeutung wie das Blut für die dynamische Weltanschauung sind die Ausscheidungen der Körperöffnungen. Sie haben die Kraft des Körpers noch in sich, so daß sich vom Menschen durch sie geheimnisvolle Wirkung auf andere überträgt, ja, so daß sogar aus ihrer Lebenskraft neue Körper sich bilden können.

Wie bei den Indianern und Südseeinsulanern geht auch bei den Kabylen, da ein einziger Urgrund noch nicht gedacht wird, geheimnisvoll eins in das andere über. Überall quillt geheimnisreiches Leben.

Die Ursache aller religiösen Vorstellungen der Kabylen aber ist ein Naturempfinden von solcher Gewalt und Ursprünglichkeit, wie es uns heute leider völlig fremd geworden ist. Hätten wir nur einen Teil von ihm zurück, es würde vielleicht aus ihm neuer frischer Lebenssaft unserer Religion zuströmen. Erich Worbs

## Das Bild der Wirtschaft

Auf welches oberste Ziel ist die Wirtschaftswissenschaft eingestellt? Ist ihre Aufgabe erschöpft mit der Feststellung von Kausalzusammenhängen und formalen Möglichkeiten im Wirtschaftsleben? Zumal solcher, die verwirklicht und vollzogen in der Geschichte vorliegen? Hat sie darüber hinaus eine positive und praktische Aufgabe gegenüber der Zukunft? Ist diese praktische Aufgabe, wofern sie überhaupt anerkannt wird, erschöpft, indem man dem Erkenntnissuchenden ein an der Vergangenheit gewonnenes System von Möglichkeiten, formalen Abhängigkeitsbeziehungen und Kausalzusammenhängen darbietet, ohne irgendwie auf seinen Willen einzuwirken? Muß sich demnach die Wissenschaft beschränken auf die Grundformel: „Wenn die und die Voraussetzung gegeben und dies oder jenes Ziel gesetzt ist, dann sind die und die Mittel die notwendigen oder die geeigneten"? Es gibt recht gewichtige Stimmen, welche dieses abstrakte Gerippe als einzige ehrliche Existenzmöglichkeit einer Wissenschaft zulassen wollen. Sie lehnen jede Verpflichtung und innere Möglichkeit der Wissenschaft zu Prophetie, Führung, Wertung, Bekenntnis ab und sehen dann allenfalls als praktische Aufgabe nur noch Fortsetzung der angeblich seit einigen Jahrhunderten oder Jahrtausenden stetig fortschreitenden Rationalisierung und Technisierung des Lebens vor sich. Sehen wir davon ab, daß dieser rationelle Fortschrittsprozeß doch selbst nicht eine wissenschaftlich feststellbare Tatsache, sondern eine höchst problematisch gewordene Mythologie des modernen Menschen ist, so leidet der Gedanke der rein auf den Begriff eingestellten und stetig aus eigener Logik fortschreitenden Wissenschaft, so einfach und elementar er zu sein scheint, doch an einer doppelten inneren Unmöglichkeit. Einmal bedeutet die Erkenntnis vergangenen Geschehens und einstiger Wirkungszusammenhänge unmittelbar für die Gegenwart oder die Zukunft nicht sehr viel. Denn die Geschichte bewegt sich nicht nach einem rational-formalen System, sondern ihre entscheidenden Antriebe kommen als neue Schöpfungen aus dem Irrationalen. Dann aber ist die rein auf sich und den Begriff gestellte Wissenschaft eine

Fiktion. Der erkennende Verstand ist nicht eine Maschine, die gemäß ihrer logischen Struktur einen Stoff verarbeitet, der gerade in sie hineingelegt wird. Das Erkennen des Erkennenden ist in sein Fühlen und Wollen, sein Glauben und Bekennen, seine Ziele und seinen Bildungsgang und damit in seine Zeit und ganze geistige Umwelt unlösbar verflochten. Man kann stets nur erkennen gemäß den Einstellungen, die man an den Stoff hinbringt, gemäß den „Interessen", Ideen, Assoziationen; denn alles Erkennen ist Assimilieren, nicht Abbilden an sich seiender Dinge und Verhältnisse auf einer Tabula rasa. Selbst die angebliche Objektivität der photographischen Platte ist eine sehr bedingte und subjektive, dergestalt, daß die menschliche Subjektivität des Künstlers zu allgemeingültigeren, objektiveren und darum um so wahrhafteren Bildern gelangt, je mehr er seine humane Totalität und Universalität in Werk und Nachbild legen kann. Der Mechanismus verbürgt weder in der Wissenschaft noch anderswo die Objektivität.

Ja, ist dann am Ende nicht „die" Wissenschaft überhaupt eine Fiktion, ein bloßes Postulat, etwas, das sich nur progressiv verwirklichen läßt, im Augenblick seiner völligen Verwirklichung und Objektivation aber sich selbst töten müßte? In der Tat, es gibt „die" Wissenschaft nicht; es gibt stets nur Wege zu ihr. Die Zeiten, in denen der Mann der Wissenschaft an „die" Wissenschaft glaubte, waren glückliche Epochen paradiesischer Unschuld und ungebrochenen Glaubens. Die Erkenntnis ihrer Bedingtheit, Relativität und Fiktivität brachte der Wissenschaft notwendig die schwere Krise, welche sie heute erlebt. Die Krise ist die Folge eines Sündenfalls: die Wissenschaft dünkte sich selbst genug, autonom und aus einer eigenen Gesetzlichkeit ihrer Vollkommenheit zustrebend. Mit dem Augenblick ihrer scheinbar höchsten Entfaltung, ihrer größten Selbstgenügsamkeit und Losgelöstheit von den andern Faktoren des Lebens kam plötzlich die Erkenntnis ihrer Nacktheit und Sündhaftigkeit. Das, worin sie sich groß gedünkt hatte, enthüllte sich als ihre Schwäche. Mit ihrem „Fortschritt" hatte sie sich dem Ideal ihrer Vollkommenheit nicht genähert, sondern gänzlich entfremdet. Der Augenblick des Erwachens verwandelt den erträumten kosmischen Turm der Erkenntnis in einen Trümmerhaufen.

In seiner Schrift „Krisis der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaft" (Sibyllen-Verlag, Dresden, 1921) zeichnet Adolf Günther zwar nicht das Bild der krisenhaften Wirtschaft, wohl aber das der Wirtschaftswissenschaft, und man nimmt davon den Eindruck mit, daß es sich nicht bloß um eine Krise, sondern um einen vollendeten Trümmerhaufen handelt. Und zwar ist die babylonische Verwirrung unter den Zweigen und Ansätzen, Ausläufern und lebenden Vertretern keineswegs allein oder auch nur in erster Linie eine Folge der großen Wirtschaftskrise; der heutige Zustand hat sich vielmehr aus der immanenten Logik der Entwicklung dieser vor kurzem noch so stolzen Wissenschaft selbst ergeben, zumal als die führenden Häupter und Vertreter nacheinander wegstarben. Die Wirtschaftskrise hat nur den Gang der Selbsterkenntnis und Selbstkritik beschleunigt. „Und sie sahen, daß sie nackt waren." Eine völlig befriedigende Antwort auf die Grundfrage nach dem Wesen, dem Sinn und der Aufgabe der Wissenschaft erhält man indessen aus dem Buch nicht. Es streift nur in raschem Flug die Probleme; es geht nicht, wie es jetzt unbedingt nötig sein wird, auf die Elemente zurück, drängt nicht zu klaren Entscheidungen, versucht nicht, die Notwendigkeit der Wiedergeburt und den eindeutigen Stil des künftigen Aufbaues darzulegen.

Man kann heute weite Strecken der Wissenschaftslehre durchwandern, bis man

einmal auf das Wort trifft, das doch immer und überall das Ziel jeder Wissenschaft sein sollte: Bildung. Das Wort ist in Vergessenheit oder gar in Verruf geraten, weil die moderne Kulturmenschheit trotz ihrer Kultur und Wissenschaft tief ungebildet geworden ist. Die Wissenschaft braucht, wenn ihr ein einheitliches Ziel gesetzt wird, darum doch nicht auf ihre verschiedenen Möglichkeiten und Wesensarten, die ihren verschiedenen Quellen und Zwecksetzungen entsprechen, zu verzichten; sie kann in gewissem Grade historisierend sein, der Rationalisierung und Technisierung dienen oder sonstige Momente, wie das ethische, das ästhetische, selbst das bekenntnisartige oder „prophetische" (das recht verstandene) in den Vordergrund rücken oder in bestimmtem Abstufungsverhältnis festhalten. Es gibt dafür keine feste Formel, kein Schema, und in der Tat haben nicht nur die verschiedenen Wissenschaften, sondern auch die Zweige jeder einzelnen je nach Herkunft, Ziel, Bedürfnis und Art ihrer führenden Männer ganz verschiedenes Gepräge. Wie sie denn im gleichen Zeitpunkt auch nicht allesamt dieselbe Entwicklungshöhe aufweisen können. Aber das große und einige Ziel der Bildung zur Humanität dürften alle miteinander und keine einzelne aus den Augen verlieren, wenn sie nicht von der Höhe eines unbedingten, eines geistigen Selbstwertes heruntersinken sollen. Bildung ist ihr gemeinsames Gesetz, ihre oberste Funktion, durch die das Wissen in alle andern geistigen Funktionen eng und unlösbar verflochten ist oder verflochten sein muß, wenn es sich auf der Höhe erhalten soll. Dieses Gesetz aber erfordert, daß die Wissenschaften untereinander in engster Wechselbeziehung und in der Gemeinschaft des Werdens und Wirkens mit allen andern Faktoren des Gemeinschaftslebens verharren. Das aufgelöste und verselbständigte Spezialistentum ist ihr Verderb.

Wenn die Wissenschaften bilden sollen, so müssen sie alle miteinander und jede von ihnen einzeln imstande sein, ein Bild, eine Anschauung der Welt, des Lebens zu geben. Die Totalität des Weltbildes, von dem allein die Möglichkeit humaner Bildung abhängt, dürfte keiner Wissenschaft und keinem ihrer Vertreter verloren gehen. Die Spezialisierung ist notwendig; aber man darf darob nicht die Totalität und Universalität aus dem Auge verlieren. Man darf nicht sagen: die jetzt lebende und vielleicht auch die folgenden Generationen haben Stoff zu bereiten und zu sammeln, das einzelne zu bearbeiten, damit künftige Geschlechter daraus die endgültige „Synthese", das große Bild formen können. Auf diesem Wege entfernt man sich nur vom Ziel; die Kleinarbeit wird Selbstzweck, und das Bild kommt nie zustande, wenn es nicht jederzeit geschaffen wird. Darum ist eine junge Wissenschaft auf der Höhe ihres Schöpfertums dem Ziel stets näher, auch wenn spätere Geschlechter über Einzelheiten, Baustoffe, Methoden besser Bescheid wissen. Ein Heer von Handlangern wird nie einen echten Baumeister ersetzen können, und es ist eine Zumutung an einen solchen, daß er im Werk alles Tun und alle Ergebnisse des Kärrnertums mitverarbeiten müsse. Wenn sich die Handlanger selbständig und zum Gesetz gemacht haben, so möchten sie den höheren Menschen auf ihre Norm herunterdrücken. Jedem Geschlecht ist das Bild notwendiger als das Einzelwissen, das Ganze notwendiger als die Materialsammlung.

Die Wissenschaft existiert nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst; sie ist eine Funktion am geistigen Leib der Gemeinschaft. Darum stellt sie auch keine gerade Fortschrittslinie dar, an deren Ende das Ideal einer absoluten, letztgültigen Wahrheit stände. Wahrheit ist ewig, unendlich und jederzeit gegenwärtig, verkörpert aber stets nur im Ganzen, nie in Einzelheiten. Sie geht so wenig endgültig in Begriff und

begrenzte Form ein als die Schönheit in ein Bildwerk, die Gerechtigkeit in eine bestimmte Rechtsordnung, die Religion in einen Kult. Alles Begrenzte ist nur Annäherung an die ewige Idee, und zwar eine solche, die jede Zeit, jedes Geschlecht auf seine Weise vollziehen muß. Spätere Geschlechter stehen der vollkommenen Wahrheit um kein Haarbreit näher als frühere. Der Wege zur Wahrheit sind unendlich viele, wechselnd wie die Bedürfnisse, Ansätze und Einstellungen der wechselnden Geschlechter. Jedes Geschlecht aber, das sich eine volle Menschenbildung zu eigen machen will, bedarf eines Bildes oder so vieler ineinandergreifender Weltbilder, als der Geist Urfunktionen und Ideen herbergt. Diese Bilder sind niemals rein von den logischen Erkenntnismitteln bedingt; sie haben vielmehr für jedes Geschlecht die Bedeutung des Mythos: sie sind von Glauben und Sinngebung des Lebens, von unmittelbaren Grundüberzeugungen und letzten Wertungen mitbedingt. Sie spiegeln den Charakter, den Aufbau, die Bedingungen und Ideale des wechselnden Lebens in überhöhter Reinheit. Die Wissenschaft kann nur dann den Menschen nach dem von ihr aufgestellten Weltbild formen, in seiner Tiefe und Ganzheit erfassen, sein Werden und seinen geistigen Aufbau bestimmen, wenn sie selbst aus der Totalität des Geistes und des gemeinschaftlichen Lebens erstanden ist. Zum Bilden gehört aber notwendig Führen, Wegweisen, Werten, Willensformung.

Jede menschliche Grundfunktion ist berufen, eine Grundeinstellung für das Weltbild abzugeben. Von der Religion, der Kunst, der Sprache, dem Recht, der Erziehung aus führen Wege zum universalen Bild. Darum trägt auch jede dieser Ideen in sich die Möglichkeit, sich zu einer bildenden Totalität auszuweiten. So auch die Wirtschaft, das gemeinschaftliche Hervorbringen und Verteilen von Gebrauchsgütern. Ihr letzter Sinn ist Menschenbildung, den sie nur erfüllt, wenn sie von philosophischem Geist durchdrungen ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf ein Buch aufmerksam machen, das in reichsdeutschen Kreisen wenig bekannt geworden ist: die „Volkswirtschaftslehre" des Wiener Nationalökonomen Schwiedland (2. Aufl., Wiener Literar. Anstalt, 1920). Auf der Grundlage einer lebendigen Anschauung von den organischen Zusammenhängen und Gebilden der menschlichen Gesellschaft gibt Schwiedland ein Bild der wirtschaftlichen Verhältnisse und Gebilde. Im Gegensatz zur „wertfreien" Wissenschaft sagt Schwiedland: „Alles Wissen hat die Bedeutung, die Wahrheit zu erforschen und dem menschlichen Handeln eine Richtung zu weisen." Nur mit dieser praktischen Einstellung kann die Wissenschaft eine organisch bildende Funktion in der Gemeinschaft erfüllen; sie muß darum weder Vorwand für eine Partei, noch Angelegenheit des reinen Technizismus sein. Umfassend im ganzen, schlicht und klar im einzelnen, ohne darum trivial zu werden, sachlich und klar definierend, die Probleme in großen Zusammenhängen erfassend, gegründet auf reiche Literaturkenntnis, gute Sachkenntnis und humane Menschenkenntnis: so eignet sich das Buch vorzüglich zur Einführung und zur Grundlegung des ganzen Studiums der Wirtschaftslehre. Allenthalben eröffnen sich auch Blicke auf politische und wirtschaftspolitische Probleme weit über die Grenzen Deutschlands hinaus. Die vielerlei andern Schriften desselben Verfassers zeigen ein nicht mehr allzuhäufiges Maß an umfassender humaner Bildung, die doch dem unmittelbaren Leben teilnehmend und überschauend nahesteht.

Ernst Krieck

## Die Befreiung des Arbeiters und der Arbeit

Im folgenden soll ein Büchlein des Sozialpolitikers Gerhard Hildebrand besprochen werden, das im Verlag der „Hilfe" 1920 erschienen ist und um seiner gehaltvollen Ausführungen willen jedem Arbeiterfreunde willkommen sein wird. Diese sehr gut geschriebene Schrift stellt auf 136 Seiten das Problem des Ausgleiches zwischen Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt mit Recht in den Mittelpunkt der Erörterungen. „Wenn es gelänge, den Zustand zu beseitigen, daß auf hundert offene Stellen immer mehr als hundert Angebote von Stellensuchenden einlaufen", meint der Verfasser, dann wäre die Arbeiterfrage gelöst. Das ist eine knappe Formel, die indessen bereits Vorläufer hat. Es ist die gleiche Problemstellung, die der Frankfurter Nationalökonom Franz Oppenheimer in seiner „Theorie der reinen und der politischen Ökonomie" seinen sozialpolitischen Darlegungen als Schlüsselpunkt zugrunde legt. Auch er gelangt zu der Schlußfolgerung, daß die Entlastung des Arbeitsmarktes der Kernpunkt der sozialen Frage sei, auch er sieht (wie Hildebrand) die Arbeiteransiedlung auf dem Lande, die Aufhebung der Bodensperre, die praktische Innenkolonisation als das entscheidende Mittel zur Entlastung des Arbeitsmarktes an. Hildebrand empfiehlt außerdem noch allerhand allgemeine Maßnahmen der Wirtschaftspolitik: rechtzeitige und planvolle Inangriffnahme öffentlicher Arbeiten, die Regelung des gesamten Kapitalmarktes, auf Grund deren Kapitalien aller Art bei drohender Überspannung der Hochkonjunktur zurückgehalten, bei mangelnder Geschäftslust dagegen so billig und so allgemein zur Verfügung gestellt werden sollen, daß sich eine Belebung der Unternehmungslust von selbst ergibt u. a. m. Vor allem aber gelte es, den Arbeiter auf dem Arbeitsmarkt aus der Stellung eines abhängigen „Lohnsklaven", dessen proletarisierte Existenz ungesichert und dessen Arbeitsvertrag zugunsten des Unternehmers durch Erpressung von „Mehrwert" ausgebeutet sei, aus seiner Abhängigkeit zu befreien, ihm die Möglichkeit zu geben, dort seine „Ware" Arbeit anzubieten, wo sie am besten Verwendung fände. — Man sieht: Ein reichlich von Marx beeinflußter Gedankengang.

Nun verpflichtet freilich — nach Hildebrand — diese machtvolle Position den Arbeiter der Gemeinschaft in einem völlig neuen Maße. Der Arbeiter müsse lernen, „daß es keine Freiheit gibt, die nicht ein Gegengewicht von genau entsprechender Schwere in sich trägt." Daraus folgere, daß der Arbeiter die Lohnforderungen nicht überspannen dürfe, daß er die Freizügigkeit und Existenzsicherheit nicht auf Kosten der Arbeitsleistung mißbrauchen und den sachverständigen Betriebsleitern nicht ins Handwerk pfuschen dürfe. In dem persönlichen Gefolgschafts- und Vertrauensverhältnis zwischen Arbeiterschaft und Leitung sei ein weit wichtigeres Mittel zur Belebung der Produktion zu sehen als in einem „scheindemokratischen Hineinredeideal, das in der Produktion nur Unheil anrichten kann, weil es die Energien lähmt oder verzettelt und die psychologischen Bedingungen schöpferischer Leistung und Leitung vollkommen außer acht und Rechnung läßt." Die volle Erfüllung des Einzelnen in seiner Arbeit, die Entfaltung aller schöpferischen Anlagen und die Verwirklichung der schöpferischen Leistungen erscheine als Inbegriff einer notwendigen Entfaltung des individualistischen Prinzipes auch im Rahmen der sozialistisch-demokratischen Wirtschaftsordnung. „Riesenbetriebe," so sagt Hildebrandt, „die dem Individualismus keinen Spielraum mehr gewähren, sind auch sozialistisch nichts wert."

Die Abschnitte, in denen dies steht, verraten eine wenig freundliche Meinung des

Autors gegenüber den Einrichtungen der Betriebs- und Wirtschaftsräte (zu schweigen von der völligen Ablehnung des politischen Räteprinzipes). Und dies ist zu beklagen. Auch sind die einschlägigen Ausführungen Hildebrands in ihrer etwas gezwungenen ausschließlichen Zuspitzung auf das Problem der Regelung des Arbeitsmarktes leicht überspannt. Die Belebung und Steigerung der Produktion, die Organisation der Wirtschaft, die Absatzfrage, all jene entscheidenden Probleme einer künftigen Wirtschaftsverfassung werden vom Autor einseitig als sekundäre Erscheinungen der wechselnden Arbeitsmarktlage angesehen. Das ist gewiß eine äußerste Konsequenz und vielleicht auch eine logische. Doch bleibt sie einseitig wie alle logischen Folgerungen. Es gibt schließlich neben der Lage des Arbeitsmarktes noch allerhand Einflüsse politischer, parteipolitischer und allgemein kultureller Art, die für die Befreiung des Arbeiters von mindestens ebenso großer Bedeutung sind, wie die für ihn günstige Gestaltung der Lage am Arbeitsmarkt.

Diesen Kapiteln reihen sich dann im zweiten Teil eine Anzahl wertvoller Kapitel über „die Befreiung der Arbeit", über „die Sozialpolitik der Zukunft" u. a. m. an. Hildebrand glaubt, die Verringerung des Arbeiterangebotes, von der im ersten Teile die Rede ist, werde von selbst jene Verbesserungen im Produktionsprozeß, in der Betriebsführung zeitigen, aus denen das Arbeitsleben sich ernsthaft veredeln könne. Die Anpassung der Werkzeuge an die Geschicklichkeit, Geistigkeit und Leistungsfähigkeit der Arbeiter, die Verbesserung der hygienischen Bedingungen des Arbeitsortes usw. würden ohne besondere Maßnahmen staatlicher oder gemeindlicher Art kommen. Denn der Arbeiter habe ja die Freiheit, nur diejenigen Arbeitsplätze aufzusuchen, die seinen Bedürfnissen am ehesten entgegen kämen.

In der Tat sehen wir einen greifbaren Beleg für die Richtigkeit dieser Theorie in der heutigen Dienstbotennot. Sie drängt dazu, die Wohn- und Arbeitsbedingungen des Gesindes zu verbessern. In der Stadt wie auf dem Lande hat ein gegenseitiges Sichüberbieten der Arbeitgeber Platz gegriffen, das gelegentlich die Grenzen des Gesunden streift. Wer hierbei nicht mitmachen kann, bleibt auf der Strecke. Hierin aber liegt nun der entscheidende Einwand gegen Hildebrand: Wird seine Theorie des überwiegenden Stellenangebotes verwirklicht, so wird in allen Gewerben der große, der leistungsfähige Betrieb der Gewinner sein. Die Lehrlingsnot der Kleinen und Mittleren, die heute schon akut ist, wird durch die Gesellennot vermehrt werden, die Lage des Mittelstandes wird unerträglich sein. Der kleine und mittlere Gewerbetreibende und Händler, der bescheidenere Hausstand wird keine Arbeitskräfte mehr bekommen, Verarmung und Verelendung dieser Schichten wird die Folge sein. Gerade in den kleineren Betrieben aber gedeiht jene „Vergegenständlichung" des Arbeiters, „seines Fühlens und Denkens, seiner Seele und seines Lebens im Material mit Hilfe des Werkes, der schöpferischen Formengebung nämlich", die auch Hildebrand als die höchste Befreiung der Arbeit anerkennt. Gerade dort vermag der Arbeiter „in sein Werk etwas hineinzulegen", wo der Irrationalität des Handwerklichen im Arbeitsprozeß genügend Raum gelassen wird, wo wirklich „die Arbeit aller Stufen und Arten endlich wieder den künstlerischen Hauch erhält, der aller Arbeit gebührt, das Gepräge der Persönlichkeit."

So widerspricht Hildebrands Absicht auf Befreiung des Arbeiters seinen Meinungen über die Befreiung der Arbeit. Wie so mancher Sozialpolitiker ist er der fälschlichen Überzeugung, jene werde diese von selbst zur Folge haben. Er sieht nicht, daß die Befreiung der Arbeit aus der Befreiung des Arbeiters durchaus nicht

selbsttätig folgern muß. Im Gegenteil: Die Befreiung des Arbeiters im marxistisch-rationalistischen Sinne, im Sinne nämlich der Aufblähung der Großbetriebe und ihrer Übernahme durch die Arbeiterschaft selbst, kann die Befreiung der Arbeit geradezu verbieten. Jede Zentralisierung der Betriebe wird eine vermehrte Arbeitsteilung und Mechanisierung in den Betrieben zur Folge haben und hat sie zu einem Teile schon zur Folge gehabt. Jede Mechanisierung aber ist einer gesunden Entfaltung der Arbeiterpersönlichkeit durchaus hinderlich. Arbeitsverödung und Berufsverzweiflung würden die Folge einer solchen Entwicklung sein und würden die Befreiung des Arbeiters auf Kosten der Befreiung der Arbeit schließlich zu nichte machen. Beide aber müssen im Interesse des Arbeiters Gegenstand vorsorglicher Sozialreformen sein.

Die Sozialpolitik wird sich auch nicht, wie Hildebrand dies wünscht, darauf beschränken dürfen, „Volksbildungspolitik allergrößten Stiles zu sein oder immer mehr zu werden". Sie wird in erster Linie die Balance zu halten haben zwischen Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt. Sie wird im Zusammenwirken mit den Berufsverbänden dafür sorgen müssen, daß der Arbeiter als freier Mensch Arbeitsverträge schließt und daß er als freier Mensch die ihm unbequemen Bedingungen aus dem Arbeitsverhältnis nach freiem Belieben lösen kann. Die Befreiung der Arbeit aber wird in der Erhaltung und der Pflege veredelter Arbeitsweisen erzielt werden, die durch die Berufs- und Arbeitspsychologie und ihre Resultate wie auch durch das Volksbildungswesen ihre fortgesetzte Ergänzung und Vertiefung erfahren muß. Die neuen sozialpolitischen Wege, auf denen sie gefördert werden kann, habe ich versucht, in meiner Broschüre „Versittlichung des Arbeitslebens", Verlag Duncker & Humblot, München 1920, zu schildern. Dr. Bruno Rauecker

## Freie Berufe, Arbeitsrecht, Gewerkschaft

Die Angehörigen der sogenannten freien Berufe, die Schriftsteller, Künstler, Gelehrten einerseits, die Ärzte, Anwälte und verwandte Gruppen andererseits, hielten bis vor kurzem ihre Freiheit, d. h. die Ungebundenheit der Tätigkeit, für den größten Vorzug. Sie sträubten sich in der überwiegenden Mehrheit dagegen, daß unser Recht die artes liberales in die soziale Regelung des Arbeitsverhältnisses einbezog; sie wollten auch diejenigen ihrer Mitglieder, die sich in festes Anstellungsverhältnis zu einem Unternehmer, einem Verband oder einer Behörde begeben hatten, vom Zwange der sozialen Versicherung, des Schutzrechtes freilassen. Allmählich ist aber die Erkenntnis durchgedrungen, daß diese Unabhängigkeit unhaltbar geworden, daß sie ein Fluch des Berufes ist, der ihm die Erhaltung seiner sozialen Stellung erschwert.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die Angehörigen der freien Berufe sich unter dem Namen der geistigen Arbeiter zusammengeschlossen und in die soziale Bewegung geworfen haben, daß sie in den Organisationsformen und mit den Waffen der Arbeiter sich rüsten. Bei aller Unklarheit über soziale Dinge, die gerade in ihren Kreisen noch herrscht, spüren sie doch instinktiv, daß für sie jetzt die gleiche Entwicklung eingesetzt hat, die vor einem Menschenalter in der Handarbeit übermächtig Platz griff und dort die Handwerker und Kleinkaufleute zu gewerblichen Arbeitern und Angestellten machte. Sie fühlen die Verwandtschaft mit dem Schicksal dieser Gruppen, wollen das Beispiel ihrer berufsgenossenschaftlichen Interessenvertretung nachahmen. Sie fürchten, von den Massen der Handarbeiter zurückgedrängt zu werden, fürchten vor

allem bei der durch die Ereignisse vom November 1918 eingeleiteten Neuordnung von Staat und Wirtschaft zu kurz zu kommen und wollen sich in die Reihen der Arbeitergewerkschaften einreihen, um mindestens die Gleichberechtigung mit den anderen zu behaupten.

In diesem Gefühle steckt sehr viel Richtiges. Trotzdem ist das Schlagwort von den geistigen Arbeitern geeignet, Verwirrung zu stiften. Denn der Begriff des Arbeiters ist nach dem Rechte und der Statistik Deutschlands eine soziale Kategorie, bedeutet ein rechtliches und wirtschaftliches Verhältnis zu einem Mitbürger, während das neue Schlagwort im Gegensatz der geistigen zur Handarbeit einen Unterschied der Technik, der Arbeitsweise hervorhebt. Nicht jeder, der von seiner Hände oder seines Kopfes Arbeit lebt, ist ein Arbeiter im sozialen Sinne. Nach der bisherigen Rechtsauffassung sind die sogenannten geistigen Arbeiter nur zum allergeringsten Teile Arbeiter oder Angestellte, Arbeitnehmer. Der Kern ihrer sozialen Frage ist gegenwärtig, ob sie in ihrer Mehrheit zu Arbeitnehmern werden.

Man muß drei Gruppen unterscheiden: Ein Teil der Angehörigen freier Berufe ist bei Unternehmern, Behörden oder Körperschaften fest angestellt, so der Redakteur einer Zeitung, das Mitglied einer Bühne oder eines Orchesters, der beamtete oder von einer Krankenkasse angestellte Arzt oder Zahnarzt. Sie unterstehen nur deswegen nicht besonderem Arbeitsrechte, weil es das noch gar nicht gibt; weil wir nur Sonderbestimmungen für einzelne Gruppen von gewerblichen Arbeitern und Angestellten haben und die Geistesarbeiter zu keiner dieser Gruppen gehören.

Den sozialen Gegensatz zu diesen Angestellten bilden diejenigen, die unmittelbar mit dem Publikum verkehren und diesem entweder ihre Arbeitsleistung unmittelbar zur Verfügung stellen (wie der Arzt, der Anwalt), oder ihnen das Erzeugnis ihrer Arbeit verkaufen (wie der Maler sein Bild), auch wenn das Erzeugnis rein geistiger Art ist (wie beim vortragenden Künstler). Diese geistigen Arbeiter sind keine Arbeiter, sondern rechtlich Selbständige. Sie sind dem Handwerker zu vergleichen.

Zwischen beiden liegt die zahlreichste Gruppe geistiger Arbeiter, die das Erzeugnis ihrer Arbeit gewerblichen Unternehmern zur Verwertung überlassen, dabei mit bestimmten Unternehmern in dauernde Verbindung treten und sich je nach ihren Leistungen und Verbindungen in mehr oder minder großer Abhängigkeit befinden. Sie sind sozial dem Heimarbeiter oder Hausgewerbetreibenden zu vergleichen, der auch bei formell rechtlicher Selbständigkeit in wirtschaftlicher Abhängigkeit von seinem Verleger sich befindet. Der wichtigste und häufigste Fall gewerblicher Verwertung geistiger Arbeit ist der Verlag, der das Erzeugnis des Schriftstellers, des Musikers, des bildenden Künstlers vervielfältigt und vertreibt. Daneben steht das Bühnenunternehmen, die Konzert- oder Vortragsagentur, die Fabrik von Sprechapparaten usw. Ebenso zu betrachten ist das Verhältnis von Ärzten und Zahnärzten zu Krankenkassen, das von Anwälten zu Vereinen usw.

Diese dritte, größte Gruppe ist vom Rechte bisher als Selbständige behandelt, von allem sozialen Arbeitsrechte ausgenommen worden, während für die Handarbeiter in ähnlicher Stellung die Hineinziehung in das Arbeitsrecht schon vor Jahrzehnten erfolgt ist. Gegenwärtig steht die Frage zur Entscheidung, ob dieser gleiche Schritt auch bezüglich der Heimangestellten, d. h. der geistigen Arbeiter, die für fremde Unternehmer, Verbände, Kassen arbeiten, geschehen soll. Art. 157 der neuen Reichsverfassung verspricht ein einheitliches Arbeitsrecht, und der Sachverständigenausschuß zu seiner Vorbereitung hat vor kurzem sich einmütig dahin entschieden, daß

„das Rechtsverhältnis solcher Personen, deren geistige Arbeit von Unternehmern dauernd gewerblich verwertet wird, ohne daß sie deren Angestellte in bisherigem Sinne sind", Arbeitsverhältnis im Sinne des neuen Arbeitsrechtes sein soll.

Die Durchführung dieses Beschlusses wäre von außerordentlicher Bedeutung für die Angehörigen der freien Berufe. Denn sie zöge diese grundsätzlich in die sozialen Schutzbestimmungen und Bindungen des Arbeitsrechtes. Vor allem erhielten ihre Honorarforderungen künftig den Schutz, den bisher nur der Lohnanspruch genoß: Verbot der Einbehaltung, Aufrechnung usw. durch den Arbeitgeber, Beschränkung der Pfändbarkeit, Vorrecht im Konkurse. Der Zwang der sozialen Versicherung, von dem bisher die nicht fest angestellten geistigen Arbeiter (mit Ausnahme der Lehrer) ausgeschlossen waren, fände auf sie Anwendung. Bei der Einrichtung der demokratischen Arbeitsverfassung wären sie zu berücksichtigen: sie müßten zu Betriebsräten von Verlagsanstalten, Krankenkassen usw. Vertreter wählen, gewännen damit Einfluß auf die Leitung des Unternehmens. Der Rechtsweg ginge nicht mehr zu den ordentlichen Gerichten, sondern zu den bevorstehenden Arbeitsgerichten und zu den Schlichtungsausschüssen. Die Umsatzsteuer vom Honorare fiele weg, dagegen träte der Abzug der Einkommensteuer durch den Arbeitgeber in Kraft usw.

Wohlgemerkt betreffen diese Änderungen nur die große Mittelgruppe derjenigen Geistesarbeiter, die in dauerndem Verkehre mit bestimmten Unternehmern, Kassen oder Verbänden stehen, nicht die festangestellten, die heute schon Arbeitnehmer sind, und nicht die „Handwerker", die unmittelbar mit dem Kunden verkehren (wie Ärzte und Anwälte in der Privatpraxis).

Von ganz besonderer Bedeutung wäre die Änderung für die Stellung der geistigen Arbeiter zur Frage der Gewerkschaften und ihrer Tarifverträge. Nach der bisherigen Rechtsauffassung könnte es sehr zweifelhaft sein, ob die Tarifverträge, die Ärzteverbände mit Krankenkassenverbänden geschlossen haben, Tarifverträge im Rechtssinne sind. Denn die grundlegende Verordnung vom 23. Dezember 1918 bestimmt den Tarifvertrag als die schriftliche Vereinbarung von Vereinigungen über Bedingungen für den Abschluß von Arbeitsverträgen. Und der Vertrag des nicht pauschalierten Kassenarztes ist kein Arbeitsvertrag im alten Sinne des Anstellungsvertrages. Wenn trotzdem die Abmachungen zwischen Ärztevereinen und Krankenkassen, ebenso zwischen Zeitungsverlegern und Verbänden von freien Journalisten der Tarifvertragsordnung unterstellt werden, so liegt darin die stillschweigende Anerkennung einer sozialen Änderung, die nun auch im Rechte Ausdruck finden muß. Die Möglichkeit, rechtswirksam Tarifverträge abzuschließen, ist von hoher Bedeutung, weil nach dem neuen Rechte die darin vereinbarten Arbeitsbedingungen als Untergrenze absolut bindend für alle Mitglieder der vertragschließenden Vereine sind. Sie können durch Einzelvertrag nicht abgedungen werden. Jede schlechtere Einzelabrede ist null und nichtig, sie wird ohne weiteres durch die Tarifbedingung ersetzt. Und der Reichsarbeitsminister kann unter gewissen Voraussetzungen einen Tarifvertrag für allgemein verbindlich erklären, so daß er für alle, auch für die Außenseiter, die Bedeutung eines zwingenden Gesetzes erhält.

Der Abschluß solcher Tarifverträge setzt eine tariffähige Berufsvereinigung voraus. Und wenn auch die Verordnung vom 23. 12. 18 noch keine näheren Bedingungen dafür festsetzt, so wird das künftige Recht doch mit Schärfe darauf sehen müssen, daß nur unabhängige Berufsvereine von Arbeitnehmern Tarifverträge mit so weitgehenden Rechtswirkungen abschließen können. Deswegen ist die Unterstellung

der geistigen Arbeiter unter das Arbeitsrecht auch für ihre Organisation von hoher Bedeutung.

Die Zusammenfassung der Berufsgenossen ist von jeher auf große Schwierigkeiten gestoßen, namentlich bei Schriftstellern und Künstlern, deren Leistungen individuell und nicht an ein irgendwie festgelegtes Durchschnittsmaß gebunden sind. Ein solches Maß durch staatliche Prüfung erleichterte Anwälten und Ärzten die Organisation. Daß zuerst die Ärzte zu einer wirklich straffen, erfolgreichen Betätigung wirtschaftlicher Gemeininteressen kamen, und zwar durch ihren Kampf mit den Krankenkassen, ist wiederum kein Zufall, sondern erklärt sich daraus, daß in dem Verhältnis zu den Kassen der Ärzteschaft ihr Übergang von der Berufsfreiheit zum Arbeitsverhältnis fühlbar wurde. Das Verhältnis ist noch nicht klar, die Mehrheit der Ärzte sträubt sich gegen das Gefühl des Angestelltseins. Sie wollen die berufliche Selbständigkeit aufrecht erhalten oder lieber die Berufsgenossenschaft einschieben. Es ist möglich, daß hier ein neues Verhältnis sich entwickelt, das den Arzt nicht zum Arbeitnehmer, sondern zum Genossenschafter macht. Aber man muß sich klar darüber sein, daß damit seine und seiner Vereinigung Rechtsstellung sich durchaus ändert und Tarifverträge im Rechtssinne nicht mehr möglich sind.

In jüngster Zeit haben die freien Berufe ihre Verbände gern Gewerkschaften genannt, ohne zu beachten, daß dieses Wort einen ganz bestimmten Sinn hat: es bedeutet die Vereinigung von Arbeitnehmern zur Förderung ihrer wirtschaftlichen Interessen, vornehmlich dem Arbeitgeber gegenüber. Die Zusammenfassung etwa von Rechtsanwälten oder Künstlern ohne Rücksicht darauf, ob sie Beamte, gewerbliche Angestellte, selbständige oder mit Kunstverlegern arbeitende sind, ist keine Gewerkschaft. Die Unterstellung unter das Arbeitsrecht aber öffnet den Weg für wahre gewerkschaftliche Organisation, öffnet auch den Weg zu einer Verbindung mit der großen Gewerkschaftsbewegung der Angestellten und Arbeiter. Nur wenn die verschiedenen Gruppen der geistigen Arbeiter diese Dinge richtig erkennen und die Folgerungen daraus ziehen, werden sie sich den verdienten Platz in der neuen Ordnung erkämpfen. Die starke Abneigung der Individualisten gegen Organisation beruht großenteils auf einem Mißverständnis: Nicht ihre Arbeit soll organisiert oder schablonisiert werden, sondern nur die Verwertung der Arbeit. Gerade den persönlichsten der Künstler oder Forscher muß es eine Erleichterung ihrer Arbeit sein, wenn die Gewerkschaft ihnen den Verkehr mit Verlegern, Bühnen und Kunsthändlern abnimmt, die wirtschaftlichen Bedingungen der Verwertung regelt und geschäftlichen Verdruß erspart. Wir leben in einer sozialen Zeit. Das neue Arbeitsrecht wird ein Gewerkschaftsrecht sein. Die Geistigen haben nur die Wahl, ob sie von Arbeitgebern oder vom Staate oder von ihrer Berufsvereinigung abhängig sein wollen.

Dr. Heinz Potthoff

**Hegel und der Staat** Unter diesem Titel ist ein bedeutendes Buch von Franz Rosenzweig erschienen*, das des ernsthaftesten Studiums aller wert ist, die dem Problem „Hegel" als des fast einzigen Versuchs einer vollständigen Organisation des weltgeschichtlichen Geistes zu einer systematischen Welt, und dem Problem des deutschen Staatsgedankens in seinen tiefsten gedanklichen Grundlagen nachgehen.

Der Verleger hat den ersten Band zu Hegels 150. Geburtstag serviert. Es scheint, als ob diese Methode der Einführung wissenschaftlicher Arbeit als Jubiläumslite-

* München und Berlin 1920. Verlag R. Oldenbourg.

ratur, die wir bisher nur in der Literaturgeschichte gewöhnt waren, auch in anderen Gebieten Mode werden soll. Den Hegelgeburtstag haben verschiedene Verleger so benutzt. Hegel hat das nicht nötig, der schon vor dem Krieg und dem Staatsabsolutismus der letzten Jahre und vor der Abkehr von dem Bloßpersönlichen wie der steinerne Gast bei Mozart an die ausgelassene Tafel unseres Subjektivismus trat. Und es entspricht auch nicht der Arbeit von Rosenzweig, die als eine Frucht strengster jahrelanger Arbeit und tief erlebter Auseinandersetzung mit dem Menschen und dem Problem Hegel und dem Problem unsres Staatsgedankens nicht bloß für den Tag geschrieben ist. Fast zu sehr ist sie ein letztes Erzeugnis der reichen Friedensjahre, in denen unsre Wissenschaft sich den Luxus einer Gelehrsamkeit erlauben konnte, einer großartigen Verschwendung von Geist und Kraft junger Köpfe an auch untergeordnete, rein historische Kleinfragen, vor der spätere Zeiten mit Bewunderung und Entsetzen stehen werden. Gerade die Entwicklungsgeschichte Hegels und die Auswertung seiner nachgelassenen Schriften hat in den letzten Jahren, seitdem Dilthey mit seiner Jugendgeschichte Hegels voranging, eine Summe von geistiger Konzentration und entsagungsvollster intensiver Exaktheit verschlungen, die etwas von Unfreiheit gegenüber dem Stoff hat. Auch das Buch von Rosenzweig trägt doch diesen eigentümlichen Zug von Sklaverei, den unser Universitätsbetrieb erzeugte.

Mir liegt einstweilen nur der erste Band vor, so daß eine sachliche Würdigung der Tendenz des Buches und seines systematischen Gedankens hier noch nicht gegeben werden kann. Die Fortsetzung wird naturgemäß aus dem Biographischen und Historischen mehr in das Objektive gehen. Der vorliegende Band hat weit über die Fragestellung des Titels hinaus die riesige Arbeit übernommen, die ganze Entwicklungsgeschichte Hegels, wie wir sie seit Diltheys Werk sehen, wenn auch mit besonderer Berücksichtigung seiner Staatsauffassung, noch einmal völlig aus den Quellen und Handschriften aufzubauen. Rosenzweig hat hier die Einsicht in die Handschriften wie die innere Entfaltung der Hegelschen Gedanken in gleicher Weise vertieft, besonders wertvoll, wo er über die Grenzen von Diltheys Jugendgeschichte hinausgehend, die Jenaer Zeit Hegels analysiert und ganz neue Arbeit zu leisten hatte. Sein Buch wird dauernd neben den drei anderen Biographien Hegels, die er im Vorwort so klug in ihrer repräsentativen Bedingtheit würdigt, stehen als der eigentümliche Ausdruck der geistig und wissenschaftlich so merkwürdig doppelseitigen Stellung der jungen Generation, die damals vor dem Krieg in Deutschland daran war, eine neue, weltfreiere Geistigkeit heraufzuführen und es doch so schwer hatte, dafür die eiserne Rüstung des historischen Spezialismus loszuwerden.

Herman Nohl

## Nicht Schulgeld, sondern Schulsteuer!

Die Rechtsparteiler höhnen: Nun herrscht die Sozialdemokratie und . . . statt programmgetreu das Schulgeld auch für die höheren Schulen zu beseitigen und die Lehrmittel kostenlos zu liefern, . . . erhöht sie das Schulgeld. Ein sozialistischer Kultusminister trägt dafür die Verantwortung! Wir Wilden waren doch nicht so schlecht und wir treten auch jetzt noch für eine solche Regelung des Schulgeldes ein, daß dem Mittelstand und dem „gebildeten Arbeiter“ die Möglichkeit bleibt, seine Kinder in die höheren Schulen zu schicken. National-konfessionell-unpolitische Elternschaft, vergewerkschafte dich zum Kampfe gegen das erhöhte Schulgeld und den ungeeigneten Oberschulrat! So ähnlich schreibt der „Beauftragte“ der „völkischen“ Elternschaft im Berliner Lokalanzeiger.

Diese Schulgeld„reglung“, um einen Teil der Kosten zu decken, ist in der Tat blamabel. Nur tragen dafür alle Parteien die Verantwortung. Allerdings hätten sozialistische Schulpolitiker diesen Weg nicht beschreiten dürfen, denn sozialistische Einheitsschule und Schulgeldsperre vor dem Eingang zur „höheren“ Bildung, das verträgt sich schlechterdings nicht. Diese trotz aller „neuen Zeit“ nach wie vor „Berechtigungen verleihende Qualifikationsschule wird damit weiterhin erst recht Aufbewahrungsort für Millionärssprößlinge werden und die Beseitigung des Schulgeldes wird in Zukunft auf noch größeren Widerstand stoßen, weil nach der Erhöhung des Schulgeldes die ausfallende Einnahmesumme beträchtlich wird.

Aber was sollen wir tun? schallt es zurück. Irgendwoher muß das Geld kommen. Weshalb sollen wir den Kapitalisten Geschenke machen? Für die Ärmeren schaffen wir mehr Freistellen, beschränken sie nicht mehr auf 10 Proz.! — Mit Verlaub, das ist Unsinn! Entweder erweitert man dann die „Freistellen“bewilligung so sehr, daß Ausfall und Mehreinnahme sich ausgleichen — was ist dann gewonnen? — oder viele Familien können nicht mehr mit. Und „Freistellen“, ist das eine sozialistische Einrichtung, nicht vielmehr ein altbürgerliches Barmherzigkeitsventil?

Es bleiben zwei Möglichkeiten: gestaffeltes Schulgeld und gestaffelte Schulsteuer. Das erstere hat man an einzelnen Orten durchgeführt, in Berlin diskutiert, ohne sich zu einigen. Der damalige Vorschlag war wohl nicht annehmbar. Das Schulgeld müßte nicht nur das nominelle Einkommen erfassen, sondern in seinen Sätzen Rücksicht nehmen auf den Familienstand. Bis zu einem gewissen Existenzminimum, das ich nicht unter 15000 Mark ansetzen möchte, ist kein Schulgeld zu bezahlen. Diese freie Summe müßte sich für jedes nicht erwerbsfähige, aber vom Familienvorstand unterhaltene Familienmitglied um 5000 M erhöhen. Umfaßt also z. B. eine Familie Vater, Mutter und zwei Kinder, so beträgt die freie Summe 30 000 M. Außerdem müßte das Schulgeld, um die kinderreichen Familien zu schützen, von der allgemeinen Einkommensteuer abziehbar sein. Die Gesamtsteuern blieben dann dieselben, das Schulgeld käme aber dem Schulunterhaltungspflichtigen zu gute — „Auswärtige“ hätten nicht mehr zu zahlen, da sie bereits für den Unterhalt mehr zahlen.

In die „höhere“ Schule eintreten dürften nur zweifellos Begabte und solche, die noch problematisch erscheinen, um erprobt zu werden. Das Grundschulgeld betrüge für das erste Kind einer Familie 500 M, für das zweite Kind 300 M, das dritte Kind 100 M, die Summe nähme also für jedes folgende (begabte!) Kind derselben Familie um 200 M ab. Für die erste zu Schulgeld verpflichtete Einkommenstufe würde also für das vierte (begabte!) Kind derselben Familie kein Schulgeld mehr zu zahlen sein.

Das Schulgeld wäre mit dem Einkommen zu steigern,

| | | | |
|---|---|---|---|
| auf je 5000 M Einkommensteigerung | bis zu | 100000 M | 50 M mehr |
| „ „ „ „ „ | „ „ | 500000 „ | 100 „ „ |
| „ „ „ „ „ | „ „ | 1000000 „ | 150 „ „ |
| „ „ „ „ „ | über | 1000000 „ | 200 „ „ |

Hätte also eine Familie mit 160000 M Einkommen drei Kinder, so betrüge das Schulgeld für ein erstes begabtes Kind $500 + 13.50 + 12 \cdot 100 = 500 + 650 + 1200 = 2350$ M.

Der Weg wäre gangbar. Aber einmal würde — wie gesagt — das Gesamtsteuereinkommen dadurch nicht vermehrt, zweitens die kinderreichen Familien nicht insgesamt entlastet, drittens, die Junggesellen und die kinderlosen Ehepaare nicht ge-

troffen. Außerdem würde der Gesamtbetrag, über den sich angesichts des gegenwärtigen Versagens jeder steuerlichen Statistik mangels ausreichender Unterlagen, nichts Bestimmtes aussagen läßt, nicht allzu beträchtlich sein. Endlich läge hier für manche finanzschwache Gemeinde die Versuchung vor, den Sohn eines Millionärs für „begabt" zu erklären, um das hohe Schulgeld zu erlangen. Auch entstände bei solchen Leuten dann ein starker Zug zur Privatschule.

Alle diese Bedenken fallen fort bei der Schulsteuer. Sie trifft alle Wohlhabenden, auch die Junggesellen, sie entlastet gemäß der Kinderzahl die Familien, sie erkauft niemals Vorrechte, sie kann nicht durch Privatschulbesuch umgangen werden. Ich schlage vor: Die Schulsteuer setzt ein bei einem Mindesteinkommen von 20000 M. Von da ab werden $^1/_2$ Proz. des Mehreinkommens entrichtet, von 50000 M ab 1 Proz., von 100000 M ab $1^1/_2$ Proz., von 500000 M ab 2 Proz., von 1000000 M ab $2^1/_2$ Proz., von 3000000 M ab 3 Proz. Verheiratete bezahlen $^1/_3$ der Gesamtsteuer weniger. Für jedes erwerbsunfähige, vom Steuerträger unterhaltene Familienmitglied werden dessen steuerfreiem Mindesteinkommen 5000 M hinzugezählt.

Ein Beispiel: Ein Ehepaar mit zwei Kindern und einer zu unterhaltenden Schwiegermutter hat 64000 M Einkommen. Das Mindesteinkommen beträgt $20000 + 4 \cdot 5000 = 40000$ M. Die Steuergrundsumme zählt dann $100 \cdot {}^1/_2 + 140 \cdot 1 = 190$ M. Davon ginge aber, da es sich um ein Ehepaar handelt, $^1/_3$ ab, es blieben also 126,67 M Steuer übrig.

Die Steuer soll nicht etwa zur Ehe und zur Kindererzeugung anreizen! Es ist eine Illusion, daß sich so „Bevölkerungspolitik" treiben lasse, und die Methode wäre unsittlich. Aber diese Art der Besteuerung scheint mir „gerecht" zu sein, wenn man schon besondere Einkünfte für das Schulwesen haben will.

Die Sätze für die Mindesteinkommen habe ich hoch gewählt wegen der jetzigen Geldentwertung, im zweiten Falle um 5000 M höher, weil beim Schulgeld ja ein Ehepaar mit einem Kind — der äußerste Fall! — erst bei mehr als 25000 M Einkommen zahlen müßte, der Vater mit einem Kind auch erst von 20000 M ab.

Steigt der Geldwert wieder, so setzt man das Mindesteinkommen entsprechend herab. Erscheint das Ergebnis zu gering, so erhöhe man, evtl. unter Herabsetzung der Mindestsumme, die Steuerquoten so, daß die bisherige Schulgeldsumme sich ergibt. Der Staat hätte die „Schulsteuer" einzuziehen, zusammen mit den anderen Steuern, und nach deren bisherigen Einnahmen auf die Schulunterhaltungspflichtigen zu verteilen.

Zugegeben: Die Weitererhebung von „Schulgeld" im bisherigen Sinne ist das verwaltungstechnisch bequemste, aber auch das ungerechteste und unsinnigste Verfahren: Wer Kinder hat, lernt seufzen ob des „Segens". Der Anfang, das Mindeste muß sein, daß man den Zugang zur Bildung weit öffnet. Entweder (es bleibt das Ziel!) Schulgeldfreiheit oder statt des Schulgeldes die Schulsteuer*. Paul Oestreich

* Dieser Aufsatz wurde im November 1920 eingesandt. Er kann noch heute aufrecht erhalten werden, obgleich seitdem eine lebhafte Agitation — zum großen Teil auf meine Veranlassung — für die Schulsteuer eingesetzt hat und der Gedanke große Sympathien gewonnen hat. Leider hat sich der Städtetag, aus Bureaukratie, gegen die Schulsteuer gewandt. Er wird umlernen müssen, darin wie in seinen verhängnisvollen Plänen für „Ersparnisse" im Schulwesen, deren Verwirklichung Deutschland barbarisieren würde. — Gestaffeltes Schulgeld ist mittlerweile an vielen Orten eingeführt worden. Neuerdings scheint das Kultusministerium hemmen zu wollen. Die Not wird weitertreiben. — Vgl. auch meinen Aufsatz „Schulgeldfreiheit" in Hermann Hesses Zeitschrift „Vicos voco!" Verfasser

## Leuchtende Frauen

Den Ausgangspunkt bildet die intuitive Erkenntnis: Die heutigen Frauen leuchten nicht mehr. In Übereinstimmung mit dem allgemeinen Satz, daß den Mann zentrifugale, das Weib zentripetale Kräfte bilden, sagt Delius: „Die Frau läßt in sich einströmen. Außenkräfte sind ihr Schicksal.“ Diese Außenkräfte sind vor allem in der Männerreligion und Männerphilosophie wirksam. Die lediglich auf den Mann zugeschnittene Kultur hat das Weib mit einer ihr fremden Kruste bedeckt: ihre eigensten (Leucht-) Kräfte sind darunter erstickt und verglommen. Aus dem „Männergrößenwahn“ der Religion und Philosophie sollen die Frauen „zur Religion der Winde und Sonnenstrahlen“ zurückkehren. Sodann müssen sie die (der Religion entstammende) Leibverachtung aufgeben. „Die liebliche Fraueneinheit mit dem Erdhaften“, die durch den Mann beseitigt wurde, ist wieder herzustellen: „Früher trug man das Fleisch wie etwas Lästiges. Rumpf, Schenkel, Brust, das störte alles den Geist. Jetzt werden sie selbst geistglühend.“ Nur dem geistigen Willen gelingt die Befreiung des Leibes. „Jedes Mädchen sei Tänzerin! Aber zugleich reiner, heller, organischer Lichtgeist.“ Drittens soll das Mütterliche überwunden werden. Muttertum ist Selbstaufopferung — die Frau soll aber ihr Selbst nicht aufopfern, sondern soll vielmehr aus diesem Selbst erblühen. Sonst kann sie nicht wahrhaft Mensch werden. Eine Vision zeigt das Ziel erreicht in Phryne, Isabella d'Este, Ninon de Lenclos. Und diese Zuversicht krönt schließlich das Ganze: „Die Frauen werden einmal alle stolz sein auf ihren Leib. Er wird leuchten. Er wird kristallen sein wie der Geist.“

An den Gedankengängen des Verfassers ist zweifellos das eine richtig, daß die Wesenhaftigkeit der Frau — nicht als Gattung, sondern als Persönlichkeit — durch die einseitig auf den Mann zugeschnittene Kultur gehemmt und verfälscht worden ist. Daß die Frau ein besonderes Klima zu geistiger und leiblicher Entfaltung ihres Seins braucht. Und daß sie sich dieses Klima, in dem allein sie gedeihen kann, selber schaffen muß. Was der Mann dabei helfen kann (und die Besten haben heut den heiligen Willen zu solcher Hilfe!), das ist: alles Fremde, Hindernde, Engende von der Frau abzuhalten. Die eigentliche Entwicklung ihrer Seinsform muß ihr selbst gelingen. Zu unser aller Heil! So allein kann der stockenden Entwicklung fruchtvolle Weiterkraft eingelenkt werden. Aber tiefste Einsicht in das Wesen des Lebendigen ist not, um weder voreingenommen und verblendet Altes zu zerstören, noch voreilig und verliebt Neues zu vergloren.

Besser als die Bezeichnung zentrifugal und zentripetal dürften die Worte transzendent und immanent das Urwesen des Männlichen und Weiblichen treffen. Im Körperlichen wie im Geistigen; denn beides ist im Grunde das Gleiche. Die Kräfte des Mannes sind immer von sich fort gerichtet, über ihn hinaus — suchen immer im Außen ein befreiendes Ziel. Darum mußten Religion, Philosophie und Musik aus seinem Wesen quellen, das Drama und die Architektur (vor allem die mittelalterliche). Die Kräfte des Weibes ruhen in ihr. Die weibliche Geistigkeit ist von einem ausgesprochenen Körperbewußtsein getragen, das der Mann nicht kennt. Die Frau empfindet sich von Natur aus als Ziel der Sehnsucht, als Tempel der Erlösung. Das prägt ihrem Wesen den Stempel des in sich Ruhenden, Sehnsuchtslosen, Natureinigen auf. Darum ist der Tanz ihre stärkste Kunstäußerung, der den ganzen Menschen zum Ausdruck fordert, in dem Künstler und Kunstwerk untrennlich Eines sind.

*„Leuchtende Frauen.“ Ein kleines Lehrbuch der Liebe. Von Rudolf von Delius. Paul Steegemann Verlag, Hannover 1921. „Die Silbergäule“, Band 99 bis 100.

Zwischen den beiden Polen transzendent und immanent flutet auch die von Delius in Bausch und Bogen verworfene christliche Religion auf und ab. Das orthodoxe Christentum ist transzendent — die Lehre der deutschen Mystiker dagegen war immanent. Vielleicht hat gerade aus diesem Grunde Meister Eckart mehr Anhänger unter den Frauen als unter den Männern gehabt! Und jene Nonne, die das Wort „Nehmet Gott in euch wahr" in einem eindringlichen Gedicht besang, fühlte gewiß in Eckarts Lehre ihr eigenes Wesen ausgedrückt.

Gott aber ist transzendent und immanent. Wir Menschen sehnen uns nach einer Zusammenballung dieser Pole. Besonders das deutsche, synthetische Denken strebt einer solchen Lösung zu. Mit ihr wäre die wahrhaft deutsche Religion geschaffen. Noch ist sie nicht da, aber wir können sie schon erfüllen: in der Liebe.

Hüten wir uns darum nach der langen Unterschätzung der Immanenz vor ihrem allzueinseitigen Preis! Helfen wir, so sehr es geht, zur geistigen Befreiung des Weibes — aber opfern wir ihr nicht leichthin das beste Bisherige! Wenn die männlichen und weiblichen Ausdruckswerte gemeinsam die Kultur formen, ist die menschliche Kultur geschaffen. Julius Kühn

## Erotisches Erlebnis und Ehe

Ich möchte nie über erotisches Erleben bestimmte Grundsätze aufstellen, was ein Mensch müsse und was er nicht müsse, denn man soll das Empfinden für sein inneres Muß auf dem erotischen Gebiete jedem Menschen selbst überlassen und ebenso, wie er dieses Muß in die Eheform innerlich einordnet. Darum scheint mir die Sorge von Fritz Zielesch im Oktoberheft um die sich erotisch auslebende Frau höchst überflüssig zu sein, sie ist wohl hervorgegangen aus rein literarisch erlebten Konflikten.

Die Wirklichkeit verhält sich etwa so. Das Christentum hatte dem europäischen Menschen eine Bändigung seiner Instinkte auferlegt. Die Formen dieser Bändigung sind nach und nach zur Konvention erstarrt, eine dieser Konventionen heißt „Dauerwert der Jungfräulichkeit". Gewiß muß Ehrfurcht vor der Jungfräulichkeit gefordert werden, denn ihr Blühen ist gleichermaßen ein Mysterium wie der Akt der Hingabe und ihre Bewahrung muß von jedem jungen Mädchen gefordert werden, bis es reif ist, Selbstverantwortung für sich zu tragen. Aber um Gotteswillen nicht ewige Jungfräulichkeit im Leben und damit Altjungferntum. Jungfrautum darf außerhalb der religiösen Sphäre des Klosters kein Dauerzustand werden, und jede Frau hat ein natürliches Recht darauf, das Mysterium der Hingabe zu erleben. Darum gibt es verschiedene Formen erotischen Verbundenseins, die unter dem Schicksal stehen, weniger unter dem Schicksal von außen, als der inneren Dynamis. Wer nicht verkümmern will, nimmt sich sein Recht, er durchbricht die Konvention. Dieses ist aber immer eine Tragik. Es darf das darum nicht jeder, sondern nur Der mit gesunden, aufbauenden Instinkten. Wer ein von Natur aus unselbständiger, schwankender Mensch ist, wer unreif ist, soll ruhig in der Konvention bleiben, sonst verpfuscht er sein Leben. Und gar zu viele verpfuschen ihr erotisches Leben durch haltloses Experimentieren und romantische Sehnsüchte, bei denen sie sich interessant vorkommen. Es ist gar kein Zweifel, der größte Teil aller unglücklichen Ehen beruht auf dem mangelnden Wirklichkeitssinn der Frauen.

Es gibt wenige glückliche Ehen, vielleicht 5%, vielleicht auch nur 1%. Das ist gar kein Wunder, der Prozentsatz der charaktervollen Menschen ist auch nicht größer. Jedem Charakter ist sein Stück erotisches Leben vom Schicksal zuerteilt. Hat er es

wie andere nicht in seiner Jugend erlebt, so wird er es in späterem Alter nachholen müssen, darum ist es gut, nicht zu früh zu einer Ehegemeinschaft mit Kindern zu kommen. Die Kriegsehen waren ein Unfug, der nur möglich war, weil wir noch nicht gelernt haben, die Ehe von innen heraus zu begreifen.

Die Gastehe, die Fritz Zielesch vorschlägt, ist auf den Hetärentypus der Frau eingestellt. Dieser Typus sollte überhaupt nicht heiraten, weil er in der Ehe einen Mann erfordert, der überhaupt kein Mann ist. Unter Mann verstehe ich einen Menschen, der feste Ziele vor sich sieht und darum Richtung gebend für Fühlen und Denken der Frau ist. Vielleicht ist sein Vorschlag mehr eine Verschleierung eigener polygamer Sehnsucht.

Dies soll kein Vorwurf sein, denn im Grunde genommen ist jeder Mann polygamisch veranlagt. Es fragt sich nur, ob er Lust hat, in dieser Veranlagung steckenzubleiben, oder ob er sich aus ihr herausentwickelt. Der Mensch ist an sich so wenig einheitlich, daß ich sogar von verschiedenen Formen der Monogamie sprechen möchte. Nur die Grundform ist einheitlich. Wer Goethe recht versteht, versteht auch, wie er dazu kam, in seinem späten Alter zu sagen, daß die Christiane, die Mutter seiner Kinder, die einzige Frau gewesen sei, die er wirklich, d. h. mit Wirklichkeitssinn geliebt habe. Auch hier steht wieder, wie am Anfang der Ehe, ein Mysterium und es wäre töricht, darüber zu reden.

Lebe jeder das Leben auf seine tiefsten Tiefen hin, dann wird er begreifen, daß das „Ewig Weibliche" den Mann hinaufzieht. Heinrich Leo

## Vom Mythos der Ehe

Eine Entgegnung. Fritz Zielesch fordert „Tat für die Ehe". Er will das innerste Verlangen eines der beiden Ehegatten zu einem dritten Menschen im Rahmen der Ehe in vollem erotischem Erleben erfüllt sehen und fordert vom anderen Ehegatten das feste „Ja" zu diesem Erleben. Diese Forderung ist mit edler Liebe zur Wahrhaftigkeit vorgetragen, aber sie ist entsprungen aus einem sehr wesentlichen Irrtum über das Wesen der Ehe und aus einem Geiste, der offenbar nur weiß von persönlicher Steigerung, nicht aber von einem Hineinwachsen ins Überpersönliche*. Meine Erlebnisart der Ehe kehrt sich gegen den „Gast", den Zielesch der Ehe zubilligt, natürlich nicht aus Gründen der Konvention, sondern weil für mich das Problem der Ehe in einer ganz anderen Sphäre liegt. Zielesch bezieht den Wert der Ehe ganz aufs Einzelpersönliche, ich erlebe die Schönheit und Heiligkeit der Ehe in etwas wesentlich Überpersönlichem. — Zwei Seelentriebe wohnen im Menschen — einer, der zentrifugal gerichtet das Einzelpersönliche immer stärker herausstellt, dadurch den Menschen immer mehr vom All entfernend — der andere, der zentripetal gerichtet den Menschen von der Einzelheit erlösen will, in den Schoß des Alls strebt, zur Opferung des Ich.

Dem einen Triebe entspricht aller Ichkult, dem anderen aller Gemeinschaftskult.

Der Mythos des zum All verlangenden Triebes ist die Ehe. So wenigstens erlebe

* Daß diesem Geiste der Begriff des Ueberpersönlichen kaum sehr nahe ist, offenbart die Tatsache, daß er menschliches Erleben und Kunsterlebnis auf eine Ebene stellen kann, wenn er meint: „Ist es nicht widersinnig, jemanden zu hassen, der dasselbe liebt wie wir? Hassen wir etwa — vor der Mona Lisa stehend — den Fremden, der gleich uns von der großen Kunst Lionardos erschüttert ist?" Das Kunsterlebnis ist Sache des überindividuellen Willens, verwischt also persönliche Trennungen, kann also unmöglich verglichen werden mit dem gewöhnlichen menschlichen Erleben, das Angelegenheit des individuellen Willens ist. Dies nebenbei.

ich die Ehe. Ich weiß von ihrer heiligen Schönheit, nicht, weil sie mein Einzelpersönliches steigernd individuelles Glücksverlangen befriedigt, sondern weil sie tiefstes Ursymbol ist aller über das Ich hinausstrebenden Opferung, weil sie Erfüllung gibt dem Seelentriebe im Menschen, der da überströmend sich verschenken will, der sein Ich vertrauend niederlegen will im anderen Menschen als dem Symbol des Alls.

Sich hinschenken, sich opfern aber kann der Mensch erst, der sich selbst gefunden hat. Erst in der Höhe breitet der Baum seine Zweige zu den anderen Bäumen des Waldes. Darum ist, was vom Problem der Ehe praktisch gefordert werden kann, dies: Bevor in der Ehe ein Mensch dem andern Heimat wird, müssen beide einsam ihren Weg zu Gott, zum Wesen geschritten sein müssen, beide ihr Ich in seine Tiefen hinein ausgeweitet haben, müssen beide — was Zielesch ganz richtig betont — auch die ganze Weite des erotischen Erlebnisses erlebt haben.

In der Ehe aber ist das Wesen nicht mehr persönliche Ausweitung, sondern Erlösung von der Einzelheit. Darum ist es für mein Erleben der Ehe ein Unding, wenn Zielesch in der Ehe den „Gast" will; denn das ist eine Forderung, die gerade das einzelne Ich recht sehr in den Vordergrund rückt. Wie ich die Ehe sehe, ist der „Gast" eine Entheiligung des Sakramentes der Ehe. Erich Worbs

## Eine besinnliche Stimme aus dem Altwandervogel

Über den Wandervogeltag in Kronach 1920 schrieb ein älterer Teilnehmer, Walter Serno, im „Wanderer" unter manchem anderen: „Unser freies ungezwungenes Sichgeben, die leichte, lichte Kleidung, das Barfußlaufen, der burschikose Ton zwischen Burschen und Mädel, das mag wohl Kopfschütteln und Mißbilligung gefunden haben. Ob es nötig war, inmitten oder in der Nähe der Stadt Sonnenbäder zu nehmen, ist ja eine Frage des Taktes. Wir sind in diesen Dingen die Ungezwungenheit so gewohnt, daß wir gar nicht merken, daß und ob jemand Anstoß nimmt. Ich selbst habe auf gleicher Waldwiese, wo unsere Mädel Blumen suchten und Kränze wanden, hundert Schritt entfernt im Bach mein Bad genommen. Gewohnheitsgemäß, gedankenlos. Und jetzt schäme ich mich, daß ich vergaß, wo wir waren und daß wir Gastfreundschaft genossen. Man braucht auf Prüderie nicht Rücksicht zu nehmen, im Gegenteil. Aber in einer Stadt, wo das Eingehaktgehen mit Mädeln schon verwunderlich wirkt, hätten wir Herausforderungen wie gemeinschaftliches Baden meiden müssen.

Zu diesem Punkte sind mir in den Tagen überhaupt mancherlei ketzerische Gedanken gekommen und Probleme aufgestiegen, die ich nicht lösen kann und will, die ich aber hier zur Besprechung geben möchte. Ich bin von jeher ein begeisterter Vertreter des freien Verkehrs der Geschlechter, des gemeinsamen Wanderns, des Kampfes gegen überlieferte Moralbegriffe gewesen. Aber mählich dämmert mir die Erkenntnis, als hätten wir damit eine große, große Dummheit gemacht. Erstarrte Sitten sind unwürdiger Zwang, aber die Sitte selbst in Ursprung und Herkunft hat tiefen Sinn. Niemand rennt ungestraft gegen sie an. Ob nicht die Ehelosigkeit so vieler gesunder, kräftiger Wandervögel und wundervoller, mütterlicher Mädel auf Konto unseres allzu freien Verkehrs der Geschlechter zu buchen ist? Und ob nicht der unglückliche Ausgang so mancher freideutschen Ehe auf demselben Blatt steht? Ich bin weder Physiologe noch Psychologe, aber mein Laienverstand sagt mir, daß der dauernde sexuelle Anreiz und der stetig stattfindende Ausgleich der Spannung erschlaffend auf die Triebe und zerstörend auf die gesunde Geschlechtskraft wirken muß. Wenn dem

so ist, haben wir eine furchtbare Verantwortung auf uns geladen. Und ich fürchte, es ist so. Dann hätten wir allen Grund, zur alten Generation pater peccavi zu sagen.

Ich will damit nicht sagen, daß unsere Marschrichtung verkehrt war. Ich würde, müßte ich noch einmal anfangen, genau dieselbe Richtung einschlagen. Ich weiß keine bessere. Aber unser Weg führte uns trotzdem nicht ins ersehnte Licht, sondern verlor sich in Gestrüpp und Dornen, worunter in ihrer Sexualnot unzählige von uns zu ersticken drohen. Unser Wille war rein und gut, aber unsere Rechnung war falsch. Irgendwo stimmt da was nicht. Wer weist uns leidenschaftslos und nüchtern diesen Seh- und Gehfehler nach und führt uns sonnesuchende Wandervogelmenschen aus diesem Dickicht hinaus ins Freie? Aus welchem Lager er auch komme, er sei gegrüßt; Leute unseres Schlages helfen da nicht mehr. Denn gerade unsere „Intellektuellen" haben diesen Stoff bis zum Erbrechen oft durchdacht und zerfasert und dadurch die Not nur noch größer gemacht. Wir alle wollten ja zurück zur Natur und sehen jetzt mit steigendem Entsetzen, daß es nichts Unnatürlicheres gibt als den Typ „freideutsches Mädel", auf dessen Reinheit, Zartheit und Mädchenhaftigkeit wir einmal so stolz waren."

## Kulturpolitischer Arbeitsbericht

### Christl.-revolutionäre Tagung

Die erste christl.-revolutionäre Tagung fand am 11. bis 16. Juni in Stuttgart statt. Sie war von 400 bis 500 Personen besucht. Ein ausführlicher Bericht ist vom „Christl. revolutionären Verlag", Stuttgart, Lehenstr. 20 zu beziehen. Drei engere Gemeinschaften haben sich infolge dieser Tagung gebildet.

Die erste ist der „Volksbund für soziale Gerechtigkeit", welcher die schnellste Durchführung der Gedanken eines Planck, eines Berthold Otto, eines Silvio Gesell, eines Damaschke, eines Marx, eines Kropotkin und der vielen anderen, sich zur Aufgabe gestellt hat. Allerdings müssen alle diese Ideen erst einem gemeinschaftlichen Gärungsprozeß unterworfen werden. Dann wird offenbar werden, welche Idee sich als die stärkste erweisen wird, welche gewissermaßen das Kristallisationszentrum für die Neugestaltung Deutschlands abgeben soll. Zu diesem Zweck wird Ende August oder Anfang September eine Zusammenkunft sämtlicher Führer unseres Volkes statthaben, die sich die Lösung der wirtschaftlich-kulturellen und der wirtschaftlich-politischen Fragen zur Lebensaufgabe gemacht haben. Es sollen eingeladen werden: sämtliche marxistische Richtungen, die kommunistischen Anarchisten, Syndikalisten, die Freiland- und Freigeldleute, die Bodenreformer, die Anhänger Berthold Ottos, die sämtlichen zinsgegnerischen Richtungen usw. Wir hoffen, alle die verschiedenen, mehr oder wenig ethisch revolutionär eingestellten Bewegungen zu einer gemeinsamen Aktion zu vereinigen, während sie jetzt vielfach die Waffen gegeneinander kehren. So werden die Stoßtruppen und die Pioniere sich endlich zusammenfinden, welche der kommenden ethisch-revolutionären Diktatur die Wege zu ebenen haben werden.

Die Vorarbeiten für diese große Aufgabe liegen in den Händen von August Küppers, Braunfels bei Wetzlar.

Sodann ist in Bildung begriffen eine Arbeitsgemeinschaft für völlige Erneuerung und Umgestaltung der Kirche. Die Vorarbeiten für diese wichtige Aufgabe liegen in den Händen von Stadtpfarrer Planck-Winnenden und Pfarrer Schlunck-Melsungen, der zur hessischen Renitenz gehört. Insbesondere werden die Lehrer, Geistlichen und alle anderen Volkserzieher gebeten, diese Vorarbeiten durch Rat und Tat zu unterstützen.

Viel schneller als die Alten fand sich die Jugend in einer losen Arbeitsgemeinschaft zusammen. Ausschlaggebend war

der offene Brief, den die kommunistische Jugend (die sich immer mehr von der „Mache" der Parteibonzen löst!) an die gesamte werktätige Jugend gerichtet hat. Dieser offene Brief soll sämtlichen Jugendorganisationen unterbreitet werden. Für Stuttgart und Württemberg fand sich Dr. Freda-Stuttgart-Degerloch bereit, den Mittelpunkt abzugeben für Zusammenkünfte der gesamten Jugend, und zwar von der ganz links stehenden kommunistischen Jugend bis zu der rechts eingestellten Neulandjugend. Alle diese Gruppen erklärten sich bereit, für das neue Menschentum, für das kommende Bruder- und Friedensreich in den Tod zu gehen. Ausdruck gab dieser Stimmung Willo Rall, der einige seiner Gedichte vorlas, ihm schloß sich an ein Führer der kommunistischen Jugend, welcher in einem Gedicht die gleiche Opferbereitschaft seiner Freunde betonte. — Zur weiteren Auskunft über unsere Jugendbewegung ist gerne bereit Dr. Freda, Stuttgart-Degerloch, Haigststraße 38.

Dr. med. Karl Strünckmann

**Der Landestag der nordmärkischen Bodenreformer in Bremen**

Der erste Landestag der nordmärkischen Bodenreformer fand am 10. bis 11. September in Bremen statt. Die alte Hansestadt beherbergte zahlreiche Mitglieder des Bundes. In dem schönen alten Saal des Gewerbehauses fand die Hauptversammlung des Landesverbandes „Nordmark" unter dem Vorsitz von Rudolf Wiesener-Hamburg statt. Abends füllte sich der weiße Saal der Union zu der großen öffentlichen Versammlung: Um Deutschlands Zukunft. Der Vertreter des Bremer Senats, der Stadtfrauenbund, die Gewerkschaften, die Post- und Telegraphenbeamten, die Privatangestellten-Heimstätten, die Gartenbauvereine und der Mieterbund riefen dem Bund Deutscher Bodenreformer herzliche Begrüßungsworte zu. Dann ergriff Geh. Justizrat Prof. Dr. Erman-Münster das Wort über das Thema: Vom römischen Bodenmißbrauchsrecht zum deutschen Volksbodenrecht. Seit der Einführung des bürgerlichen Gesetzbuches hat das römische Bodenrecht, das das Eigentum am Boden absolut faßt, das deutsche Bodenrecht, das nur ein Eigentum vom Boden anerkennt, wenn der Boden wirklich benutzt wird, verdrängt. Adolf Damaschke und der Bund deutscher Bodenreformer haben die Offensive gegen das fremde Recht ergriffen. Art. 155 der R.-V. und das Reichsheimstättengesetz sind Marksteine auf dem Wege dieses Kampfes. Praktisch erprobt sind die bodenreformerischen Grundsätze in unserer früheren Kolonie Kiautschou. Heute fordert die oberschlesische Frage durch den Druck Korfantys als einzige Lösung die sofortige Durchführung des Heimstättengesetzes.

Rudolf Wiesener-Hamburg sprach dann über: Tagesfragen der Bodenreform. Unsere völlig zerrüttete Finanzpolitik fordert gebieterisch andere Lösungen als das unbegrenzte Drucken von Papiergeld. Wir haben Milliarden ungedeckter Ausgaben. Der Fehler in der Rechnung liegt in der Besteuerung des Arbeitslohnes und des Kapitalertrages, statt in der Besteuerung der Grundrente. Die steigende Grundrente, die jetzt bei jeder Lohnerhöhung unverdient in die Taschen der Bodenrentenbesitzer fließt, gehört der Allgemeinheit.

Am Sonntag morgen fanden in verschiedenen Kirchen Bremens bodenreformerische Gottesdienste statt. Im Anschluß daran sprach Pfarrer Schenkel-Stuttgart über Bodenreform und Familie. Die Menschwerdung der Masse kann nur vom inneren Kern der Familie aus gelöst werden. Die unerbittliche Vorbedingung für ein gesundes Familienleben aber ist die Schaffung von menschenwürdigen Heimen für jede deutsche Familie.

E. B.

**Gralsbund** Eine Gruppe junger Menschen, zunächst in Groß-Hamburg und Umgebung, denen es Pflicht und Bedürfnis ist, sich mit den schöpferischen Geistern der Völker und Zeiten gemeinsam auseinanderzusetzen. Sie wollen sich

in abendlichen Zusammenkünften aus der Enge des Berufslebens zum Blick in die Tiefen des Menschenseins erheben und suchen, die Urbilder der Kulturen und Völker zu erschauen. Über die gegenseitige Befruchtung, Anreicherung, Belebung hinaus gilt es ihnen, einen in die Zukunft führenden Weg zu finden und zu beschreiten. Selbstverständliche Grundlage dazu soll sein ein zu schaffendes Wissen um das, was deutsch im höchsten Sinne gewesen ist im Traum verflossener Jahrhunderte. Sie wollen schlichte, tieffühlende, einfach denkende Menschen sein und sammeln. Wissenschaft kann daher nicht ihr Arbeitsmittel sein. Trotzdem glauben sie, zu gedanklicher Fassung dessen, was sie innerlich bedrängt, kommen zu können und zu bewußter Einstellung im Leben. — Fernab von aller Stoffdienerschaft, Ichbefriedigung, Verstandeskultur erscheint ihnen Gemeinschaft als nächstes Ziel des Pfadsucher- und Kämpferdienstes für ein neues Heil. Darum hassen sie jede politische Festlegung als Quelle der Zerrissenheit unseres Volkes. —

Im vergangenen Jahre näherten sie sich der chinesischen Seele, und Ehrfurcht wuchtete in ihren Herzen höher und höher, je mehr sie sich ihnen erschloß. Liebe entflammte zu Glauben und Heldenart der Altvorderen im vorchristlichen Germanentum. Der christliche Gedanke wurde erlebt als Auswirkung in allen Geschichtsabläufen und tragenden Männern der europäischen Kultur (hierüber später vielleicht einmal mehr).

Dann auch wanderten sie hinaus, wo Odem der Natur noch unberührt und ursprünglich die Erde schmückt. Wandern wird als Weg zum Verwandtfühlen der Seelen gesucht und ist als Sehnsucht nach neuer Lebensweite unentziehbarer Drang. —

Am Sonnwendtage einte sie religiöser Trieb um loderndes Feuer am strömenden Elbwasser auf stiller grüner Insel. Weihe- und Feuerrede führte nicht zu ihnen Gehörige in ihr Sehen, Fühlen, Wollen ein, suchte Erhebung über Ich und Mensch zu verstrahlen. Mozartsche „Nachtmusik" wurde zu lebenerhöhendem, blutdurchgeistigendem Rahmen. Inmitten erstand ein mythisches Weihespiel unter wolkenbejagtem Abendhimmel, herausgeboren aus dem Gedanken, der ihnen Sinn und Aufgabe der Sonnenwende verkörpert. —

So werden sie weiter ihre Straße ziehen, dem Geiste verpflichtet, Freude sich verbindend, das Werden bejahend, obschon treu dem Besten der Vergangenheit. Schwer nur hält es, in der hetzenden Zeit Menschen zu finden, die mehr sein möchten als sich genügende Einzelne. Wir suchen sie! Höft, Altona

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Michael Bauer, Breitbrunn am Ammersee; Pfarrer Emil Fuchs, Eisenach Marienstraße 26; Philipp Hördt, Heidelberg, Rohrbacher Straße 30; Fritz Koliš, Brünn, Pellicog 53; Ernst Krieck, Mannheim, Rennershofstraße 25; Dr. Julius Kühn, Koburg, Sonntagsanger 8; Prof. Herman Nohl, Göttingen, Baurat-Gerber-Straße 7; Prof. Paul Oestreich, Berlin-Friedenau, Menzelstraße 1; Dr. Heinz Potthoff, München, Ainmillerstraße 33; Dr. Bruno Rauecker, München, Kaulbachstraße 40/50; Lulu von Strauß und Torney, Jena, Sedanstraße 8; Dr. med. Karl Strünckmann, Soden, Kr. Schlüchtern; Erich Worbs, Lychow (Mark), Strandpromenade.

Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 12 März 1922

# Heinrich Jacoby / Grundlagen einer schöpferischen Musikerziehung*

Dieser Aufsatz geht alle jene an, die glauben, kein Verhältnis zur Musik zu haben. Aus der Praxis einer selbst gefundenen und erprobten Arbeitsweise heraus, bei der stets eigene schöpferische Tätigkeit dem intellektuellen Bewußtwerden von Klängen vorausgeht, kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß jeder normale Mensch mit Naturnotwendigkeit ein nahes Verhältnis zu allem musikalischen Geschehen hat. Man übertrage die hier entwickelten Ideen etwa auf den fremdsprachlichen Unterricht in unseren Schulen, so wird klar, daß auch dieser auf falschem Wege ist. Auch was der Verfasser über das Verhältnis zwischen Kunst und allgemein-menschlichen Ausdrucksgebieten sagt, die Gesichtspunkte, die damit für die Beurteilung der Begabung gewonnen werden, das alles weist weit über die Probleme einer nur musikalischen Erziehung hinaus. Der Verfasser erregte auf der Kunsttagung des Bundes entschiedener Schulreformer mit seinen Ansichten großes Aufsehen. Darum erscheint dieser Aufsatz auch gleichzeitig im: Buch der Erziehung, herausgegeben von M. Epstein. Braunscher Verlag in Karlsruhe. (Leit.)

Im bewußten Gegensatz zur heute üblichen intellektualistisch-mechanistischen und wesentlich auf Reproduktion eingestellten Art des Musikunterrichts will ich einen Weg für die Entwicklung der musikalischen Ausdrucks- und Aufnahmefähigkeit zeigen, der allein auf den in jedem Menschen latenten schöpferischen Kräften aufgebaut ist. Leider gibt es für einen solchen, vom Üblichen abweichenden Weg keine weniger irreführende und dabei doch allgemein verständliche Bezeichnung, als das so oft mißbrauchte und durch so vielerlei Inter-

* Rede, gehalten anläßlich der Kunsttagung des Bundes entschiedener Schulreformer in Berlin am 5. Mai 1921.

pretationen belastete Wort „Erziehung". Wenn also weiterhin von Erziehung oder Schulung die Rede sein muß, so sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß dabei weder an eine Zweck-Erziehung im alten Sinne, noch an die Methoden der Lern-Schule gedacht werden darf. Ich gebrauche diese Begriffe im Sinne einer Einwirkung, die, vom Glauben an das Schöpferische im Menschen ausgehend, sich ganz auf die Schaffung von Erfahrungsgelegenheiten beschränkt und Selbsttätigkeit als oberstes Gesetz fordert.

Bei der allgemeinen Erziehung beginnt diese Auffassung — zumindest in der Theorie — schon fast Gemeingut zu werden; der musikalischen Pädagogik aber ist sie noch ganz fremd geblieben. Eigentlich sollte es eine selbstverständliche Forderung sein, endlich auch das Wesen der musikalischen Erziehung so aufzufassen und auf der neugewonnenen Basis unser ganzes Musikleben umzugestalten. Die für das 19. Jahrhundert so charakteristische Überschätzung der „Techniken", die Gewohnheit, Musik immer nur als Kunst aufzufassen, und die Bedürfnisse des Kunstbetriebs in den Vordergrund des Interesses zu stellen, machen es erklärlich, daß die vielen bestehenden Reformbestrebungen bisher in ganz andere Richtungen abgelenkt wurden. Die Idee der schöpferischen Erziehung kann erst dann zur praktischen Auswirkung gelangen, wenn man sich allgemein zu einer von Grund aus anderen Auffassung vom Wesen der Musik und daraus folgend von den Aufgaben unseres Musiklebens bekehrt hat. Damit werden dann auch ganz von selbst die eigentlichen Ursachen der vielen Übelstände, denen wir überall in der Musik begegnen, verschwinden. Diese Übelstände scheinen nur deshalb so schwer überwindbar, weil die Versuche zu ihrer Bekämpfung an falschen Stellen ansetzen. Die meisten Reformbewegungen bauen auf Voraussetzungen und Gepflogenheiten auf, die erst durch die Bedürfnisse des heutigen Kunstbetriebs entstanden sind, an die man sich aber so gewöhnt hat, daß sie als selbstverständlich und naturgegeben hingenommen werden. Im Verlaufe unserer Betrachtung wird es sich zeigen, wie viele dieser Voraussetzungen in Wirklichkeit auf falschen Vorurteilen und Denkgewohnheiten gegründet, wie viele scheinbar unantastbare Gepflogenheiten in Wirklichkeit nichts als altgewohnte, allmählich zu leeren Formen gewordene Traditionen sind. Es ist klar, daß unsere Zeit, die die Idee des Schöpferischen, der Selbstverantwortung und Selbsttätigkeit dem alten Geist des autoritären Zwangs bewußt entgegenstellt, auch auf den Gebieten, die wir heute noch als „Künste" zu bezeichnen gewöhnt sind, ihren umgestaltenden Einfluß ausüben muß. Bei dem unverhältnismäßig kurzen Entwicklungsgang, den die Musik als selbständige Ausdrucksart erst zurückgelegt hat, sind tiefgehende Veränderungen nicht nur der Ausdrucksformen, sondern auch der Art, in der die Musik als Kulturfaktor auftritt, in noch weit höherem Maße natürlich, wie bei den anderen Ausdrucks-

gebieten. Das, was wir Abendländer unter Musik zu verstehen gewöhnt sind, die uns augenblicklich geläufigen polyphonen und akkordlichen Erscheinungsformen, sind, trotzdem wir sie heute als naturnotwendig und ganz unlösbar mit dem Wesen der Musik verknüpft empfinden, noch nicht einmal tausend Jahre alt, Notensymbole, Kunstformen und Instrumente zum größten Teil noch sehr viel jünger. Wir haben also kein Recht, uns mit dem Altgewohnten und scheinbar Selbstverständlichen als einer gar zu beachtenswerten und verehrungswürdigen Tradition zu beschweren, und sollten versuchen, möglichst unbefangen an die Prüfung der landläufigen Einstellung zur Musik heranzugehen.

Der „gebildete" Mensch denkt heute bei Musik fast nur noch an ein spezielles Fachgebiet, an Instrumente und Sänger, an Dirigenten und Symphonien, an Kunst und Künstler. Der übliche Musikbetrieb stützt und fördert diese Auffassung in jeder Weise. Er stellt sich völlig in den Dienst eines mehr oder weniger verfeinerten Unterhaltungs-, Vergnügungs- und Genußbedürfnisses der oberen Gesellschaftsschichten und setzt dadurch auch gleichzeitig der zünftigen Musikerziehung Zweck und Ziel. Ganz folgerichtig erscheint als die Hauptaufgabe des Unterrichts das Beibringen von Notensymbolen und Instrumentaltechniken, um für die aktive oder passive Teilnahme an diesem Musikbetrieb tauglich zu machen. Es wird versucht, durch die „Kunst" und für die „Kunst", für zufällige und von außen bestimmte Verhältnisse und Zwecke zu „erziehen". Das bedeutet das Gegenteil von dem, was wir unter Erziehung verstanden wissen wollen, und wenn wir die Grundlage für eine wirkliche Erziehung suchen, dürfen wir natürlich nicht von solchen außerhalb des Kindes liegenden Zwecken und Absichten ausgehen:

Die Rolle, die Wort, Ton, Linie, Farbe, Körper, Rhythmus in der Erziehung zu spielen vermögen, kann nicht die von Künsten im landläufigen Sinne sein. Wir haben es hier überall mit ganz elementaren, allgemein menschlichen Ausdrucksgebieten zu tun, auf denen es grundsätzlich jedem möglich sein sollte, zu ähnlich unmittelbaren und selbstverständlichen Äußerungen zu gelangen, wie etwa beim Gebrauch der Muttersprache, bei der wir doch auch zuerst an das Ausdrucks- und Verständigungsmittel denken, und nicht an Dichtung oder dramatische Rezitation.

Dieser Hinweis auf die Mutersprache zeigt vielleicht am deutlichsten, in welchem Sinne wir unsere Einstellung den anderen Ausdrucksgebieten gegenüber revidieren sollten, und wie irreführend es wirkt, wenn wir bei Fragen, die Ausdrucksgebiete betreffen, ohne weiteres den Begriff „Kunst" verwenden. Auch bei der Musik müssen wir zu vermeiden lernen, sofort und zuerst an Kunst oder Kunstwerke zu denken oder gar an das, was heute als eine gesellschaftliche Angelegenheit in unseren Theatern und Konzertsälen vor sich geht. Wir haben es in erster Linie mit dem

lebendigen, elementaren Ausdrucksmittel zu tun, durch das sich äußern zu können, Jedem aus den Gegebenheiten der menschlichen Natur heraus möglich und gemäß ist. Musikalischen Lebensäußerungen begegnen wir immer und überall; sie machen sich als spontaner Gefühlsausdruck im Juchzer und Jodler genau so Luft, wie im improvisierten Arbeits- oder Tanzlied. In diesem Zusammenhange wird die Behauptung: Jeder Mensch ist musikalisch — nicht mehr so paradox erscheinen, als es manchem sonst im ersten Augenblicke klingen könnte. Dahin zu gelangen, daß diese Behauptung mehr als theoretische Bedeutung erhält, daß viel mehr Menschen als bisher von der eigenen musikalischen Ausdrucksfähigkeit Gebrauch machen lernen, ist vom Standpunkt der Erziehung aus zunächst ungleich wichtiger, als die mehr oder weniger erfolgreiche reproduktive Auseinandersetzung mit dem im Laufe von Jahrhunderten angehäuften Schatze von Kulturgütern, von Werken großer Meister, der durch Aufführungen erst wieder lebendig gemacht werden muß. Selbstverständlich hat auch die musikalische Literatur ihre bedeutsame Rolle in der Erziehung zu spielen; aber nicht, indem man, wie jetzt noch meistens, unreife Kinder daraufhin dressiert, Kunstschöpfungen aus einer Ausdruckswelt, deren Sprache sie weder zu verstehen noch zu sprechen vermögen, nachzuplappern. Erst wenn die Musik bereits eignes, lebendiges Ausdrucksmittel geworden ist, dürfte an eine Auseinandersetzung mit dem Kunstwerk gedacht werden, die dann natürlich viel intensiver und lebensvoller vor sich gehen wird, als es bei denen zu erwarten ist, die nie anders als aus dem Notenbuch zu musizieren gelernt haben. Der Kreis derer, die auf solche Weise wirklich teil an einer lebendigen musikalischen Kultur haben können und die eigentlich erst durch ihre Existenz das Vorhandensein einer solchen Kultur bezeugen, wird dann außerordentlich viel größer sein, als man heute anzunehmen geneigt ist.

Wie wir später sehen werden, liegt es meist nur an verbildenden Einflüssen unserer Lebensweise und an der Unzulänglichkeit der bisher auf ganz andere Ziele eingestellten Musikschulung, wenn der größte Teil der musikalischen Ausdrucksformen und Äußerungsmöglichkeiten bis heute nur einem Kreis besonders „Begabter“ — besonders „Musikalischer“ und einem langwierigen Fachstudium vorbehalten erscheint. Wenn es gelingt, im Laufe unserer Untersuchung den Nachweis zu erbringen, daß vieles, was heute als Reservat des „Künstlers“ oder „Fach“-Musikers gilt, auf einem geeigneten Wege der Allgemeinheit zugänglich gemacht werden kann, so kommt dadurch noch lange nicht die Kunst in Gefahr. Im Gegenteil! — Dadurch, daß festgestellt wird, daß die wesentlichsten Erscheinungsformen der „Künste“ in Wirklichkeit allgemein menschliche Ausdrucksformen sind, wird gerade der **wahre** künstlerische Ausdruck, wenn er einmal in Erscheinung tritt, unendlich hoch **über** die Masse der Allen möglichen Äußerungen hinausgehoben. Es wird jene, die Be-

deutung des Kunstbegriffs entwertende Oberflächlichkeit verschwinden, mit der man oft eine Vielen mögliche, an sich selbstverständliche Beherrschung von Ausdrucksmitteln allein wegen ihrer verhältnismäßigen Seltenheit als „Kunst"leistung bewertet. Man wird dann nicht mehr so leicht in Versuchung kommen, schon die bloße Beherrschung von Ausdrucksmitteln für Kunst, und die, die sie benutzen, allein deshalb, weil sie sie beherrschen, für Künstler gelten zu lassen.

In welchem Maße durch veränderte Fragestellung und Zielsetzung und das sich daraus ergebende Innehalten eines andern Weges sich das Verhältnis zwischen den scheinbar besonders Veranlagten und den Übrigen verschieben kann, in welchem Maße sich dann auch der gewohnte Zeitaufwand für die Erarbeitung der Ausdrucksmittel verringern kann, sei nur durch einen Hinweis auf das Schreiben angedeutet (selbstverständlich, ohne daß dabei an einen Vergleich im einzelnen gedacht ist). Vor wenigen hundert Jahren galt es noch als eine große und schwere Kunst, deren Erlernung mancher ein halbes Leben widmete, und heute ist es schließlich so weit gekommen, daß die Fähigkeit, fließend zu schreiben, auf einem schöpferischen Wege, wie ihn Kuhlmann zeigt, von jedem Kinde in wenigen Monaten erarbeitet werden kann. Bevor wir uns jedoch mit den Einzelheiten des Weges für die Erarbeitung der musikalischen Ausdrucksmittel ausführlicher beschäftigen können, gilt es noch festzustellen, inwieweit unsere veränderte Grundeinstellung uns nicht auch zu abweichenden Resultaten bei der Untersuchung der allgemein als gegeben angesehenen Voraussetzungen der musikalischen Ausdrucksfähigkeit, wie der Voraussetzungen für die Aufnahme musikalischer Eindrücke führen muß.

Der Sprachgebrauch macht bis jetzt eine Unterscheidung zwischen musikalischen und unmusikalischen Menschen. Als musikalisch gilt derjenige, der rein singt, der die Tonhöhen gut unterscheiden kann und ein gutes Gedächtnis für Melodien hat. Für ein ganz besonderes und entscheidendes Zeichen von „Musikalischsein" gilt in den Kreisen der Fachmusiker der Besitz des sogenannten absoluten Ohres. Aber schon durch die Tatsache, daß viele große Musiker nachweislich diese Gabe nicht gehabt haben, ist bereits erwiesen, daß das absolute Ohr nicht wesentliche Vorbedingung auch für ungewöhnliche musikalische Ausdrucksfähigkeit ist. Das ist auch ohne weiteres einleuchtend, wenn man bedenkt, daß das Charakteristische des absoluten Tonbewußtseins die Fähigkeit ist, jederzeit die Tonhöhe jeglicher Art von Klängen ohne Besinnen und außerhalb eines musikalischen Zusammenhanges festzustellen. Diese Fähigkeit hat aber nichts mit der Erfassung des Wesens der Musik zu tun, für das einzelne Töne nichts bedeuten, der Zusammenhang alles. Das ist auch der Grund, warum der Besitz des absoluten Ohres noch nicht einmal einen sicheren Anhaltspunkt dafür bieten kann, daß der

damit Begabte etwa schon deswegen ein besonders nahes Verhältnis zur Musik hätte. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser Fähigkeit, deren Nützlichkeit für die Überwindung vieler technischer Probleme gar nicht bestritten werden soll, kann deshalb ruhig aus dem Bereich unserer Betrachtungen ausgeschaltet bleiben. Nur die bereits abgelehnte fachartistische Einstellung macht die hohe Bewertung dieser Fähigkeit, die übrigens auch erworben, beziehungsweise durch eine fast gleichwertige Entwicklung des Intervallbewußtseins und Klangfarbengedächtnisses ersetzt werden kann, verständlich.

Alle diejenigen, die nur unrein oder überhaupt nicht singen können, die Tonhöhen überhaupt nicht oder nur mit großer Mühe zu unterscheiden vermögen, die unrhythmisch zu empfinden scheinen, gelten demgegenüber als „unmusikalisch". Merkwürdig und bezeichnend ist es nun, daß man gerade unter diesen „Unmusikalischen" auffallend viele Menschen trifft, die Musik leidenschaftlich lieben und die ein so ausgesprochenes Gefühlsleben haben, daß man annehmen sollte, gerade der musikalische Ausdruck entspräche ihrem Wesen am ehesten. Beim üblichen Musikunterricht — das ist gewöhnlich Gesang- oder Instrumentalunterricht — weist der gewissenhafte Lehrer diese „Unmusikalischen" als für die Musik unbrauchbar zurück, und er tut es von seinem Standpunkte aus auch mit Recht, solange ihm nicht Mittel und Wege bekannt sind, die Hemmungen des „Unmusikalischen" zu überwinden. Bei einem weniger gewissenhaften Lehrer aber werden diese „unmusikalischen" Menschen dann höchstens Objekt einer intellektuell-manuellen Dressur, wozu meist das Klavier herhalten muß: als das Instrument, für dessen Behandlung man, wie allgemein geglaubt wird, am wenigsten „musikalisch" zu sein braucht!

Können nun diese sogenannt „Unmusikalischen" einen Gegenbeweis bilden gegen die Behauptung, daß jeder Mensch befähigt sei, sich musikalisch auszudrücken? Die praktische Erfahrung zeigt, daß das nicht der Fall ist. Ich habe in den letzten acht Jahren mit etwa 700 Menschen aller Altersstufen, mit fünfjährigen und mit sechzigjährigen gearbeitet, mit Angehörigen der verschiedensten Nationen und Rassen. Obgleich von diesen etwa 80 Prozent zu den sogenannt „Unmusikalischen" zu rechnen waren, hat sich eine erfolgreiche Zusammenarbeit nur bei zweien als ganz aussichtslos herausgestellt, bei denen die Fähigkeit, hohe bzw. tiefe Töne überhaupt wahrzunehmen, durch organische Erkrankung des Gehörapparates gestört war. Ungewöhnlich schwierig gestaltete sich die Arbeit nicht etwa bei denen, die die äußerlichen Merkmale der sogenannt „Unmusikalischen" am ausgeprägtesten hatten, sondern nur bei einigen ausgesprochenen Neurasthenikern, bei ungewöhnlich zerstreuten und willensschwachen Menschen. Bei allen anderen zeigte es sich immer recht bald, daß z. B. das stimmliche Versagen, das Nichtsingenkönnen, oder das unreine Singen, fast stets auf verbildete Atmung

oder auf Erkrankungen von Kehlkopf und Rachen — oft auch auf nervöse Hemmungen, besonders während und nach der Pubertätszeit zurückzuführen war. Ebenso zeigt die genaue Beobachtung, daß auch die Unfähigkeit, hohe Töne von tiefen Tönen oder Tonabstände überhaupt, zu unterscheiden, nichts mit einer besonderen Beschaffenheit des Gehörs — sofern dies nur organisch gesund ist — zu tun haben kann. Das leuchtet ja auch ohne weiteres ein, wenn man bedenkt, daß dieselben Menschen, die scheinbar nicht Dur von Moll zu unterscheiden vermögen, ohne Besinnen einen Bekannten, der draußen vor der Türe steht, an der Stimme erkennen, oder gar am Schritt. Sie erkennen an der Klangfarbe sehr genau, ob Metall oder Holz zu Boden fällt. Sie erkennen an der Art des Geräusches, ob ein zerbrechlicher Gegenstand beim Hinfallen unversehrt geblieben oder zerbrochen ist. Sie machen mit dem Ohr täglich unbewußt so feine Beobachtungen, daß diesen gegenüber der Unterschied von kleiner und großer Terz geradezu grob erscheint. Wenn man so häufig zu hören bekommt: „Ich bin wirklich ganz unmusikalisch, ich habe gar kein musikalisches Ohr!" so erweist eine nähere Untersuchung und kurze Übung sehr bald die Unhaltbarkeit dieser Meinung. Daß solche Menschen gerade beim Musikhören versagen, hat seinen eigentlichen Grund nur in der Unfähigkeit, richtig aufhorchen — wirklich richtig zuhören zu können, d. h. in der Unfähigkeit, sich auf Klänge konzentrieren zu können. Es handelt sich gerade bei diesen meist um nervöse, zerstreute, oft einseitig intellektuell entwickelte Kinder und Erwachsene, denen auch sonst die Einstellung auf Sinneseindrücke nur schwer gelingt. Das falsche Singen, sowie das Versagen bei der Beurteilung von Klängen ist außerdem immer auf ein zu schnelles Reagieren zurückzuführen: Der Versuch, Töne zu reproduzieren oder ihre Eigentümlichkeit zu erkennen, wird gemacht, bevor eine deutliche innere Klangvorstellung sich bilden konnte. Letzten Endes stoßen wir hier auf die gleichen Schwierigkeiten, wie sie auf allen anderen Gebieten der Erziehung auch überwunden werden müssen. Alles, was zur Beseitigung oder Milderung solcher Erscheinungen im Interesse leichterer musikalischer Äußerung getan werden kann, geschieht also gleichzeitig im Interesse einer ausgleichenden allgemeinen Erziehung. Die praktische Erfahrung zeigt immer wieder, daß eine Entwicklung, die psychologisch und methodisch anders eingeleitet wird, als es der übliche Musikunterricht tut, die Ausdrucks- und Aufnahmefähigkeit des „Unmusikalischen" verhältnismäßig leicht fördert, und zwar oft so weit, daß sie in manchem der des nicht auf einem solchen Wege gebildeten „Musikalischen" sogar überlegen wird. Wie wichtig diese überraschend gewonnene Möglichkeit des musikalischen Ausdrucks für die innere Entwicklung des einzelnen Menschen werden kann, was das Erwachen des Vertrauens zur eignen Ausdruckskraft und zu deren Beherrschung für die Ent-

wicklung des Selbstvertrauens bedeutet, vermag der Unbeteiligte kaum zu ermessen.

Eine wirklich innere Berechtigung, die bisher übliche Scheidung in „Musikalische" und „Unmusikalische" auch weiterhin aufrecht zu erhalten, kann es von dem Augenblicke an nicht mehr geben, in dem der Nachweis erbracht ist, daß die Hemmungen, die den Menschen „unmusikalisch" erscheinen lassen, überwunden werden können. Trotzdem wird immer wieder — besonders von Fachmusikern — die sich hieraus ergebende Forderung nach Einbeziehung der „Unmusikalischen" in die Erziehungsarbeit bekämpft, auch nachdem ihre Durchführbarkeit erwiesen ist. Es heißt dann gewöhnlich, ein solcher Schritt sei nichts anderes, als ein Versuch zur Hochzüchtung von Unbegabten. Der hauptsächlichste Grund für derartige Einwendungen ist jene weit verbreitete Meinung, daß „musikalisch-sein" und „begabt-sein" das gleiche bedeute. Das ist derselbe verhängnisvolle Irrtum, dem wir in erster Linie die Überfüllung der musikalischen Berufe mit Unberufenen und all ihren schlimmen Folgen zu verdanken haben. Man hält eben jeden, der nur die vorhin angedeuteten äußerlichen Merkmale des „Musikalisch-seins" aufweist, auch schon vorausbestimmt zu einem musikalischen Berufe oder gar zum „Künstler". Es wird die allen Menschen eigentümliche Fähigkeit zu musikalischen Lebensäußerungen dann für „Begabung" gehalten, wenn sie frei von Hemmungen in Erscheinung tritt. Also gerade den natürlichsten und selbstverständlichsten Zustand, dem so nahe zu kommen wie irgend möglich, alle Erziehung bestrebt sein sollte, verwechselt man mit Begabung. In Wirklichkeit ist Begabung doch genau das Gegenteil: das, was dem Einzelnen gegeben, der Wesenskern, in dem das Ausdrucksbedürfnis entsteht, der den Äußerungen erst die Inhalte gibt und der auf keinerlei Weise erworben, noch durch Erziehung gesteigert werden kann. Durch Erziehung kann doch immer nur die Ausdrucksfähigkeit soweit als irgend möglich von Verbildungserscheinungen und Hemmungen freigemacht werden. Das führt wohl zu einer Steigerung der Ausdruckskraft, kommt der Begabung aber nur mittelbar zugute; und es kann dadurch nie erreicht werden, daß ein unbedeutender Mensch nun etwa seinen freier gewordenen Äußerungen plötzlich bedeutendere Inhalte gibt. Auch die ungewöhnlichste, formale und technische Geschicklichkeit, wie wir sie bei Spezialisten, Virtuosen und Wunderkindern finden, ist höchstens ein Beweis für natürliche und unverbildete Ausdrucksfähigkeit und für systematischen Drill, nicht aber für eine besondere menschliche Begabung. Man sollte sich immer gegenwärtig halten, daß unter allen zu musikalischem Ausdruck Befähigten, den „Musikalischen", wie den „Unmusikalischen", den Musikliebhabern, wie den Fachmusikern, einschließlich der sogenannten „Künstler", eben auch nicht mehr begabt sind, ihren Äußerungen bedeutsame

Inhalte zu geben, als es etwa unter allen sprechenden und schreibenden Menschen, unter den Vielschreibern wie unter den Wortkargen, der Fall ist. Die Erziehung hat jedoch gar nicht danach zu fragen, wie die Äußerungen, die sie erleichtern will, ausfallen werden, — ob sie bedeutend oder unbedeutend werden, ob sie für irgendeinen anderen, außer dem sich Äußernden von Wert sein werden! Die Erziehung hat sich nicht von schwankenden subjektiven Werturteilen, von von außen kommenden Zwecksetzungen abhängig zu machen, sondern sie hat allein die Voraussetzungen, unter denen die in allen Menschen vorhandenen schöpferischen Kräfte zu möglichst unbehinderter Auswirkung kommen können, zu schaffen. Die selbstverständliche Art, in der sich jeder durch das Wort, entsprechend seiner menschlichen Begabung, allgemein verständlich machen und andere verstehen kann, ist das Ziel, das auch für den musikalischen Ausdruck zu erreichen versucht werden muß.

Ich betonte schon zu Anfang, daß der heutige Musikunterricht — mit ganz verschwindend geringen Ausnahmen — allerdings gänzlich ungeeignet ist, in diesem Sinne zu wirken. Es fehlen ihm dafür die Grundvoraussetzungen, solange die möglichst vollkommene Beherrschung der Instrumentaltechniken und der Harmoniegesetze als höchstes Ziel gilt — solange die Musik doch mehr oder weniger als eine Angelegenheit von Fachleuten betrachtet wird und ganz besonders, solange die elementarsten methodischen und psychologischen Forderungen, sowohl bei der Stoffanordnung wie bei der Lehrweise verletzt werden. Der Musikunterricht, so wie er heute meistens verläuft, ist geradezu ein Schulbeispiel dafür, wie Erziehung nicht sein soll. Wenn sich die Richtigkeit eines Weges daran erkennen läßt, daß er zum Ziele führt, so zeigen die erschreckend unzulänglichen Leistungen der meisten Dilettanten, die verhältnismäßig geringen musikalischen und erzieherischen Werte, die auch ein neun Jahre dauernder Schulgesangunterricht zu schaffen vermag, vor allem aber das halbgebildete Musikerproletariat, dem unsere Konservatorien alljährlich neuen Zustrom bringen, deutlicher als alle theoretischen Überlegungen und Untersuchungen, daß der bisherige Weg nicht einmal für ungewöhnlich „Musikalische" der richtige sein kann.

Am greifbarsten treten seine Mängel beim Instrumentalunterricht zutage und da wieder am deutlichsten bei dem unglücklicherweise am weitesten verbreiteten Klavierspiel. Mit seltenen rühmlichen Ausnahmen beginnt man den Unterricht mit der Benennung der Noten; der Schüler sucht sie auf dem Papier zu entziffern, dann zeigt man ihm den Ort auf dem Instrument. Haben die Augen, der kombinierende Intellekt und das Muskelsystem nur richtig funktioniert, dann klingt auch die Musik „richtig". Das Ohr aber hat bei der ganzen Musiziererei nichts anderes zu tun, als hinterher durch die Finger zu erfahren, was dort auf dem Papier gestanden hat!! Man versucht in neuerer Zeit, die ohne

weiteres einleuchtende Unsinnigkeit eines solchen Weges zu mildern und hat dazu besondere Gehörbildungsmethoden und Musikdiktatübungen erfunden, die zu analytischem Hören erziehen sollen. Aber diese Hilfsmittel können noch nicht einmal in dem ihnen bestenfalls möglichen Umfange nützlich werden, weil die Übungen meistens parallel mit dem Instrumentalunterricht angewendet werden, anstatt ihm unter allen Umständen vorauszugehen. Die Fachschulung zieht Musiktheorie — als eine Art Grammatik — zur Vertiefung des „Musikverständnisses" mit heran, die zur intellektuellen Konstruktion von musikalischen Gebilden auf Grund erlernter Gesetze anleitet. Auch der Schulgesang hat mit Hilfe von Musiktheorie, von Gehörübungen und rhythmischer Gymnastik versucht, sich von der Beschränkung auf das Auswendiglernen von Liedern und Notenzeichen zu befreien. Methodische Veränderungen können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Schulmusikunterricht als Gesangunterricht mit dem Wegfall seiner ursprünglichen Aufgabe, der Erziehung für den Kirchengesang, seinen inneren Sinn und Zweck verloren hat. Den Bemühungen um Verbesserungen liegt der falsche Glaube zugrunde, es sei eine wesentliche Höherentwicklung zu erreichen, wenn man, indem Volks- und Kirchenlied etwas vernächlässigt werden, sich möglichst dem Bildungsgange der Fach- und Kunstmusik zu nähern versucht.

Alle diese Reformbestrebungen sind doch nur darauf gerichtet, die Beherrschung des Formalen, des Technischen zu erleichtern und zu steigern, d. h. die offen zutage tretenden Erscheinungen des Übels zu behandeln und zu bessern, ohne aber die tieferen Ursachen aufzusuchen und das Übel an der Wurzel zu fassen. Alle Reformen ändern nichts daran, daß der Schüler vom ersten Tage an ausschließlich mit Versuchen zur Nachahmung fertiger musikalischer Gebilde, und wenn es hoch kommt, mit deren Beobachtung und Analyse beschäftigt wird; daß man kein besseres „Bildungsmittel" kennt, als das Musizieren in fremden Tönen; daß die Unterbindung jeder Gelegenheit zu selbständigen musikalischen Äußerungen mit dem Beginn einer bewußten Schulung zum selbstverständlichen Gesetz wird. In welch unsinniger Weise wird bereits in der Kinderstube mit diesen Unterbindungen begonnen: Kaum fängt das Kind an, etwas vor sich hin zu trällern, kaum singt es ein paar Töne, die einen Zusammenhang erkennen lassen, so versuchen übereifrige Eltern auch schon, diese Melodiefragmente in ein erkennbares Lied zu „verbessern". Und wenn das Kind dann einmal ein bekanntes Lied zu singen beginnt, und wenn es dieses Lied dann unvermutet ganz anders — wie es ihm gerade in den Sinn kommt — auf seine Weise fortsetzt, so wird ihm schleunigst bedeutet, daß es „falsch" gesungen habe, daß die Melodie in Wirklichkeit doch anders weitergehe. Schon in diesen plumpen Eingriffen ist häufig der Ursprung von Hemmungen zu suchen, die später

den Menschen „unmusikalisch" erscheinen lassen. Es gibt keine andere Möglichkeit, das Kind davor zu schützen, als die Eltern zur Achtung vor den ersten schüchternen Zeichen eines naiven musikalischen Ausdruckbedürfnisses zu erziehen, damit sie das Kind zunächst einmal ganz ruhig so „falsch" und so „richtig" singen lassen, wie es gerade mag. Daran, daß die jetzige Elterngeneration selbst sich musikalisch nicht zu äußern vermag, ist allerdings wenig zu ändern. So wird es vorläufig dabei bleiben, daß das Kind in seiner Umgebung meist nur mit Liedern und mit Werken der Musikliteratur in Berührung kommt, anstatt mit spontanen musikalischen Lebensäußerungen. Es ist ihm also in der Kinderstube keinerlei Anregung zu selbsttätigen Äußerungen oder gar zu einem Austausch und zur Mitteilung durch Klänge gegeben. Diese unbeabsichtigte Beschränkung auf Nachahmung und Reproduktion von schon Gehörtem wird nun, wie gesagt, mit dem Beginn einer musikalischen Schulung zur bewußten, selbstverständlichen Methode.

Dies ist der Punkt, von dem jede Umgestaltung ausgehen muß, wenn der Musikunterricht etwas anderes sein soll, als mehr oder weniger geschickte Abrichtung und vor allem, wenn er von irgendeiner Bedeutung für die allgemeine Menschenbildung werden soll. Man glaube nicht, daß die selbständige Erfindung zu ihrem Rechte kommt, wenn, wie das neuerdings auch geschieht, dem üblichen Unterricht außer der Gehörbildung auch noch besondere Improvisationsübungen angegliedert werden. Auch ein systematischer Improvisationsunterricht, wie etwa der der Methode Jacques-Dalcroze, kann schon deshalb nicht von Grund aus bessern, weil er sich so stark auf das Erlernen fertiger Kadenzen und auf die Erwerbung von Automatismen stützt; er will ja auch eigentlich nicht so sehr das ursprünglich Schöpferische beleben, als eine Gewandtheit zum Improvisieren von Musik für die rhythmische Gymnastik erzielen. Ist erst einmal der Grundsatz anerkannt, daß Weckung der Ausdrucksfähigkeit und daß Selbsttätigkeit das Wesen aller Erziehung ausmachen — daß es keine „Lehrenden" und „Lernenden" gibt, — daß wir uns an Stelle der Mitteilung von Erfahrungsresultaten immer und allein auf Schaffung von Erfahrungsgelegenheiten zu beschränken haben —, so muß dieser Grundsatz auch bis in die letzten und scheinbar nebensächlichsten Absichten und Handlungen hinein zur Auswirkung kommen. All das, was man durch Gehörbildung, Improvisation, rhythmische Gymnastik, durch Gesang-, Instrumental- und Theorieunterricht, durch Formenlehre und ästhetische Einführungen auf getrennten Wegen und zum großen Teil unter falschen psychologischen und methodischen Voraussetzungen, in nicht naturgemäßer Anordnung und Aufeinanderfolge zu erreichen versucht, — all das kann nur durch einen, aus der Grundidee der Erziehung heraus sich gestaltenden Gesamtunterricht geleistet werden. Dieser erst schafft die Voraus-

setzungen für ein — wenn überhaupt — so doch erst viel später einsetzendes Instrumentalspiel.

Von Anfang an sucht eine solche Entwicklung an die unbewußten, spontanen musikalischen Lebensäußerungen anzuknüpfen und läßt an die Stelle der ausschließlichen Beschäftigung mit Liedern, Etüden und sonstigen Musikstücken — an die Stelle der Reproduktion und Nachahmung — die ständige Anregung zur selbständigen Erfindung musikalischer Gebilde treten. Sie muß als ihre Hauptaufgabe die Schaffung von Situationen betrachten, in denen sich das ins Bewußtseinheben von häufigen, aber nur unbewußt gemachten Erfahrungen von selbst ergibt. Der Aufbau und das Fortschreiten einer solchen Arbeit ist vorgezeichnet durch die Notwendigkeit, die spontan erfundenen, an Tonumfang und Länge immer zunehmenden Klanggebilde allmählich so deutlich ins Bewußtsein zu heben, daß sie, zunächst in der Vorstellung, später auch durch Aufzeichnung festgehalten werden können. Dabei darf natürlich die Erarbeitung klarer Vorstellungen bis zum Erkennen auch der kleinsten Einzelheiten musikalischer Klang-, Raum- und Zeitverhältnisse niemals durch messendes Beobachten, wie etwa beim Musikdiktat, oder durch Konstruktionen an Hand von abstrakten Begriffen und Regeln, wie in der Musiktheorie, eingeleitet werden. Die Schaffung von Gelegenheiten für das häufige Erleben der in jedem Menschen unbewußt vorhandenen gefühlsmäßigen Orientierungspunkte für Form, Rhythmus, Melodie und Harmonie ist dafür der einzig sichere Weg.

Es ist nicht möglich, dem Nichtmusiker die Art, wie solche Gelegenheiten zu schaffen sind, und ihre unmittelbaren Wirkungen auch durch die ausführlichste Beschreibung nur halbwegs so deutlich zu machen, wie das die lebendige Demonstration in wenigen Augenblicken überzeugend vermöchte. Ich will mich deshalb darauf beschränken, kurz auf die wichtigsten Reaktionsformen, die in jedem Menschen zur Auslösung gebracht werden können, und auf die Grundlagen, die es zunächst zu erarbeiten gilt, hinzuweisen: Jeder Mensch, auch der „unmusikalischste" fühlt, ob eine Musik abschließt. Wenn Kinder selber eine Melodie erfinden, oder wenn man ihnen etwas vorspielt, werden sie ohne Zögern feststellen, ob die Musik abschließt, oder ob sie etwa willkürlich mitten im Fluß abgebrochen wird. Jeder merkt auch ohne weiteres, ob eine Klangfolge wirklich ganz abschließt, oder ob sie nur zu einem organischen, gliedernd wirkenden Einschnitt, einer Atempause oder einem sogenannten Halbschluß oder Trugschluß führt. Bricht die Musik kurz vor dem Schluß ab, so empfindet jeder, sofern nur ein die Tonika genügend charakterisierender Zusammenhang gegeben ist, den Zwang zum Schluß und hört ohne weiteres deutlich voraus, wie der Schlußton — die Tonika — klingen müßte, trotzdem sie nicht gespielt wird. Dieses Gefühl für die Tonika — für Anfang und Ende — ist weder durch die

temperierte Stimmung noch durch die Tonalität bedingt; es wird durch jede Klangfolge, die einen inneren Zusammenhang hat, ausgelöst, und zwar durch allermodernste genau so, wie durch alte Musik. Jeder empfindet auch deutlich, ob einem Thema bzw. einer Tonika, ein neues Thema bzw. eine neue Tonika folgt, ob trotz des Wechsels der Themen eine Einförmigkeit entsteht, weil die Tonika die gleiche bleibt, oder ob dem Thema eine Reihe von Klängen folgt, die eine Spannung verursachen, welche durch die Wiederkehr des Themas bzw. der alten Tonika gelöst wird. Dies elementare Gefühl für Kontraste, für Spannung und Entspannung gestattet die Orientierung auch bei größeren Formen und führt gleichzeitig zum unmittelbaren Erleben der Grundverhältnisse der Harmonien, die in sich selber, als Unterdominant- und Dominantwirkung in der Kadenz, die gleichen Spannungselemente tragen, wie sie für das Entstehen großer Formen Voraussetzung sind. Aus diesem Gefühl für Spannung und Entspannung entwickelt sich in kurzer Zeit die Fähigkeit, den Aufbau und Ablauf auch größerer musikalischer Formen so sicher zu verfolgen, daß es möglich wird, ihre Proportionen schon nach einmaligem Hören schematisch zu rekonstruieren. Für die Harmonie bedeutet dies Spannungsgefühl, zusammen mit dem Gefühl für Grundtöne, die Möglichkeit zur zuverlässigen Unterscheidung der Funktionen der Hauptdreiklänge und damit die Grundlage für das Erkennen aller anderen akkordlichen Erscheinungen. Das eingeborene Gefühl für den Auftakt gestattet die klare Unterscheidung von Phrasen, Rhythmen und Taktarten, lange bevor der Schüler etwas von $^3/_4$-, $^4/_4$- oder $^5/_4$-Takt weiß, und um so leichter und um so richtiger, je weniger er von solchen Dingen gehört hat, und je weniger er an Zählen und Messen denkt. Durch das Aufmerken auf diese noch verhältnismäßig groben Gliederungen wird dann allmählich die Voraussetzung für das Erfassen auch der feineren Einzelheiten geschaffen: Jeder fühlt, sobald er erst gewöhnt ist, seine Aufmerksamkeit auf Klänge einzustellen, ob ein Ton von oben her zu einer Tonika führt (2—1), oder von unten her (7—1). Auf diese Weise kann jeder sofort gefühlsmäßig und mit absoluter Sicherheit den Unterschied von Halb- und Ganzton erfassen, ohne den Abstand messen zu müssen, weil er ihn aus der Empfindung des musikalischen und logischen Zusammenhangs heraus erlebt, während die übliche Gehörbildung versucht, diese Fähigkeit durch andauernde Meßübungen an toten, aus dem inneren Zusammenhang gelösten Ausschnitten auszubilden. Auf die gleiche Weise sind später auch die anderen Melodiestufen in ihrem Verhältnis zu einer Tonika leicht zu erfassen. Will man das Phänomen der Oktave zum Bewußtsein bringen, so braucht man nur einen hohen oder tiefen Ton außerhalb des menschlichen Stimmumfangs anzuschlagen und dann zum Nachsingen aufzufordern. Jeder tut das ganz unbewußt in seiner Stimmlage. Auch wenn hohe und tiefe Stimmen

gleichzeitig dieselbe Tonika singen und dabei erfaßt wird, daß dennoch nicht alle den *gleichen* Ton gesungen haben, so wird dadurch dem Singenden das Wesen der Oktave bewußt und damit die Möglichkeit gewonnen, den weiten Umfang des Tongebietes zwischen Baß und Diskant zu gliedern; auf ähnliche Weise müssen auch alle anderen Erscheinungen, wie Tonarten, Grundtöne, Dreiklänge, Gegenstimmen usw., erarbeitet werden. Wir stützen uns dabei stets nur auf Funktionsmöglichkeiten, die im Menschen a priori vorhanden sind, die nur in der rechten Form und im rechten Augenblick ins Bewußtsein gehoben werden müssen, um später als unbedingt sichere, nicht erlernte und darum auch *unverlernbare* Orientierungspunkte für die Erfassung auch der kompliziertesten Klang-, Raum- und Zeitverhältnisse dienen zu können.

Da Begriffe und Symbole naturgemäß erst der gemachten Erfahrung *folgen* dürfen, so hat das Kennenlernen der Noten, Vortragszeichen usw. im Gegensatz zur jetzigen Gepflogenheit, erst *nach* der Entwicklung eines intensiven Klangvorstellungsvermögens einzusetzen und nur als Mittel zur graphischen Fixierung *innerlich vorgestellter*, ihren zeitlichen und tonlichen Werten nach erkannter Klänge. Voraussetzung bleibt aber, daß auch das Kennenlernen der Symbole nach dem Grundsatze des *Erarbeitens* vor sich geht: Die Noten werden also zunächst nur als Mittel zur Veranschaulichung der Höhenunterschiede einzelner Tonstufen im Verhältnis zu ihrer Tonika erlebt, aber ohne feststehende *Eigen*bedeutung, die sie erst durch das Hinzukommen eines Schlüssels erhalten. Dann erst wirken die Schlüssel wirklich auch als Schlüssel, ohne die die Noten nicht zu entziffern sind, und die — je nach ihrer Stellung — den gleichen Notenzeichen einen anderen Sinn geben. Es ist dadurch möglich, von Anfang an ohne jede Schwierigkeit die 𝄞-, 𝄢- und 𝄡-Schlüssel *gleichzeitig* anwenden zu lassen, ebenso wie es möglich ist, nach Entdeckung des Prinzips der Tonarten, sich von Anfang an in *allen* Tonarten, die nach dem gleichen Prinzip gebaut werden, gleich mühelos zu bewegen. Dann ist es wirklich ein leichtes, *innerlich vorgestellte Musik jederzeit aufzuschreiben* und umgekehrt, den *Klang aufgeschriebener Musik sich jederzeit innerlich vorzustellen*.

Selbstverständlich muß auch die übliche Art des *Instrumentalunterrichts* von Grund aus verändert werden! Vor allem muß mit dem Spielen eines Instruments naturgemäß so lange *gewartet* werden, bis der Tonumfang innerlich erlebter Musik die eigenen Ausdrucksmittel, wie Singen, Pfeifen, Klatschen, zu überschreiten beginnt. Die Wiedergabe von Werken der Musikliteratur darf später — genau wie bei der selbsterfundenen Musik — auch nur nach vorausgegangener Klangvorstellung und nach der Klangerinnerung versucht werden. Nur

bei Einhaltung dieses natürlichen Ablaufs bleibt das Instrument auch wirklich das, was es eigentlich sein soll: *Werkzeug, Hilfsmittel* für den musikalischen Ausdruck und wird nicht Tummelplatz für eifrige Notenleser und für mehr oder weniger geschickte Fingergymnastik. Es ist ganz überraschend, in welchem Maße dann gerade die manuellen Schwierigkeiten zurücktreten, weil die Finger einer intensiven Klangvorstellung unendlich viel leichter und mit ganz anderer Ausdruckskraft gehorchen, als einer intellektuellen Kombination. Außerdem kommt die volle Aufmerksamkeit, die nicht mehr durch mühsame Entzifferung der Noten und Vortragszeichen in Anspruch genommen wird, dann *ungeteilt* der Behandlung des Instrumentes zugute. Bei der Wahl des Instrumentes sollten Blas- und Streichinstrumente unbedingt dem Klavier vorgezogen werden: ihre lange klingenden, lebendigen Töne schaffen viel gesündere Klangvorstellungen, als der kurzatmige Klavierton. Dazu kommt, daß auf ihnen technisch zunächst keine andere Möglichkeit, als die des *melodischen* Ausdrucks gegeben ist; im Gegensatz zum Klavier, bei dem es unvermeidlich bleibt, daß die Finger schon komplizierte Zusammenklänge spielen können, lange *bevor* das innere Vorstellungsvermögen für solche Klänge entwickelt ist, und bevor die polyphonen und akkordlichen Ausdrucksmittel in der gleichen Weise erarbeitet sind, wie die melodischen.

Wenn die hier gegebenen Gesichtspunkte wirklich folgerichtig durchgeführt werden, dann muß es gelingen, bereits in einem, dem bisherigen Schulgesangunterricht entsprechenden äußeren Rahmen die lebendige Auseinandersetzung mit den Ausdrucksmitteln, Formen und Stilarten, wie sie sich die abendländische Musik im Laufe der letzten Jahrhunderte gebildet hat, zu erreichen; und zwar mit *sichererem Erfolg* und in *sehr viel kürzerer Zeit*, als das heute die Fachschulung vermag. Das soll nicht etwa heißen, daß sich die Musik in der ganzen Bedeutung, die sie für die Erziehung haben kann, durch Eingliederung als „Lehrfach" in irgendeinen Stundenplan auszuwirken vermag. Mit der Erwähnung des Schulgesangunterrichtes soll nur darauf hingewiesen werden, daß bereits heute, wo wir doch meistens noch gezwungen sind, uns mit einer gegebenen Organisationsform in irgendeiner Weise abzufinden, es dennoch möglich ist, in der praktischen Arbeit schon sehr viel mehr zu erreichen, als man zunächst glauben möchte. Natürlich wird in einer *neuen* Schule, die mit dem, was wir heute unter Schule verstehen, auch äußerlich nur wenig Ähnlichkeit haben wird, die musikalische Erziehung zusammen mit der Entwicklung der Ausdrucksfähigkeit auf allen anderen Ausdrucksgebieten mehr im Mittelpunkte stehen. Aber diesen Mittelpunkt wird sie nicht so sehr dadurch bilden, daß für die Arbeit ein viel breiterer zeitlicher Rahmen zur Verfügung zu stehen braucht, als bisher, sondern vielmehr durch die intensiven Wirkungen,

die die Art der Arbeit ausstrahlt. Ich betone jedoch nochmals, daß solche Wirkungen nur dann erwartet werden können, wenn der lückenlose, folgerichtige Ablauf der vorhin gezeigten Entwicklungsphasen unbedingt gewahrt bleibt.

Wer zum Beispiel auf das ungeduldige Drängen einer, um die zukünftigen Salonerfolge ihres Kindes besorgten Mutter schon irgendeine Art von Instrumentalstudium gestattet, bevor sich ein entsprechendes Tonvorstellungsvermögen entwickelt hat, oder bevor sich ein über seine persönlichen Mittel erweitertes Ausdrucksbedürfnis beim Kinde zu erkennen gibt, darf sich über einen dann notwendig eintretenden Mißerfolg oder einen halben Erfolg nachher nicht wundern. Man darf sich auch durch die ängstliche Einwendung, daß doch die Hände ohne frühzeitige technische Übung für ein gutes Instrumentalspiel später zu „steif" und ungeschickt würden, nicht zum Nachgeben verleiten lassen. Die Ansicht, daß Kinder gar nicht frühzeitig genug mit „Üben" anfangen können, gehört auch zu den vielen, anscheinend unausrottbaren Denkgewohnheiten, die keiner näheren psychologischen oder physiologischen Betrachtung standhalten. Man braucht nur den üblichen Entwicklungsgang und die späteren, in keinem Verhältnis zur aufgewendeten Zeit und Kraft stehenden, meist recht kläglichen Leistungen von Kindern mit sehr früh gedrillten Händen zu verfolgen, um zu sehen, daß in 99 von 100 Fällen das Gegenteil des Erwarteten, nämlich völlige Verbildung erreicht wird. Sechsjährige Wunderkinder haben auch nicht sechs Jahre lang täglich ihre vier bis acht Stunden üben können, um die erstaunlichen virtuosen Leistungen zu erzielen, die wir oft von ihnen zu hören bekommen. Man wird sagen: das sind eben „Wunder"kinder, und wir haben es mit „Durchschnitts"kindern zu tun. Aber wer ahnt denn auch nur, wie viele Kinder täglich vom Wunder, das in jedem ruht, durch die übliche Schulung zum Durchschnitt herunter „erzogen" werden? Gingen wir andere Wege, dann würde uns sicher manche Leistung nicht mehr als Wunder erscheinen, bei der das heute der Fall ist. Über das „Üben" als Arbeitsmethode — nicht nur bei der Musik — wäre in diesem Zusammenhange noch mancherlei zu sagen, das würde uns aber zu weit von unserem Thema wegführen; ich muß mich deshalb darauf beschränken, daran zu erinnern, wieviel leichter die ausführenden Organe stets einer einzigen, intensiven, inneren Vorstellung gehorchen, als noch so exakten und noch so häufig wiederholten, „geübten" Reflexionen oder von außen kommenden Befehlen. Im Verlaufe von fast zehn Jahren, während deren ich im Sinne dieser Ausführungen zu arbeiten versuche, konnte ich die Erfahrung machen, daß mit jedem Jahre, in dem ich die Entwicklung des Vorstellungsvermögens konsequenter allem „Technischen" vorausgehen ließ und in dem ich die Idee des Erarbeitens lückenloser durchführte, die Schüler für die Erreichung der gleichen Ziele weniger Zeit brauchten.

Zeigte sich das schon bei den oft schwer gehemmten Erwachsenen, mit denen ich in München arbeitete, so trat die Vereinfachung der Arbeit und die Zeitverkürzung bei den noch nicht so stark verbildeten Kindern der Odenwaldschule noch auffallender in Erscheinung. Als ich vor etwa 1 1/2 Jahren dort den Musikunterricht übernahm, war ich trotz der großzügigen Art, in der man mir für die Unterrichtsgestaltung völlige Freiheit ließ, doch zeitlich recht beschränkt, weil ich, gemäß dem Grundsatze, daß jeder Mensch musikalisch sei, sämtliche Schüler unterrichten wollte. Ich habe die Arbeit damals gleichzeitig mit allen Schülern zwischen 9 und 19 Jahren, die ich vorfand, begonnen. Ich stellte Gruppen mit je etwa 20 Teilnehmern zusammen und hatte nicht mehr als zweimal 3/4 Stunden in der Woche für die Arbeit mit jeder Gruppe zur Verfügung. Von den 100 Knaben und Mädchen waren viele verbildet, die meisten stimmlich und nervös gehemmt, so daß noch nicht fünf als im üblichen Sinne „musikalisch" bezeichnet werden konnten. Auch diejenigen der bis heute regelmäßig unterrichteten Schüler, welche zunächst keine zwei Takte nachsingen oder auswendig behalten, auch nicht Noten lesen konnten, haben sich in dieser Zeit so weit entwickelt, daß sie größere Melodien, dreiteilige Formen selbst erfinden und sie ebenso wie fremde Melodien — wenn auch zum Teil zunächst noch langsam und durch starke Konzentration — fehlerlos nach dem Gehör aufzuschreiben vermögen, und zwar sowohl in den drei Schlüsseln als auch in verschiedenen Tonarten. Umgekehrt können sie einfache aufgeschriebene Melodien sich vorstellen und sie nach beliebigen Tonarten transponieren. Bei einer Gruppe konnte schon mit dem Erfinden von Gegenstimmen und Akkorden und mit der Heranziehung von Instrumenten begonnen werden. Das Formenbewußtsein ist so weit entwickelt, daß auch größere Musikstücke, wie langsame Sätze oder Scherzi aus Sonaten und Symphonien in ihrem Aufbau beim Hören deutlich erfaßt werden, und zwar nicht durch Analyse, sondern durch das Erleben ihrer Gliederung als Spannung und Entspannung und als dynamische Abstufungen. Ich erwähne hier als bisherige Resultate absichtlich nur den äußerlich feststellbaren Besitz an rein musikalischen Werten. Er wurde erarbeitet in einem Rahmen, der nicht wesentlich über den hinausgeht, der sonst dem Schulgesangunterricht zur Verfügung steht, in einem Zeitraum von noch nicht 1 1/2 Jahren und unter meist leidenschaftlicher Anteilnahme der Kinder an dem selbstgeschaffenen, stets lebendigen Stoffe.

Diese Anteilnahme ist gegenüber der lähmenden und abstumpfenden Quälerei, zu der der übliche Musikunterricht gar zu oft führt, nicht verwunderlich, denn die Erarbeitung aller klanglichen Erscheinungsformen, der musikalischen Gesetze und Begriffe vollzieht sich, wie immer wieder betont werden muß, allein durch die Auslösung der in jedem Menschen vorhandenen gefühlsmäßigen Orientierungspunkte. So kommt es,

daß auch der „Unmusikalische", der ja wesentlich durch seine ungenügende Beobachtungs- und Meßfähigkeit auf dem üblichen Wege versagt, hier mit vollem Erfolge mitarbeiten kann. Er erlebt die Klänge genau so unmittelbar wie der „Musikalische", und wenn er stimmlich gehemmt war, so ermöglichen es ihm Atemübungen und zunehmendes Klangvorstellungsvermögen, allmählich die innerlich vorgestellten Klänge auch singend oder pfeifend wiederzugeben. Wenn Schwierigkeiten bei der Zusammenarbeit auftauchen, so haben sie fast stets ihren Grund in dem vielen Denken zur Unzeit, in der vorschnellen Reflexion, die klare Sinneseindrücke oder Klangvorstellungen gar nicht aufkommen läßt. Man beobachte nur, wie sich die meisten Menschen bei der Aufforderung, die Augen zu schließen und recht gut zuzuhören, verhalten: Sie ziehen gewöhnlich die Stirn in Falten und beginnen krampfhaft nachzudenken! Angespanntes Nachdenken verbaut aber unfehlbar den Weg zum unmittelbaren Erfassen von Sinneseindrücken. Es gilt also, gegenüber der gewohnten Verkrampfung das Gefühl für den Zustand völligen Entspanntseins zu kräftigen. Durch Auslösung der in jedem Menschen a priori vorhandenen Gesetzmäßigkeiten wird dann der Hörer leicht — sogar gegen seinen Willen — zu spontanem, gefühlsmäßigem Reagieren gezwungen. Zugleich entwickelt das ständig notwendige Insichhineinhorchen jene Fähigkeit zur tiefen Konzentration, die, das Gegenteil von angespanntem Nachdenken, ein Ausschalten des Intellekts zur Voraussetzung hat. Die Gewöhnung, sich durch völlige Entspannung für das Erfassen des innerlich sich Gestaltenden bereit zu machen, ermöglicht es, die wichtigste Voraussetzung aller schöpferischen Tätigkeit zurückzugewinnen: die Fähigkeit, intellektuelle Reflexion so lange zurückzuhalten, bis Gefühltes klare Gestalt gewonnen hat.

Wir sehen hier also einen Zugang zu den Vorbedingungen einer Fähigkeit, die den meisten Menschen gewöhnlich zugleich mit dem Verschwinden der kindlichen Unbefangenheit verloren geht und finden damit gleichzeitig eine Erklärung für das so häufig zu beobachtende, plötzliche Verstummen der kindlichen Ausdrucks- und Erfindungskraft. Wohl jeder von uns kennt aus der eignen Erfahrung genug solcher Fälle, daß Kinder, die bis dahin für ungewöhnlich „begabt" auf einem oder auch mehreren Ausdrucksgebieten gegolten hatten, mit dem Eintritt in die Schule, bzw. mit dem Beginn eines „systematischen" Lernunterrichts sehr bald aufhörten, „begabt" zu sein und zur allgemeinen Enttäuschung in der Masse verschwanden. Ich mache darauf aufmerksam, daß der Begriff der „Begabung" nach unseren früheren Feststellungen hier falsch gebraucht wird; man müßte von Kindern sprechen, deren natürliche Ausdrucksfähigkeit ausnahmsweise so lange unverschüttet geblieben war! In allen diesen Fällen war die kindliche Ausdruckskraft dem verbildenden Ein-

flusse der „Erziehung“ nicht gewachsen. Daß diese Verschüttung nicht endgültig zu sein braucht, zeigen die eben geschilderten Erfahrungen bei der Musik, die ja gerade durch die Unmittelbarkeit ihrer Wirkungen am ehesten wieder spontane Äußerungen hervorrufen kann.

Aber nicht nur alle produktiven Äußerungen werden so gefördert, sondern auch für das Aufnehmen äußerer Eindrücke werden ganz andere Vorbedingungen geschaffen, als das durch irgendeine messende oder zergliedernde Methode möglich wäre. Denn erst mit der Entwicklung der Fähigkeit zur vollen Hingabe an den Klang wird dem Durchschnittshörer ein wirklich unmittelbarer Zugang geöffnet, zu den Wirkungen, die von Werken der Musikliteratur ausgehen. Sowenig wie grammatische oder etymologische Untersuchungen uns dem Wesen einer Dichtung, oder wie die Feststellung perspektivischer oder farbiger Werte uns dem Ausdruck eines Bildes näherbringen können, sowenig kann die Analyse, Besprechung oder Zergliederung von Musikwerken zum Zwecke der Einführung in das bezeichnenderweise so genannte „Musikverständnis“ oder aber das viele Musikanhören in Konzerten einen solchen unmittelbaren Zugang öffnen. Solange noch nicht auf einem anderen Wege die Voraussetzungen für ein hingebendes Aufnehmen klanglicher Eindrücke geschaffen worden sind, kann die Scheidewand, die die Unkonzentriertheit und die Gewohnheit, zur Unzeit zu reflektieren, zwischen dem Hörer und dem Werk aufrichtet, nur durch eine seltene, besonders suggestive Kraft des Musizierens durchbrochen werden. Sicher ist man erst durch das überwiegend häufige berufsmäßige Herunterspielen und -singen von Noten, an Stelle des Lebendigmachens der Energien, für die die Noten nur dürftige Symbole sind, dazu gekommen, den Wunsch nach Einführung — nach „Verständnis“ — an die Stelle des Wunsches nach Miterleben zu setzen. Wenn wir stets nur mit suggestiver Kraft gestaltete Wiedergaben von Musik, die der Reproduzierende auch selber erlebt hat, zu hören bekämen, so würde kein unbefangener Zuhörer jemals das Bedürfnis nach Erläuterungen und Analysen durch lebendige oder gedruckte Musikführer empfinden. Eine ungewöhnlich suggestive Kraft ist aber etwas, das nun wirklich zu dem, was wir mit Recht Begabung nennen können, gehört. Sie ist abhängig von der Fülle und Intensität der im Individuum aufgestapelten metaphysischen Kräfte; wir können also für die allgemeine Erziehung nicht mit ihrem Vorhandensein rechnen. Dagegen darf nicht vergessen werden, daß Konzentration und Vorstellungskraft, die, wie wir gesehen haben, die Produktivität und Aufnahmefähigkeit jedes Menschen steigern können, auch für die Reproduktion den Grad von Intensität und Überzeugungskraft sichern, der für ein klares Erfassen und Miterleben des Ausgedrückten notwendig ist. Auch hier zeigt sich, daß ein gut Teil der Intensität und Ausdruckskraft, die uns heute

ungewöhnlich erscheinen, in Wirklichkeit zum Selbstverständlichen gehören, sobald unsere Erziehung es durchsetzt, daß auch alle Reproduktion nur aus einem wirklichen Ausdrucksbedürfnis und einer intensiven inneren Vorstellung hervorgeht.

Wir sehen also, daß der hier gezeigte Weg sowohl für das Schöpferische als auch für das Nachschaffen und für das Aufnehmen in gleicher Weise und in inniger Wechselwirkung neue Möglichkeiten einer wirklichen musikalischen Kultur erkennen läßt. Aber auch über den Rahmen einer nur musikalischen Erziehung hinaus gewinnt eine solche Erschließung des Ausdrucksgebietes Musik durch den unmittelbaren Zugang, den sie zu den Voraussetzungen des Schöpferischen überhaupt gewährt, wie durch die Möglichkeit, die Ausdrucksfähigkeit aller, auch der in der Überzahl befindlichen „Unmusikalischen" steigern zu können, eine ganz andere Bedeutung in der allgemeinen Erziehung, als man ihr bisher zuzugestehen geneigt ist. Ganz abgesehen von den tiefen Wirkungen auf die innere Entwicklung auch schon reifer Menschen, die die überraschend gewonnene Ausdrucksmöglichkeit bei bisher „Unmusikalischen" durch die Stärkung des Vertrauens zur eignen Ausdruckskraft haben kann.

Diese Bedeutung wird die musikalische Erziehung um so sicherer und um so schneller gewinnen — und die Mißstände im öffentlichen Musikbetrieb werden um so eher verschwinden, je vertrauter und selbstverständlicher allen der Gedanke wird, daß der musikalische Ausdruck an sich noch gar nichts mit Kunst zu tun hat; je eher das Vorurteil von der „Begabtheit der Musikalischen", wie das von der „Unbegabtheit der Unmusikalischen" verschwindet, und je genauer man weiß, wie nötig es ist, auch die scheinbar selbstverständlichsten und „bewährtesten" Gepflogenheiten unseres Musikbetriebes daraufhin zu prüfen, ob sie mit der Grundidee einer schöpferischen Erziehung vereinbar sind.

Es kann nicht scharf genug betont werden, daß nichts gebessert wird, wenn immer wieder neue Methoden zu den vielen schon vorhandenen erfunden werden. Es handelt sich bei allem, von dem hier die Rede war, gerade nicht um eine neue „Methode" mit klug ausgedachten und geschickt aufgebauten Übungen, die es nun zu verbreiten gilt; sowenig es sich darum handeln kann, Veränderungen und Verbesserungen irgendwelcher Art am heutigen Musikunterricht anzustreben. Es handelt sich im Grunde nicht einmal um eine rein musikalische Angelegenheit, denn der hier geforderte Bildungsweg ist aus einer Erziehungsidee gestaltet, die in dem eigentümlichen Wesen aller menschlichen Ausdrucksfähigkeit begründet ist. Die gleichen Forderungen müßten deshalb genau so gut für jedes andere Ausdrucksgebiet erhoben werden, wie für die Musik.

Es handelt sich allein darum, aus einer ganz anderen Einstellung, aus einer anderen Gesinnung heraus, einen ganz anderen Weg nach anderen Zielen zu gehen. Und wer die Idee

der Erziehung überhaupt erfaßt hat, wer in sich den Glauben an das Schöpferische im Menschen lebendig fühlt, wird einen solchen Weg gehen können.

# Rudolf Velten
# Körperkultur und Musik

Rhythmische Körperbewegung und Musik entspringen demselben Urgefühl. Man hat dies in letzter Zeit wieder neu zu würdigen gesucht. Mehr wie je pflegt man den freigestaltenden Phantasietanz, der nicht wie die üblichen Massentänze stereotype rhythmische Motive in beständiger Wiederholung aneinanderreiht und nur durch die wechselnde Melodie den Reiz der Neuheit aufrecht erhält, sondern der als Ausdruck persönlichen Erlebens der Musik ebenbürtig an die Seite tritt. Ebenso ist in den letzten Jahrzehnten die musikalisch-rhythmische Körperpflege, die sogenannte Eurhythmik, als Erziehungsmittel zu einem freieren, körperbewußteren Menschentum immer mehr in den Vordergrund getreten. Dennoch glaube ich, daß diese musikalisch-körperlichen Zusammenhänge noch lange nicht in ihrer ganzen Vielseitigkeit und in ihrer Fruchtbarkeit für das kulturphilosophische Denken gewürdigt worden sind.

Um die grundsätzliche psycho-physische Verflechtung von Körperbewegung und Musik nachzuweisen, kann ein doppelter Weg beschritten werden. Man kann entweder vom aktiv erregten Organismus ausgehen, der notwendig zur musikalischen Äußerung geführt wird, oder man kann zeigen, wie ein Organismus, der sich zunächst in neutralem Zustand befindet, durch die Eindrücke des Gehörs zur rhythmischen Entfaltung gelangt.

Jeder gesunde Organismus zeigt einen Wechsel von aktiven und passiven Zuständen. Beide müssen darum in Betracht gezogen werden, wenn das Zusammenspiel der Lebenskräfte in der ganzen Fülle ihrer Beziehungen begriffen werden soll.

In der Frühzeit einer Kultur sieht sich der Mensch mit seinem Gesamtorganismus dem Daseinskampf gegenüber. Arbeit, Rhythmus und Lebensgefühl sind ihm unbewußte Einheit, wie die Blütenblätter einer Knospe ruhen sie eng ineinander. Rhythmus ist ihm krafterſparendes Prinzip oder vielmehr das Mittel, seiner Kraftäußerung den größten Erfolg zu sichern. In den arbeitsgestrafften Stimmbändern erzeugt der Atem von selbst die Stimme, oft dient dieser auch dazu, den rhythmischen Kontakt mit den Arbeitsgenossen aufrechtzuerhalten; immer aber entsteht auf diese Weise ein auf- und abschwebendes Gebilde, das der Kurve

der Kraftäußerung parallel läuft und die rhythmischen Arbeitsstöße in einer übergeordneten Einheit zusammenfaßt.

Die fortschreitende Zivilisation verlangte eine Spezialisierung der Tätigkeiten und damit eine einseitige Inanspruchnahme ganz bestimmter Körperteile. Die Einheit von Arbeit, Rhythmus und Lebensgefühl ist dadurch meist zerrissen. An Stelle der immanent rhythmischen Arbeit ist die rein stoffliche Zweckarbeit getreten. Auch geistige Tätigkeit ist meist nur noch eine spezifisch gehirnhafte Verknüpfung des im Bewußtsein niedergeschlagenen Gedächtnisstoffes und hat keinen Anteil mehr an der heiligen Gesetzmäßigkeit des Gesamtorganismus. Die einseitige Gehirnanspannung sucht ein Gegengewicht in der einseitigen Körperanspannung, im Sport. Der persönliche Ehrgeiz tritt hier an Stelle des stofflichen Erwerbsinnes. Es schmeichelt dem Selbstgefühl, in einem körperlichen Kampfe Sieger zu sein, aber auf die Früchte, um derentwillen in der Urzeit ein solcher Kampf geführt worden wäre, verzichtet der Sieger edelmütig. Man könnte dies als „moralische Zweckarbeit" bezeichnen. Denn die Einzelantriebe zur Körperbewegung werden auch hier der Außenwelt entnommen, maßgebend sind die Hindernisse im Gelände oder das Verhalten des Gegners. Zwar spielt der musikalische Rhythmus als kraftersparendes oder kraftspornendes Prinzip auch hier eine Rolle (z. B. beim Rudersport), aber häufiger sind die Fälle, wo äußere Notwendigkeiten ruckweise Energieentladungen verlangen, die der Ökonomie des Organismus und der Kurve seiner natürlichen Kraftsteigerung keinerlei Rechnung tragen. Zweifellos erfährt durch solche Sportleistungen, auch abgesehen von der Muskelausbildung, die Geistesgegenwart und Willenskraft eine wichtige Förderung, indem dadurch, physiologisch gesprochen, das motorische Gehirnzentrum in engere Beziehung zu den Sinnes- und Assoziationszentren gesetzt wird, was auf das gesamte Geistesleben günstig zurückwirkt. Aber sehr häufig werden solche Vorteile durch eine Schädigung der inneren Organe erkauft, deren Tätigkeit ein weit wichtigeres Lebensprinzip darstellt.

Dieses innere Lebensprinzip gelangt nun in der rhythmisch-musikalischen Körperbewegung, wozu auch einige Sportarten gehören, zur selbständigen Auswirkung.

Von aller zufälligen Notwendigkeit und aller äußeren Zielstrebigkeit fühlt sich der Organismus hier erlöst. Die Spannung und Entspannung des Herzmuskels ist das Grundelement und Ursymbol, aus dem sich immer größere und feiner verzweigte Bewegungen entwickeln. Das Aus- und Einatmen, das mit dem Pulsschlag in funktionellem Zusammenhang steht, bedingt seinerseits wieder eine rhythmische Erweiterung und Verengerung des Oberkörpers. Die Tätigkeit der inneren Organe kann sich, zeitlich betrachtet, beschleunigen oder verlangsamen; dynamisch betrachtet, verstärken oder abschwächen, der Blutdruck sich

infolgedessen erhöhen oder vermindern. Diese Grundmöglichkeiten aber lassen sich ihrerseits wieder in der mannigfachsten Art kombinieren. Die Beschleunigung oder Verlangsamung der organischen Funktionen findet dabei ihren Ausdruck in dem Wechsel der äußeren Körperrhythmik, die wechselnde Kraft der Funktionen in der melodischen Kurve, die sich nun in reizvoller Weise mit dem Raumornament des Tanzes zu verflechten vermag.

Der aktiv erregte Organismus, der sein immanentes Gesetz zur Auswirkung bringt, gelangt also notwendig in die Sphäre des Rhythmisch-Musikalischen. Wir fragen nun: ist dieser Zusammenhang auch umkehrbar, greift der musikalische Eindruck des Gehörs ebenso notwendig in den Bereich des Körperlichen über, um nun im Organismus jene wechselnden Zustände hervorzubringen, von denen wir oben ausgegangen sind? Hier lehrt uns nun die Physiologie, daß das innere Ohr nicht nur der Aufnahme von Schalleindrücken dient, sondern auch Gleichgewichtsorgan ist, ja sogar, daß diese letztere Eigenschaft die biologisch weit ältere und grundlegendere sein muß. Aber auch beide Eigenschaften lassen sich im Grunde aufeinander zurückführen. Der Bau des mittleren und inneren Ohres zeigt, daß beim Hören alle Schallwellen, die vom Trommelfell über Hammer, Amboß und Steigbügel weitergeleitet werden, im häutigen Labyrinth zu Druckschwankungen des Blutwassers umgewandelt werden, und daß durch diese Druckschwankungen eine beständige Neueinstellung des Richtbläschens, des eigentlichen Gleichgewichtsorgans, bedingt ist. Veränderungen des Richtbläschens aber fordern gebieterisch Veränderungen der Körperhaltung. Man kann annehmen, daß bei Menschen einer Frühkultur Gehöreindruck und körperliche Zweckbewegung nahe beieinander lagen, ebenso wie ihm im aktiven Zustand Rhythmus und Arbeit eine Einheit bildete. Und wie diese Einheit in stoffliche Zweckarbeit (Lebensunterhalt), moralische Zweckarbeit (Sport) und selbständige musikalische Rhythmik auseinanderfiel, so wurden nun die Schalleindrücke aufgesogen, teils wegen ihrer stofflichen Zweckmäßigkeit (z. B. warnende Geräusche, die Sprache als praktisches Verständigungsmittel), teils wegen ihrer ethisch-stofflichen Zweckmäßigkeit (die Sprache als Bereicherungsmittel des Bewußtseins) und schließlich wegen ihrer organisch-formalen Eigengesetzlichkeit (Musik). Diese strahlt durch das Medium des Gehörsinnes in den Organismus und weckt dessen homogene Gesetzmäßigkeit, die nur nicht schöpferisch genug war, um aus ihren inneren Spannungen selbsttätig zur Musik sich aufzuringen.

Diese psycho-physischen Untersuchungen gewähren nur einen gewaltigen Ausblick, wenn wir das harmonische Element mit in den Bereich unserer Betrachtungen ziehen. Hier versagt jede physiologische Begründung, denn hier spricht zu uns das Geheimnis der reinen Zahl. Symmetrische

Zahlenverhältnisse hat der Organismus nur in zweierlei Hinsicht aufzuweisen: in der äußeren Proportion des Körpers (Statik) und in der Rhythmik und Melodik seiner Bewegungen. Die erste Symmetrie ist durchaus räumlich, die zweite rein zeitlich orientiert. Die musikalische Harmonie aber ist weder räumlicher noch zeitlicher* Natur: sie ist kosmisch. Sie verdient diese Bezeichnung mehr wie je, nachdem die Relativitätstheorie die von Kant und Schopenhauer so treu behüteten Begriffe von Raum und Zeit in Frage gestellt hat. Alle festen Vorstellungen geraten damit ins Wanken, aber die musikalische Harmonie steht fester denn je; sie ist ja selbst die versinnlichte Relation, wie könnte das Relativitätsprinzip ihr etwas anhaben? Verfolgen wir z. B. die Entstehung einer Harmonie bei einer schwingenden Saite, so kommt uns dabei eine doppelte Relativität zum Bewußtsein. Einmal ist die Höhe des Grundtons durch keinerlei absolute Größen festgelegt, sondern ist das Ergebnis von Saitenlänge, Saitendicke und Saitenspannung, drei Faktoren, die bis zu einem gewissen Grade wechselseitig austauschbar sind. Zweitens aber ist das harmonische Verhältnis der Obertöne, die durch die beständige Vermehrung der Schwingungsknoten entstehen, überhaupt von der Höhe des Grundtones ganz unabhängig, nur daß tiefere Grundtöne die Beobachtung erleichtern.

Man könnte nun andererseits diese akustische Gesetzmäßigkeit auch physiologisch verankert sehen in dem sog. „Cortischen Organ", jenem Teil des häutigen Labyrinthes, in dem für jeden akustischen Ton eine entsprechende Nervensaite aufgespannt scheint. Indessen ist es wohl richtiger, anzunehmen, daß diese physiologischen Saiten erst durch die musikalische Hörgewohnheit zur Entwicklung und entsprechenden Abstimmung gebracht werden.

Die Melodie ist nun einerseits Ausdruck einer physiologischen Gesetzmäßigkeit, andererseits aber ist sie als Bestandteil der Harmonie kosmisch orientiert, sofern diese Harmonie kein bloßes Füllmittel darstellt, sondern eine tiefere Eigengesetzlichkeit besitzt. Man hat diese noch lange nicht genügend durchschaut, sondern hat sich durch eine wüste Modulationssucht von dem wahren Tiefsinn ablenken lassen, der in einem einfachen harmonischen Gebilde verborgen liegt. Auch eine harmonische Periode hat ihre eigene Symmetrie, weil sie in der Tonika ihre Symmetrieachse besitzt. Stellt man diese graphisch als eine Senkrechte dar, so liegen alle Harmonien, die im Sinne der Unterdominante orientiert sind, links, alle Harmonien im Sinne der Oberdominante rechts der Symmetrieachse. Auf die feineren Zwischenmöglichkeiten und Übergangsharmonien, die vor allem eine Erklärung des Mollproblems nötig machten, kann hier nicht eingegangen werden. Jedenfalls zeigt die har

* Etwas anderes ist natürlich die Aufeinanderfolge mehrerer Harmonien, wovon später die Rede ist.

monische Analyse ursprünglich empfundener Musik eine symmetrische Pendelbewegung; dem größeren bzw. kleineren Ausschlag im Sinne der Unterdominante entspricht ein gleich großer im Sinne der Oberdominante, ebenso wie auch ein Gleichgewichtskünstler, der nach einer Seite abzustürzen droht, nur durch gleich große Schwankungen nach der anderen Seite sich zu halten vermag, um langsam sein stabiles Gleichgewicht wieder herzustellen.

Da aber die Harmonie keineswegs physiologisch verankert ist, so muß auch ihre oben geschilderte Symmetrie eine ganz besondere Symbolik darstellen. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß in der Oberdominante der dritte Oberton der Tonika (z. B. in C-Dur G) zum Grundton einer neuen Dur-Harmonie gemacht wird; der ursprüngliche Unterbau versinkt damit in der Tiefe, und ein höheres verjüngtes Stockwerk wird Fundament eines ganz neuen Gebäudes. Hierin liegt eine Verengerung des Blickfeldes unter gleichzeitiger Erhöhung der Zielstrebigkeit. Bei der Unterdominante wird ganz im Gegenteil der Grundton der Tonika als dritter Oberton einer Dur-Harmonie betrachtet, die sich auf der Unterquinte (also in C-Dur auf F) aufbaut. Ein seither unterirdisches vielumfassenderes Fundament tut sich hier dem Bewußtsein auf, aber vor diesem Blick in neue Abgründe zerrinnt jede Zielstrebigkeit zu nichts.

Wollte man diese harmonische Periodik mit dem Körper eines Tanzenden oder innerlich in Musik gewiegten Menschen in Zusammenhang bringen, so könnte man sie nur im Ausdruck des Gesichts nachweisen, vor allem in der Verengerung und Erweiterung der Pupille sowie in den feinen Spannungsveränderungen der Gesichtszüge. Es ist in dieser Hinsicht äußerst bezeichnend, daß die alten Griechen, die in ihrer praktischen Musikpflege keinerlei Harmonie kannten, auch die Kunst der Gesichtsmimik durch Anlegung von Masken vollständig ausschalteten, während das Mienenspiel bei uns als der edelste Bestandteil der Schauspielkunst gilt.

Man kann sagen, daß bei einfacheren Musikstücken das Wellenspiel des Rhythmus, der Melodie und Harmonie in einem sich wechselweise bejahenden Zusammenhang steht. Wo aber nun die Periodik der Harmonie weiter und kühner gespannt ist als die melodische und rhythmische Kurve, dort gerät der Körper des Tanzenden in einen seltsamen Widerspruch. Das Ornament seiner räumlichen Bewegung ist zu Ende gezeichnet, seine Körperspannungen und Gesten haben den Kreislauf von ruhiger Kraft bis zur beruhigten Ermattung vollendet, sehnsüchtig erwartet das Antlitz die letzte entspannende Harmonie; da stürzt diese statt in die segnenden Arme der Tonika in den Abgrund einer trugschließenden Dissonanz. Das Gesicht krampft sich in Verzweiflung, denn was hilft es, daß der Körper sein engeres Gesetz erfüllte, wenn er sich

im Widerspruch befindet mit einer Welt der höheren Zusammenhänge! Von neuem muß er den Kreis seiner schwellenden und abebbenden Erregung durchlaufen, um von einer glücklicheren Welle zu voll befriedigender Ruhe getragen zu werden. Triumphierender erklingt aber dafür der spätere Jubel des Sieges, geistig verklärter leuchtet das Antlitz. Denn ein Höheres als die Weisheit des Körpers hat das Heil gebracht. Dieser Körper ward nun entselbstigt, einer überirdischen Gesetzmäßigkeit geweiht und auf den Wellen kosmischen Geschehens gewiegt. In zeitlos-raumlosen Zusammenhängen verwoben, fühlt er sich über jede zufällige Vernichtungsmacht erhaben und geborgen. Die Tätigkeit der inneren Organe und des Blutkreislaufes ist aus ihrer normalen Mitte bis zu einem äußersten Extrem abgelenkt worden, aber weil diese Ablenkung im Dienste eines übergeordneten Lebens- und Weltgesetzes stand, bedeutet sie keine Schädigung des Organismus, sondern vergrößert nur dessen Dehnbarkeit und den Spielraum seiner funktionellen Möglichkeiten. In dieser funktionellen Spannweite aber liegt allein wahre Widerstandsfähigkeit, Ausdauer und Leistungsfähigkeit.

Und wenn sich so durch die Fäden der Musik Körper und Weltall verwoben haben, kann sich der Geist dann diesem Gewebe entziehen, ohne in Sackgassen oder auf tote Gleise zu geraten? Wenn diese Frage auch über den Rahmen der heutigen Betrachtung hinausgeht, so dürfen wir sie doch nicht ganz unterdrücken, ohne einer schematischen Begriffsabgrenzung zuliebe die lebendigen Zusammenhänge zu zerreißen.

Zwei Interessenrichtungen ringen im Bewußtsein um die Vormacht: zunächst der Trieb, alle Zufallseindrücke nach den Gesetzen der Berührungsassoziationen und der Kausalität bzw. der stofflichen Zweckmäßigkeit zu verarbeiten. Dieser Trieb hat zu einem ausschließlichen Gehirnkult geführt oder, weil sich die Extreme auch hier berühren, zu einem verständnislosen Raubbau des Körpers in forcierter Muskelanspannung. Es ist der Trieb, der den platten Materialismus und die aufgeblasene Irreligiosität unseres Zeitalters verursacht hat. Mit dieser spezifischen Gehirnkraft ringt nun die geistige Ausdeutung der formalen Körpergesetzmäßigkeit, die teils vom Sinn der Erde, teils vom Sinn des Weltalls geweiht ist. Sie ist nämlich einerseits eine statische, andererseits eine funktionell-musikalische. Die Körperstatik, das höchste Ideal des Griechentums, ist durchaus erdenhaft, weil sie nur im Hinblick auf den festen Stützpunkt der Erde einen Sinn hat. So ist auch die klarste seelische Ausdeutung dieser Statik, die bildende Kunst, in ihrem Material und Gegenstand durchaus an die Erde gebunden. Die musikalische Periodik aber ist gewissermaßen die Statik des Kosmos, und so ist die seelische Auswirkung des musikalischen Prinzips nichts anderes als jenes unergründliche Wellenspiel der geistigen Kräfte, das in einem überirdischen Zusammenhange begründet zu sein scheint.

Im Weltall sind endlos abgestufte Reihen wirksam, aus denen unseren Zufallssinnen nur ein kleiner Ausschnitt zugänglich ist. Wie z. B. die elektromagnetischen Wellen nur im Geschwindigkeitsausschnitt von 360 bis 960 Billionen Schwingungen als Licht (rot bis violett) empfunden werden, bei geringerer Schwingungszahl aber immer noch wirksam sind (z. B. in der Radiotechnik), so erscheint auch das rhythmisch-funktionelle Prinzip in mannigfaltigsten Ausdeutungen, deren sinnlich greifbare für uns Menschen eben die Musik ist.

Von der knappen Sekundenfunktion des Herzschlags an, der das Bewußtsein ständig rhythmisiert, umspannt dieses Gesetz Stunden, Tage, Monate und Jahre, ja das ganze Leben, von den periodischen Verschiebungen im Weltall ganz zu schweigen. Die Ergebnisse moderner Biologie und die absurd scheinenden Grundsätze der Astrologie und Zahlenmystik reichen sich hier die Hände. Freilich lehrt uns gerade die Musik, daß eine Funktionsperiode keine feste Zeitgröße umfaßt, daß dabei vielmehr Stauungen und Beschleunigungen eine große Rolle spielen und daß diese Verschiebungen des Gleichgewichts nur in einer übergeordneten Einheit ausgeglichen werden können. Hier kann darum kein starres Schema helfen, sondern nur ein immer feineres Hineinlauschen in die Gesetzmäßigkeit des psychophysischen Organismus.

Wer die Nützlichkeitshascherei des isolierten Gehirns in sich überwindet, der wird aus seinem lebendigen Pulsschlag die tiefste Weisheit erlauschen. Eine Periode isolierter Gehirnarbeit kann durch keine Periode reiner Muskelkultur heilsam ausgeglichen werden. Körper und Geist müssen sich stets gemeinsam beraten, um jenen Weg zu finden, der in höheren Zusammenhängen vorbereitet ist und darum leichter als alle Utilitätsklügelei zum Ziele führt.

# Philipp Hördt / Die wesenhafte Aufgabe der Pädagogik

Wie der Zusammenbruch von Jena nur das Siegel auf eine von innen her längst unabwendbar und notwendig gewordene Entwicklung drückte, so war auch der Ruf Fichtes nach nationaler Erneuerung durch eine neue Erziehung im Grunde schon von all denen erhoben worden, die die Brüchigkeit und innere Hohlheit der Kultur ihrer Zeit längst zuvor erkannt hatten. Es reicht darum über das Interesse an einem fachmäßigen Prioritätsstreit hinaus, wenn der verstorbene Würzburger Pädagoge Stölzle in einer seiner letzten Arbeiten nachwies, daß die pädagogische Bewegung der deutschen Aufklärung, der Philanthropismus, letztlich eigenwüchsig und nicht nur ein Ableger

des Rousseauismus war. Es beweist dies, daß die geistige Not erkannt, und zwar als Aufgabe der Menschenerziehung erkannt war, lange ehe der politische Zusammenbruch endlich weiteren Volkskreisen, vor allem auch den Regierenden, die Augen öffnete und die Herzen willig machte zur geistigen Wegbereitung einer besseren Zukunft — durch die Erziehung.

Es ist notwendig, gerade heute daran zu erinnern, da wir mitten in einer pädagogischen Bewegung stehen, deren Weite und Tiefe vielleicht nur darum nicht allgemein erkannt wird, weil wesentliche Teile dieser Bewegung unter ihrem Namen und äußerer Erscheinung kaum ahnen ließen, daß sie hierhergehören. Und wieder hat die politische und wirtschaftliche Not es nur deutlicher gemacht und den Widerhall verstärkt für die Erkenntnis, um die die deutsche Kulturkritik seit Lagarde und Nietzsche ringt. Wenn es heute in dem Chaos der politischen Auflösung und der Richtungslosigkeit der verschiedenen Kräftelagerungen geradezu als Grundproblem deutscher Zukunftshoffnung erkannt wird, daß eine neue Formung dieser Kräfte zu einer neuen Verbundenheit und Gesamtverantwortung führen muß, so ist klar, daß diese politische Erziehung nichts anderes ist, als die äußere Seite der Existenzfrage unserer gesamten Kultur: Das neue Menschentum und seine Bildung.

Menschtum und Menschenbildung — das war die Forderung jener unerbittlichen Mahner nach der Reichsgründung, die sich durch keine noch so glänzenden Erfolge darüber wegtäuschen ließen, daß „das Reich" zuletzt keine rein politische Aufgabe sei, sondern eine Frage neuen Menschtums — und also der Erziehung zu solchem Menschtum. Und es ist im Grunde dieselbe Erkenntnis, wenn heute eine Siedlungsgenossenschaft (nebenbei: die kräftigste und vielleicht bis heute erfolgreichste) schreibt: „Es ist eine verhängnisvolle Torheit, zu glauben, ‚der Mensch ist gut' und brauche nur von den Hemmungen der Umwelt befreit zu werden, um in Frieden und Eintracht mit dem Bruder Mensch leben zu können. Wir gingen in die Irre, indem wir an Unreife die höchste Forderung stellten." Unreife aber müssen erzogen werden, damit sie zur Reife gelangen, und wieder leuchtet Menschtum und Menschenbildung als das zentrale Problem möglicher Zukunftsgestaltung auf. Es ist darum, wie Hermann Nohl bei der Eröffnung des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht in Essen sagte: „Aus den Fragen der Pädagogik und der Schule erwächst die geistige Revolution." Denn nicht um Hebung der oder jener Schicht, um freie Bahn für den oder jenen „Tüchtigen", nicht um die oder jene schulische Vorbereitung auf „das Leben" und den Beruf handelt es sich, sondern die geistige Krise verlangt die Schaffung eines neuen Menschenbildes, einer neuen, verpflichtenden Form menschlicher Gesamthaltung. Nicht zur Erfindung technischer Hilfsmittel und Maßnahmen zur Bewältigung der

oder jener Schwierigkeit ist die Pädagogik aufgerufen: Menschtum und Menschenbildung, die Vorbedingungen jeder Art von Zukunft, sie verlangen von der Pädagogik nicht mehr und nicht weniger, als eine Weltanschauung, einen neuen heiligen Bund mit dem Ganzen des Lebens! Daß es sich darum handelt, das beweist vor allem die Jugendbewegung als der ernsthafteste und revolutionärste Zweig der pädagogischen Gesamtbewegung. Lebensreform, Neugestaltung des Menschentums von seiner tiefsten geistigen Wurzel her und dar um Ab kehr und betonte Feindschaft gegen alles Mechanisierte, Autoritäre-Fremdbestimmte — das ist das Ziel dieser größten Zukunftshoffnung, für eine Zeit, die sich schmerzhaft als Gefangenen ihrer eigenen Geschöpfe fühlen muß. Und auch die Schulreformfragen im engeren Sinn, wie sie etwa die große Reichsschulkonferenz beherrschten, finden nur deshalb das nachhaltige Interesse der breiteren Öffentlichkeit, weil sie in ihrem tiefsten Grunde mehr sind als Schulfragen. Die Not der Schule ist die Krisis unserer ganzen Kultur. Und das zeigt sich auch an der dritten Stelle, wo die Krisis zum offenen Ausbruch gekommen ist: in der theoretischen Pädagogik.

In doppelter Weise wird die wissenschaftliche Pädagogik in das Gären der Zeit verflochten. Einmal erleben wir es, wie nacheinander die Wissenschaften im Verfolg ihrer eigenen Logik in die Krisis hineingeraten und nicht nur zur Nachprüfung ihrer eigensten Grundlagen aufgerufen sind, sondern zugleich mitgetroffen werden, wenn das Problem vom Sinn und Wert der Wissenschaft überhaupt und als Ganzes aufgerollt wird. Man erinnere sich nur der wirklich an letzte Dinge rührenden Diskussion über den „Beruf der Wissenschaft", in die nacheinander Max Weber, Ernst Krieck, E. von Kahler und Salz eingegriffen haben. Und zumal die wissenschaftliche Pädagogik trifft diese Krise gerade in dem Augenblick, wo nach ihr, als der Wegweiserin aus der allgemeinen Not, gerufen wird. Vielleicht aber berechtigt das wieder zu der Hoffnung, daß gerade darum die ja längst latente Revolution der Erziehungswissenschaft sich um so rascher und gründlicher auswirken wird.

Der Blick in das pädagogische Schrifttum ist nach dieser Richtung hin wirklich vielverheißend. Zum ersten Male seit langer Zeit wieder geht es nicht um Modeschlagwörter, Methoden und Methödchen, die den Stempel ihrer Kurzlebigkeit und Unfruchtbarkeit von vornherein an der Stirne tragen, sondern es geht um das Ganze, um Begriff, Aufgabe und Möglichkeit einer wissenschaftlichen Pädagogik überhaupt. Herbart hatte der Pädagogik den Weg gewiesen, der sie als eine Art Technologie in unheilvolle Abhängigkeit brachte von einer anderen Wissenschaft — der Ethik —, die ihr das Ziel vorschrieb und wieder von einer anderen — der Psychologie —, von der sie die Mittel und Wege zu erfahren hatte. Doch dieser Weg erwies sich als Sackgasse und blieb es auch trotz aller

Bemühungen, vor allem Natorps, die Basis der zielgebenden Ethik zu verbreitern und allmählich durch ein ganzes System von Wertwissenschaften zu ersetzen. Die Gasse wurde verbreitert, ihre Wände wurden zurückgeschoben, aber sie blieb Sackgasse ohne einen Weg ins Freie. Demgegenüber erhebt sich in dem lebhaften Bemühen um die Wissenschaftslehre der Pädagogik gegenwärtig mit aller Deutlichkeit die Forderung nach der Autonomie dieser Wissenschaft und nach ihrer Erlösung aus einseitiger Abhängigkeit. Autonome Pädagogik als vollwertige Wissenschaft, in lebendiger Wechselwirkung (nicht einseitiger Abhängigkeit) mit den anderen Wissenschaften, das stellte zuerst Ernst Krieck in seinem Aufsatz „Universität und Pädagogik" jener alten unfruchtbaren Auffassung der Pädagogik entgegen, wie sie noch einmal in der bekannten Kundgebung der Berliner Universität zur Lehrerbildungsfrage auf der Reichsschulkonferenz hervorgetreten war. Und bereits greift die wissenschaftliche Pädagogik (Frischeisen-Köhler, Aloys Fischer) diese Idee auf und bemüht sich um Zielstellung und Aufriß einer autonomen Pädagogik.

Was aber ist Sinn und Aufgabe einer solchen theoretischen Erziehungswissenschaft? Nichts anderes, als was Sinn und Aufgabe jeder andern Wissenschaft ist: unmittelbare Menschenbildung. Wie bei jeder andern Wissenschaft ist auch bei der theoretischen Pädagogik zunächst nicht an die technische Bemeisterung und Rationalisierung irgendeines Faches, Berufes, einer Tätigkeit oder einer Naturerscheinung gedacht. Das alles sind Nebenwirkungen, wenn auch noch so notwendige und erfreuliche Nebenwirkungen wissenschaftlicher Weltbetrachtung, aber nicht ihr innerster Antrieb. „Wissenschaft aber bedeutet, daß das Erkennen ein Eigenwert geworden ist, sich von sich aus seine Gegenstände wählt, sie nach seinen inneren Bedürfnissen gestaltet und über seine Selbstvollendung nicht hinausfragt." (Simmel.) Es wäre das Ende einer Kultur, wenn sie diese Selbstvollendung, den unmittelbar menschenformenden „Mythos der Wissenschaften" aufgeben wollte zugunsten bloß technischer Verwertbarkeit der Ergebnisse. Aber wie das Ziel der theoretischen Physik zunächst der Mythos eines Weltbildes und erst in zweiter Linie Grundlage der Maschinentechnik usw. ist, so muß auch die theoretische Pädagogik ihre wesenhafte Aufgabe jenseits der Sonderinteressen von Schule und Lehrerschaft entdecken. Und auch sie heißt: Menschtum und Menschenbildung!

Es erhebt sich die Frage, ob die theoretische Pädagogik von sich aus diese Aufgabe zu lösen vermag, oder ob sie nicht vielmehr von hier aus erst recht sich einer andern Wissenschaft, und zwar der Philosophie, verhaftet zeigt? Und doch ist Kretzschmar („Das Ende der philosophischen Pädagogik") überzeugt, daß erst die völlige Loslösung von der Philosophie der Pädagogik den Weg zu wahrer Selbständigkeit freimacht.

Was bleibt aber der Pädagogik, um ihre menschenformende Aufgabe zu erfüllen, wo ist dann noch ihr „Weg zum Mythos"? Als reine Tatsachenwissenschaft auf Grund exakter Forschungen, wie sie Kretzschmar fordert, gewinnt sie gewiß die Unabhängigkeit, die sie als technologisches Anhängsel an eine artfremde, von ihr nicht gestaltete Philosophie und Psychologie nie gewinnen konnte. Über dieses „frei — wovon?" hinaus aber gibt es für die Pädagogik ein „frei — wozu?" und das heißt, daß sie nun selbst von philosophischem Geist durchdrungen werden muß, um eine Schau auf das Ganze menschlichen Wesens und Werdens zu geben, gesehen unter dem Lichte der Erziehungsidee! Denn diese zentrale Idee, unter der die Totalität der Erscheinungen gesehen wird, das ist das tragende Fundament des Weltbildes jeder Wissenschaft. Nicht gibt es verschiedene Welten, weil es verschiedene Wissenschaften gibt, aber es gibt so viele Arten möglicher Weltbilder, als es Arten grundlegender Ideeneinstellung zur Totalität der Erscheinungen gibt. Darum sagt Simmel: „Jede Wissenschaft zieht aus der Totalität oder der erlebten Unmittelbarkeit der Erscheinungen eine Seite unter Führung je eines bestimmten Begriffes heraus."

Für die Pädagogik aber ergibt sich damit eine ungeheure Ausweitung des Begriffes der Erziehung und folglich auch ihres Forschungsgebietes. Aber erst in dieser Ausweitung, in diesem Streben, wenn auch von einer bestimmten Seite her, so doch immer den Blick auf das Ganze zu richten, erfüllt sie das Gesetz wahrer Wissenschaft, deren innerstes Wesen immer Totalität ist. „Erziehung ist eine notwendige, jederzeit sich vollziehende Urfunktion des Geistes, genau so wie Religion, Sprache, Sitte, Recht, gemeinsame Arbeit Urfunktionen des Geistes im Gemeinschaftsleben sind. Erziehungslehre ist demnach nicht eine Technologie für die wissenschaftliche Enzyklopädik oder für dogmatische Systeme, auch nicht für Ethik, Soziologie, Psychologie, Entwicklungsphilosophie, auch nicht für Beruf und Wirtschaft: sie ist eine umfassende und vollkommen selbständige Lehre vom geistigen Werden jeder Art, von der Bildung der Einzelmenschen wie von der Kultur der Gemeinschaft. Ihr theoretisches Ziel ist ein umfassendes Menschheitsbild im Sinne der Erziehungsidee, ihre praktische Funktion: Menschenbildung im Sinne dieses Menschheitsbildes*." Diese Pädagogik wird auch an ihre Aufgabe nicht mehr herangehen mit der typischen Fragestellung der Technologie: Wie *soll* erzogen werden? sondern wie bei jeder echten Wissenschaft steht zu Beginn eine reine Erkenntnis unter der Frage: „Was ist Erziehung? Wie vollzieht sie sich notwendig überall und jederzeit?" Das Feld der pädagogischen Forschung ist also nicht bloß das Werden des Einzelnen von der Geburt bis zur Reife, oder gar nur die bewußte und planmäßige Einwirkung auf dieses Werden. Geistiges Werden ist

* Ernst Krieck, „Erziehung und Entwicklung", Verlag Boltze, Freiburg i. B.

überhaupt nicht verständlich vom Individuum her, sondern nur in ständiger Wechselwirkung aller Glieder der Gemeinschaft: Vom Ganzen zum Glied und von diesem zum Ganzen und der Glieder untereinander. Alle erziehen alle jederzeit. Es gibt nur erzogene Menschen.

Mit diesem Blick auf das Ganze menschlichen Werdens gewinnt die Pädagogik die freie, menschenbildende Weite echter Wissenschaft und die Möglichkeit zur Schaffung eines geschichtlichen Weltbildes von durchaus eigenwüchsiger Kraft und Fruchtbarkeit. Unsere Zeit aber gewinnt in der Zerrissenheit unseres Lebens in Kultur, Staats- und Wirtschaftsleben den lebendigen, einheitlichen Mittelpunkt, von dem letzlich alle Kräfte ausgehen und auf den alle wieder zurückwirken: Menschtum und Menschenbildung!

Die Macht aber, der heute dieses Weltbild abgerungen werden muß, ist der Götze „Entwicklung", der den Willen der Menschen lähmt, weil das Prinzip aller Veränderung und alles Fortschreitens in irgendwo da draußen liegenden „objektiven Verhältnissen" gesucht wird, statt in unserer eigenen Brust. Entwicklung und Erziehung — so nahe verwandt diese Begriffe erscheinen, so sehr ihre gegenseitige Abgrenzung schwankt, sie sind doch die Ausgangspunkte grundverschiedener Weltbilder.

Entwicklung, das ist der beherrschende Begriff eines Weltbildes, in dem nach Ordnung geforscht wird, in dem Gesetzmäßigkeit Ursache und Wirkung verknüpft, in dem auch der Mensch Objekt dieser Gesetzmäßigkeit ist. Das Ziel ist die Beherrschung, nicht nur des Gewordenen, sondern auch des Werdens selbst, durch die Zahl. Was sich der Berechnung entzieht, gilt nur als ein „Noch-Nicht". Dem gegenüber aber steht ein anderes Weltbild, dessen Ausgangspunkt nicht das Gesetz ist, sondern die Gestalt. „Im Brennpunkt organischen Erkenntniswillens finden wir also nicht Größe und Zahl, sondern Gestalt und Gestaltwandel; nicht Megethos und Arithmos, sondern Morphe und Metamorphis, Typos und Historia." (Ziegler, „Gestaltwandel der Götter.") Hier geht es nicht um Kausalität, um eindeutigen Ablauf von Ursache zur Wirkung, sondern um Schicksal, um Wechselwirkung zwischen den Gliedern und dem Ganzen. Diese Wechselwirkung aber ist nicht zu berechnen, da sie nicht eindeutig von einem Beeinflußenden auf ein Beeinflußtes verläuft, sondern da jedes Glied zugleich Beeinflußendes und Beeinflußtes ist. Nur hier ist darum auch eine Steigerung, eine Vervollkommnung möglich, die dem Begriff der Entwicklung eigentlich fehlen muß, da sich doch nur ent-wickeln kann, was schon eingewickelt da ist. Dafür aber ist gerade diese Steigerung, dieses Hinaufheben jenem andern Begriffe wesentlich, der darum berufen ist, das tragende Gebälk des organischen und dynamischen Weltbildes zu erbauen: die Erziehung. Das Werden als Aufgabe der Erziehung — nicht als Folge einer not-

endig sich vollziehenden Entwicklung; der Sinn der Menschengemein-
aft ihre erzieherische Funktion — nicht ein zweckhafter Verein für
h bestehender Einzelner. Und wieder erkennen wir: die große Krise
endländischer Kultur ist vor allem ein pädagogisches Problem, ihr
ern: Menschtum und Menschenbildung.

Damit aber knüpfen wir nur da wieder an, von wo wir nie hätten abirren dürfen: beim Erbe des deutschen Idealismus. Es ist eines der wesentlichsten Verdienste Kriecks (a.a.O., besonders in den Abschnitten: „Erziehung und Entwicklung" und „Erziehung"), daß er jene andere Wurzel des Entwicklungsgedankens wieder aufzeigte, die beherrscht war von der Idee der Vervollkommnung und die von Nikolaus Cusanus über Leibniz, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel unter dem Namen der Entwicklung ein großartiges erziehliches Weltbild gestaltete, das erst im 19. Jahrhundert, unter dem Einfluß des eindringenden biologischen Entwicklungsgedankens zur platten Fortschrittsgläubigkeit oder ödem Entwicklungsfatalismus entartete. Hier hätte jene Pädagogik anzuknüpfen, die „für unsere zerrissene Kultur, für unser zerfetztes Gemeinbewußtsein und Gemeinwollen die synthetische Funktion einer Weltanschauung übernehmen könnte" (Krieck). Nicht um Schule und Schulreform handelt es sich zunächst, denn: „Die heutige Pädagogik überschätzt den erzieherischen Wert der Schule ebensosehr, wie sie die Möglichkeit der grundlegenden Erziehungsfunktionen des Gemeinschaftslebens unterschätzt." In diesem Zusammenhang betrachtet, gewinnt eine Schrift wie Flitners „Laienbildung" (Diederichs) — als Tatsache und durch seinen Inhalt — weittragende Bedeutung. Sie ist eine Tat auf dem Wege der Befreiung des Begriffes der Menschenbildung von schulischer Enge und Einseitigkeit.

So wächst die Autonome Pädagogik, die Ernst Krieck fordert und als deren „Vorspiel" er die Schrift über „Erziehung und Entwicklung" bezeichnet, weit über die Technologie hinaus und fordert darum auch nicht nur das Interesse derjenigen, die ihrer als ihres Handwerkszeugs bedürfen, sondern wie sie die Erziehung als die Grundfunktion des Gemeinschaftslebens aufzeigt, so ist auch diese Pädagogik Angelegenheit des ganzen Volkes, das in allem Tun und Lassen von pädagogischer Verantwortlichkeit durchdrungen werden muß. Ist der Kern alles Geschehens der Mensch, so ist der Weg zu jeder Art Zukunftsgestaltung: Menschenbildung.

# Hinrich Knittermeyer
# Vom Sinn des Menſchen II*

Chriſtus und die neue Zeit / Das neue Schöpfertum des Menſchen / Die Wendung zur Seele / Eros, Seele, Gott

## 7. Chriſtus und die neue Zeit

Wir dürfen jetzt die falſche Endlichkeit und die falſche Unendlichkeit laſſen. Wir bejahen die Urverbundenheit der Gegenſätze, in deren Spannung und Entſpannung das Leben ſich ſchafft, und bedenken nur jetzt, wie doch auch in dieſem ſchöpferiſchen Lebensſinn die Welt ſeit Platon ſich gewandelt hat. Auch dieſer Wandel muß als ein weſentlicher ein Sinnwandel geweſen ſein. Durch alle Kriſen der Geſchichte kommt die „verborgene Harmonie“ nur immer tiefer zur Entfaltung. Aber dieſe Entfaltung geht durch Kriſen hindurch, die ihre Einheit aufs härteſte in Frage ſtellen.

Zwiſchen Platon und uns ſteht das Chriſtentum und eine in ihm ſich gründende religiöſe Kultur, die dem antiken Eros und dem maßverleihenden Logos ſchlechthin entgegengeſetzt ſcheint. Hier bricht ein Leben aus dem Unendlichen in die antike Welt ein, vor dem der begrenzende Logos hilflos iſt, und gegen deſſen heilſtrömende Liebe der Aufſchwung des Eros matt erſcheint. Von dieſer Durchgottung alles Irdiſchen, wie ſie dem Mittelalter eignet, iſt hier nicht zu reden.

Aber das können wir nicht überſehen, daß in dem Augenblick, wo nun die neue Zeit über einer inneren Verſöhnung des Antiken und Chriſtlichen ſich zu verwirklichen ſtrebt, jene Platoniſche Gleichſetzung der Grenze mit dem Sein und des Unbegrenzten mit dem Nichtſein, die ihm wie ein ſelbſtverſtändlich Bejahtes ſtatt hat, nicht mehr ſelbſtverſtändlich iſt. Denn nachdem im Chriſtentum das Unendliche in ſeiner ganzen löſenden Kraft ſich offenbart hat, kann auch eine junge, wieder feſt im Endlichen ſich verwurzelnde Kultur nicht in ihm als einem Letzten beharren. Sie muß um die Darſtellung des Unendlichen im Endlichen ringen und kann in ſolcher Verunendlichung des Endlichen nur eine höchſt poſitive Entgrenzung ſich vollziehen ſehen.

Wenn alſo für unſere Zeit jene Platoniſche Schaffensnötigung ſich erneut, ſo iſt zwar das Entſcheidende dasſelbe: Wir müſſen von den Gegenſätzen des Begrenzten und des Unbegrenzten in die lebengebende Einigung dieſes Gegenſätzlichen uns hineinſtellen. Aber doch iſt der ſchöpferiſche Urſprung von tieferer Art. Es gilt nicht mehr bloß, die Grenzenloſigkeit dunkler Lebensgluten in ihrem drängenden Nochnicht durch Zeugung ins Sein zu retten und ſo überhaupt erſt die Welt des

* Siehe Januarheft.

Menschen als die Welt des Sinnlebens zu ermöglichen — nur durch Zeugung wird der Tod überwunden —; es gilt innerhalb solcher Wesensgemeinschaft alles zeugenden Menschentums und über der naiven Einheit und Maßhaftigkeit des antiken Lebenseros, im Zeugenden selbst eine furchtbare Spannung zu gewahren und auf sich zu nehmen, die in solcher Schärfe der Antike fremd war. Wohl gab es für Platon einen besseren und schlechteren Eros. Die einen bleiben in der Niedrigkeit leiblicher Zeugungssehnsucht befangen, und erst die anderen, die im Geist Zeugungslustigen, finden die „hohe See" des Zeugens. Aber das ist nur ein mehr und minder. Zeugung dem Leibe oder der Seele nach ist Verunsterblichung. Für den Griechen steht die Einheit des Zeugens am Anfang.

Von dem Augenblick an, wo der ungeheure Dualismus des Bösen und Guten, wie er das jüdisch-christliche Lebensbewußtsein bestimmte, als das ganz Andere alle Maßumschlossenheit des Menschlichen sprengte; wo man die Schlechtigkeit viel schwerer als im Nochnichtseienden im Seienden selbst erfuhr; wo aus der Not der Sünde einzig der Eintritt des Voll-Unendlichen in die Welt die Menschen erlösen konnte; da konnte vor solch mächtigerer Offenbarung des Absoluten auch der Mensch als eigner nur sich zu behaupten hoffen; wenn er für sich selbst das Maß zerbrach, wenn er gerade in seiner Wirklichkeit auch die radikale Andersheit bejahte, die zwischen dem der Natur nach Zeugenden und zwischen dem der Sittlichkeit nach Zeugenden bestand. Indem die Philosophie Kants diesen Widerstreit im Menschen im Widerstreit der theoretischen und praktischen Vernunft logisch aussprach; indem sie den endlichen Verstand gegen die unendliche Vernunft stellte; die Seinsbegreifung (auch hier gibt es kein Zurück mehr zur Seinsbegriffenheit; auch der Verstand ist Zeuger; auch in der Natur ist des Menschen Beruf zu zeugen; Kant ist Platoniker) gegen die Sollensforderung; das in den Grenzen der Berechenbarkeit und Feststellbarkeit Liegende gegen das ewig Unberechenbare und seinem Wesen nach Bewegende, *nur* als unendliche Aufgabe, *nur* als reines, unbedingtes Soll Bestehende; indem die Philosophie Kants in solcher Gestalt die Spannung des Begrenzten und Unbegrenzten erneuerte, ist sie recht eigentlich die christliche Philosophie; oder weniger mißverständlich ein erster Ansatz philosophischer Verwirklichung jener transzendenten Lebenstiefe, wie sie die christliche Heilsgewißheit eröffnet. Die Herstellung dieser unbedingten Spannung im Menschen war die Voraussetzung für jene stärkere Einigung der Humanität, wie sie den heutigen Menschen allein befreien kann. Die naive griechische Einigung ist uns verschlossen. Wir müssen hindurch durch die vernichtende Andersheit des Sittlichen; durch die unbedingte, keine Entschuldigung kennende Seinskritik des Sollens. Es darf kein Sein geben. Kein Stand des Lebens ist fähig,

die Kritik des Sittengesetzes zu ertragen. Es erzwingt ein grenzenloses Werden; ein Werden, das nicht mehr das trübe Werden des Nochnicht ist, sondern das reine Werden zum Guten, das Erwerden zur sittlichen Freiheit; wie sie gegen alle Naturnotwendigkeit als das ganz andere gesollt werden muß. Nur über dieser Spannung kann der neue christliche Mensch aufleben.

Aber das eben ist die schwerwiegende Frage, die Kant uns zurückläßt: lebt er denn schon in dieser Spannung? Bleibt man bei ihr stehen, dann muß man freilich dem Sittlichen den Primat, die Übergeltung zugestehen, wie Kant und Fichte es taten. Dann muß man das als den Sinn des Lebens bejahen: im unendlichen Anstieg zum Guten; in der ewigen Aufhebung des jeweiligen Standes der Geschichte und in der immer stärkeren Annäherung an den sittlichen Endstand die Menschheit zu verwirklichen.

Doch indem wir das aussprechen, lebt die Gewißheit des „Gastmahls" als ein Sicherstes in uns auf. Auch jetzt kann es nicht bei der Grenze bleiben und bei dem Unbegrenzten; beim Seinszeugen und beim Werdezeugen; sondern auch jetzt liegt die Wirklichkeit — nicht als Synthesis dazwischen — sondern als schaffender Grund darunter, im einigen Ursprung beider. Wir, die wir den Krieg zumal erfahren mußten, können uns nicht an der Wirklichkeit eines grenzenlosen Fortschritts zur Moralität genügen lassen. Wir bedürfen als lebendige Menschen einer wirklicheren Wirklichkeit. Und wir können uns auch an einer Freiheit nicht genügen lassen, die die Gegenwart im argen läßt, und allein in unendlicher Zukunft besteht.

Die Romantik lebte ja aus der Sehnsucht, dies unmittelbar Gegenwärtige, verewigende Schöpferische zu ergreifen. Und es ist ein Zeichen für den ungeheuren Ernst, mit dem Hölderlin das Leid des Kantischen Dualismus* trug, daß er Platon einfach für seine eigene Not sich zu deuten wagte. Es ist echteste Verlebendigung des Eros, wenn er ihn als Löser in der Antinomie des Naturbedingten und Sittlichgesollten anruft: „Wir können den Trieb, uns zu befreien, zu veredeln, fortzuschreiten ins Unendliche, nicht verleugnen, das wäre tierisch; wir können aber auch den Trieb, bestimmt zu werden, zu empfangen, nicht verleugnen, das wäre nicht menschlich. Wir müßten untergehen im Kampfe der widerstreitenden Triebe. Aber die Liebe vereiniget. Sie strebt unendlich nach dem Höchsten und Besten ..., sie verleugnet aber auch die Dürftigkeit nicht; sie hofft auf Beistand. So zu lieben ist menschlich. Jenes höchste Bedürfnis unseres Wesens, das uns drängt, der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns beizulegen und in der Materie einen Geist zu glauben, es ist diese Liebe."

* Es liegt uns hier nicht daran, zu fragen, wie weit Kant selbst diesen Dualismus schon zu überwinden strebte oder überwand.

## 8. Das neue Schöpfertum des Menschen

Aber dies Wort des Dichters trifft noch nicht das Letzte. Es ist Sehnsuchtsschau, Traum der Weltenharmonie, der doch ihn selbst nicht aus der Qual befreien konnte. Dies Letzte ist viel strenger noch mit Platon Zeugung; aber nicht jede Zeugung; nicht die, in der bloß das natürliche Selbst sich fortzeugt; auch nicht die, die bloß kraft sittlicher Abzweckung besteht, die nur in der Andersheit schlechthin, in der Gemeinschaft, der unbedingten, und um derentwillen, sich stiftet, sondern nur die, die aus dem Gemeinsamen auflebt, an der Natur und Sittlichkeit, jene selbstische Einzelnheit und die Gemeinschaft erst nachträglich als deren gegensätzliche Pole sich finden; die aber selbst wurzelhafter, urmenschliche Zeugung ist.

Es ist schwer, von ihr zu reden; denn sie läßt sich nicht begreifen und zergliedern; sie ist nicht gegeben; aber sie läßt sich auch nicht wollen und erzwingen; sie ist nicht gefordert. Sie liegt all solcher gegensätzlichen Bedingtheit voraus. Goethe hat sie im Sinne, wenn er klagt: „Die Menschen sind durch die unendlichen Bedingungen des Erscheinens dergestalt obruiert, daß sie das Eine Urbedingende nicht gewahren können.“ Sie ist nicht ein gleichgültiges, indifferentes Mittleres. Goethe wehrt das leidenschaftlich ab: „Man sagt: zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen liegt die Wahrheit mitten inne. Keineswegs! Das Problem liegt dazwischen“ — tiefer im Grunde — „das Unschaubare, das ewige tätige Leben in Ruhe gedacht.“ Die Schöpfung ist nicht Aktivität; dann wäre sie Wille, Werden; dann unterläge sie dem moralischen Gesetz. Sie ist nicht Stillstand und nicht Bewegung, sondern ruhende Tat, tätige Ruhe, die Rast des Sichöffnens, des Sichbereitens für das quellende Menschenwesen, das aus solcher Grundhaftigkeit sich befreit. Goethe spricht von einem Göttlichen, das hier Gestalt wird, gewiß nicht von Gott selbst. Das wäre vermessen — das Göttliche ist das ureinig Menschliche, Gottgewirkte — auch Goethe nennt hier wie Platon den Eros. Denn wenn in den „Urworten“ der „Dämon“ der Individualität und die ihn umwandelnde Andersheit, die „Tyche“ im „Eros“ sich schaffend entzünden, so geht es hier um dies gleiche Dritte, dessen Sehnsucht seit Platon uns unverlierbar eignet. Der „wachsende Tag“ läßt die Grenze und das Unbegrenzte auch in ihrer neuen Gestalt nicht nebeneinander. „Die strenge Grenze“ der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt“, umgeht „ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt; nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig, und handelst wohl so wie ein anderer handelt“. Aber „eine ernstere Unruhe, eine gründlichere Sehnsucht erwartet die Ankunft eines neuen Göttlichen“ im liebenden Dritten. Der Eros ist das freie, edelste „Sichwidmen an das Eine“; er ist Mensch-

geburt; denn hier hat der „Dämon" die Menschheit — sei's denn in dem „zweiten Wesen" — sich er-eignet, hier ist Ich und Du, Du und Ich lebend eins. Hier ist Schöpfung.

Dies alles ist noch nicht Religion; so gewiß es letzthin gar nicht ohne sie sein kann. Es ist das Vollmenschliche, das Schöpferische, was allem Tun und Stillstellen voraus in unserm Suchen und Sehnen da ist; und was da ist als ein Höchstwirkliches, gegen das alles Sein und alles Zielsetzen und alles Tunwollen eng und unwirklich ist. Nur weil wir immer etwas greifen und erreichen wollen, spüren wir das Leben nicht, wie es schwillt und aufbegehrt und uns hat. Weil wir immer nur dies und das wollen, deshalb finden wir nicht das Leben selbst, das doch der Grund alles Wollens ist; weil wir in den Bedingtheiten ersticken, deshalb schauen wir nicht eratmend das Urbedingende im Menschen. Und weil wir dies Menschlichste, all den Gegensätzen, dem von Natur Seienden und dem sittlich Gesollten, dem Einzelnen und der Gemeinschaft Vorausliegende und in ihnen selbst erst Gestaltwerdende nicht sehen, deshalb reden wir in unserer Hilflosigkeit immerfort von Gott, wo doch des Menschen eigenste Sache im Spiel ist. Und deshalb entheiligen wir das Heiligste, weil wir zu matt sind, um wirklich zu leben. Wirklich leben, das heißt: aus solcher Freiheit des Sichöffnens schaffen.

Wem das nicht genug ist; wer nicht ahnt, wie hier das Leben Wirklichkeit wird, das allein Geschichte bringt; und wer jetzt wieder fragt: wozu? und wodurch?, der hätte das Entscheidende verfehlt, daß ja eben Schöpfung selber ein Letztes ist, das für sich keinerlei Bedingungen mehr untersteht und alles Bedingte erst aus sich hervorbringt. Auch so freilich ist Schöpfung nicht Besitz, und etwas, das man genießen kann. Sie ist nur der Moment der Selbstgestaltung, sie ist nur „Ewigsein im Augenblick". Sie ist nur Gegenwart. Sie findet, zur Tat geworden, sogleich den Gegensatz neu in sich zwischen dem Sein und dem Sollen; zwischen dem Begrenzten und dem Grenzenlosen. Es gibt kein anderes Pfand des Schaffens als dessen immerwährende Erneuerung. Aber im Moment der Schöpfung schließt sich die Kluft, versinkt die grenzenlose Spannung und gebiert sich der Mensch als der neue Mensch.

Dieser neue Mensch hat die Einheit wiedergefunden, die Einheit, die Plato selbstverständlich war, und die jetzt aus unendlicheren Spannungen dem Christenmenschen neu aufsteht. Jetzt gibt es kein Zeugen mehr, das ob seiner Leiblichkeit schlecht und ob seiner Geistigkeit gut wäre. Sondern jetzt sprießt alles aus reinem Grund. Nichts ist gering. Der eigne Körper, das Händewerk, die Organisationskraft des Wirtschafters, die politische Energie, die Tat der Wissenschaft, die reine Gestalt des Künstlers, die schlichtlebendige Selbstbezeugung, alles ist

Ausdruck jenes Letztschöpferischen. Nichts sucht sich selbst oder bloß den andern; sondern in allem wird Geschichte; in jedem einzig und doch in allen gemeinsam.

Besinnung und Leben fallen nicht auseinander. Nur radikale Besinnung wirkt radikales Leben. Und die radikale Besinnung bedarf des gelehrten Aufwandes nicht. Sie fordert nichts als Wahrhaftigkeit und Treue gegen den Menschen, den jeder verborgen in sich trägt. Dieser Mensch muß sich äußern. Dann wird Geschichte sein:

Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen noch das Außen,
Allen muß das Ganze geben,
Um mit euch und mir zu hausen.

Das sei unser Kampf um das Leben: in diesem, immer wieder den ewigen Augenblick gewinnenden Eros teilzugewinnen an der Wirklichkeit der Geschichte. Freilich reicht das Leben noch weiter. Die Geschichte selbst ist noch nicht das Letzte des Menschen. Aber wir halten gleichwohl inne. Es muß uns genug sein, das Schöpfertum des Lebens ergriffen zu haben. Es in seiner vollen Auswirkung darzustellen und zu verfolgen ist nicht möglich. Nur daß wir noch nicht am Ende sind, das läßt sich unschwer einsehen.

## 9. Die Wendung zur Seele

Geschichte als Ganzes ist doch nur Äußerung des Lebens. Sie ist Sinnleben, gewiß. Ihr Eros hat den Logos in sich. Aber auch ihr Logos ist nur der Logos der Geschichtsschöpfung. Es gibt noch ein anderes Leben und einen anderen Logos; oder nicht einen anderen, sondern einen tieferen. Im Zeugen wird im Menschen der Mensch offenbar und wirkt sein einziges Leben ein in das Leben der anderen Einzigen, die mit ihm in engeren oder weiteren Zusammenhängen den verborgenen Grund der Menschengeschichte zur Entfaltung bringen. Aber die Not des Lebens, die der Eros als Geschichtsschöpfer überwindet, ist noch nicht die letzte Not des Menschen. Und auch jetzt ist noch nicht der Punkt gekommen, da wir Gott erwarten dürften. Sondern erst in der Sicht dieses wiederum verunendlichten Lebens wird uns zugleich die Menschenwirklichkeit gewiß, vor der uns nichts bleibt als grenzenlose Hingabe des Lebens.

Der Menschengrund im Menschen öffnet sich nicht bloß, um in jenen einzigen Augenblicken sein Leben der Geschichte einzubilden; er erfährt gewiß auch darin schon Befreiung; seine Einzigkeit, dies nicht bloß einzelne und so der Gemeinschaft entgegenstehende, sondern beide ursprünglich in sich bergende, schöpferische Individuum erfährt als Köstlichstes dies „Stirb und Werde" der Weltgeschichte. Der Eros ist ja das *κοινόν*, das Gemeinsame, und in wem der Eros frei wird, in dem

verunsterblicht sich der Mensch. Aber wir sehen auch, wie hier eine Krisis die andere ablöst, wie das Relative herrscht, und das Leben nur als ein immer Anderes und Junges sich erhält. Hier ist nicht mehr ziellos drängende Sinnlosigkeit. Hier ist nicht dunkler Drang und auch nicht bloß ewiger Fortschritt aufwärts zum Guten; hier ist Leben, ist Wirklichkeit. Hier entfaltet sich Menschenschöpfung, die im Augenblick am Ziel ist und verborgenes Melos forttönt. Hier ist immerwährende Selbstbefreiung. Und doch bleibt in jener stets sich umwandelnden Neugeburt des geschichtlichen Lebens ein Rest von Notwendigkeit, ein Rest von dunkler Nötigung, den ein letztes Wirklichkeitsbegehren nicht erträgt.

Man könnte versucht sein — von allem Niederen schweige ich, Gott mit dem Verstande fassen oder im bloßen Leben erfühlen zu wollen, in der Natur oder in der sittlichen Weltordnung als deren bürgenden Grund ihn zu suchen —, hier vor der Not des geschichtlichen Lebens Gott herbeizurufen und in ihm die Lösung aus all der Relativität jener doch nur augenblicklichen Befreiungen zu erwarten. Aber auch das hieße, zu früh auf die Eigenheit des Menschen Verzicht tun. Es hieße immer zugleich auch — aber das ist nicht der Gesichtspunkt dieser Betrachtung — Gott vermenschlichen. Hier kommt es darauf an, dem Leben zu geben, was des Lebens ist; das Leben so tief in sich selbst zu gründen, bis wir in seiner stärksten Wirklichkeit doch gerade seinen völligen Verlust erfahren.

In der Geschichte wirkt die Schöpfung immer nur sich aus. Am Ende müßte das Leben eine ungeheure Selbstentleerung sein; müßte der schöpferische Grund — zwar nicht sich erschöpfen — doch aber in solcher steten Nachaußengewandtheit sich selbst fremd bleiben. Oder ist auch das noch mißverständlich, wenn doch dem tatbringenden Eros logisches Selbstbewußtsein einwohnen soll? Offenbar handelt es sich in solcher letzten Wendung des Lebens zu sich selbst um weit mehr als um die Sinnerhaltung im Wandel der Geschichtstat. Es handelt sich darum, der Geschichte als ganzer, der Schaffensäußerung in ihrer Sinnlebendigkeit als einem doch überwältigend nach außen gerichteten Leben, als der Weltverwirklichung, ihr Innen entgegenzustellen als etwas, das einmal sichtbar geworden, von jedem als ein auf alle Weise zum Selbstleben gehöriges bejaht werden muß. Was hülfe es dem Menschen, alle Schätze der Welt zu gewinnen, wenn er Schaden nähme an seiner Seele? Ja, nicht nur Schaden; sondern wenn er seine Seele überhaupt nicht fände; wenn alles Leben nur sich zeugend — zwar nicht verausgabte, denn es kann sich nicht verausgaben, doch aber nur weitergäbe, so würde es am Ende einer fürchterlichen Leere nicht entgehen. Der Eros ist nicht das Letzte, die Geschichtsschöpfung ist nicht das Größte. Ohne deren Äußerung freilich gibt es keine Rücknahme des Schaffens in sich selbst. Geschichte als Offen-

barung des Seelengrundes ist die Bedingung dafür, daß überhaupt die Seele sich selber sucht. Wie es ohne das Ausatmen ein Einatmen nicht geben kann, ganz so gibt es nur für den tätig der Geschichte Lebenden die innerste Wesensfindung im Seelengewinn. Aber diese Rücknahme alles geschichtlichen Tatgetriebes in sein eigenstes Selbst muß erfolgen, wenn der Mensch die letzte Wirklichkeit seines Lebens gewinnen will. Er muß seine Seele befreien; er muß das Schöpferische in sich finden; jene Selbstheit, die keine Einzelheit mehr ist, weil im Schöpferischen überhaupt die Gemeinschaft schon in sie aufgenommen ist; die aber als der andere Pol zum Universum getrost gegen es sich stellen muß, als das Einzige, um deswillen allein Weltgeschichte da ist. Die Seele ist mehr als der Eros. Als ein Selbstletztes muß sie sich an ihm finden. Alle Weltgeburt des Eros zielt auf nichts als auf die immer tiefere Selbstgründung der Seele. Sie setzt sich kühn, als das durch keine Krisis der Geschichte Betroffene, als das, um deswillen alle Krisen der Geschichte erst einen Sinn finden. Die Seele muß sie aus ihrer Kraft bewältigen; denn die Geschichte ist nicht mehr Selbstzweck in dem Augenblick, wo in ihr die Seele sich selbst gewahr wird. In ihr ist des Menschen absolute Wirklichkeit, in der bestehend er alles Liebesspiel „mit Gelassenheit" auf sich nimmt. Freilich, es ist kein Spiel: ein Inder mag es so nennen, wir dürfen es nicht. Es ist uns bitterer Ernst um den Eros; denn nur durch ihn finden wir uns selbst immer tiefer. Und in ihm muß das Selbst immer neu sich der Welt schenken. Aber dies Selbst der Seele ist das Absolute, vor dem alles sonst im Relativen bleibt. Hier ersteht in der schlechthinnigen Erhebung über die Welt und all ihren Liebesdrang und im bedingungslosen Ergreifen der Individuität, der Ungeteiltheit der einzigen Seele, der ewige Mensch.

Auch das ist noch nicht Religion. Aber indem wir von diesem Menschen und diesem Leben sprechen, wissen wir, daß die Pfade des Menschen durchmessen sind; nicht zwar, daß wir sie in ihrem ganzen unendlichen Umkreis durchschritten hätten, wohl aber, daß wir an den Grenzen des Menschlichen stehen. Denn dieser Mensch und dieses Leben muß zerbrechen, indem es sich erfaßt. Hier hilft nicht Selbst behauptung; die ist eitle Anstrengung. Hier hilft nur Zuwarten und ein beseligtes Anheimgeben. Wir sprachen von der absoluten Wirklichkeit. Was ist absolut? Der Mensch kennt nur ein Absolutes; das ist die Krisis, die in dem Verlust der Seele ihn überkommt. Hier gibt es kein „Stirb und Werde" mehr; hier gibt es nur noch Verdammnis und Gnade.

## 10. Eros, Seele, Gott

Hier ist die Grenze des Lebendigen, wo alles versinkt und wo alles neu wird. Wer früher von dem Letzten spricht, versündigt sich

am Heiligen; denn Gott läßt sich nur finden, wenn wir vom Letztmenschlichen her ein Verhältnis zu ihm suchen. An dieser Grenze aber muß von ihm gesprochen werden. Nicht freilich von ihm selbst, dem Unnennbaren, aber von der Transzendenz in das Andere des Lebens, ohne das das Leben selbst nicht wäre. Und in solchem Betracht fordert auch diese Besinnung noch eine letzte Klärung.

Wir sahen, in aller geschichtlichen Wirrnis, in allem Auf und Ab des zwar immer junges Leben bringenden, doch aber nie von der Not immer neuer Zeugung lösenden Eros behauptet sich die Seele als ein Allergewissestes, durchaus Unverlierbares, Unsterbbares, alle Krisis der Geschichte Überdauerndes. Aller Schaffenswandel der Geschichte muß nur dienen, um sie in ihrer welterfüllten Einzigkeit, in ihrer „universalen Individuität" nur immer reiner zu vollenden. Alles Leben geht zuletzt in sie als in seinen innersten Grund zurück. Und doch gibt es schlechterdings auch bei ihr kein Beharren. Denn indem wir ihrer als der stärksten Wirklichkeit des Menschenlebens inne werden und gegen alle Welt die ungezählte Einzigkeit der Menschenseelen setzen, muß uns in solchem Augenblick eine Brüchigkeit unseres Wesens offenbar werden, die viel vernichtender noch ist als die, die in dem unbedingten Soll des Sittengesetzes alles endliche Sein ohne Wahl in seiner Unzulänglichkeit bloßstellt. Denn aus diesem Widerstreit befreite jene schaffende Regung, die im Augenblick den Tod überwand. Jetzt aber scheint sie selbst in ihrer geschichtsbildenden Wesenheit gegen dies übergeschichtlich Seelische wie ein flüchtig Verrauschendes gegen das allein Dauernde zu vergehen. Aber so wenig in dem unentfalteteren Gegensatz ein ethischer Rigorismus letztes Ziel sein konnte, so wenig kann jetzt in einem „letztletzten" Sinn die Seele auf immer über den Eros obsiegen sollen. Wenn denn auch hier Aus- und Einatmen, Lebensverströmung und Lebenssammlung, Eros und Psyche nur die gegensätzlichen Momente eines lebendigen „Pulsierens" sein können, wenn, so wie die Seele vom weltgebärenden Eros erfüllt ist, von ihm immer mächtiger erfüllt zu werden sich sehnt, so auch er wiederum von ihr aus dem Tiefsten beseligt und so aus der Not grenzenloser Wandelbarkeit erlöst werden soll, so muß es über beiden ein urschaffend Drittes geben, einen weit gewaltigeren Eros noch, als Platon ihn erschaute oder als wie wir aus den unendlicheren Spannungen unseres Lebens ihn erneuerten, einen solchen, der auch die Seelen mit hineinzieht in sein — übermenschliches Liebesspiel, der auch über sie ein Lenker ist.

Aber damit ist schon so viel gesagt, daß diese nötigst erforderte, letzte Gemeinsamkeit erst stiftende Synthese über des Menschen Kraft geht. Es ist dem Menschen noch vergönnt, über dem nie sich gleichenden Schaffensdrang seines Eros das Unwandelbare zu erblicken, das in der eigenen Seele sich ihm auftut, und in das er getrost als in sein durch

keine Menschenmacht ihm zu nehmendes Heim alle Lust und Qual des Weltschaffens zurücknimmt. Aber er kann nicht, wenn es dann nötig wird, seine Seele selbst lösen, um ein übermenschliches Spiel mit ihr zu beginnen. Er kann sich nicht in seinem innersten Grund selbst entwurzeln, in der Hoffnung, so ein übermenschliches Leben zu gewinnen. Aber er ist entwurzelt in dem Augenblick, wo seine Seele einsam steht gegen das Universum der Menschheit, wo sie es in sich zu tragen wähnt und nun spürt, wie sie vielmehr es aus seiner Seelenlosigkeit befreien müßte; wo sie nach jenem unsagbaren Eros verlangen muß, der sie selbst ins Spiel setzt, um der entseelten Welt Seligkeit und Heil zu bringen. Das ist der alle sittliche Unwürdigkeit in seiner Furchtbarkeit weit übertreffende Augenblick der letzten Lebenserkenntnis, der das Geständnis schlechthinniger Verurteiltheit und Sündhaftigkeit bedeutet. Das ist die „absolute Katastrophe" des Lebens, die allen optimistischen „Tatglauben" unabwendlich in seiner Unwirklichkeit bloßstellt. Indem das Leben sich selbst bis zum Letzten sucht, findet es auf seinem Gipfel, oder besser in seinem innersten Ursprung sich in vollkommener Ohnmacht. In dem das Leben sich zu erfüllen schien, in ebendem ist es zerbrochen. Wenn es dennoch Lösung gibt aus dieser Not der Verzweiflung, so kann sie nur Erlösung sein. Der tiefste Sinn ist die Einsicht in die Sinnlosigkeit alles Sinns. Dem Menschen bleibt nichts, als das Leben hinzugeben und zu warten, ob er es neu empfängt.

Jetzt erst sind die Grenzen der Menschheit uns offenbar. Das Morgenland brauchte sie nicht zu suchen oder zu fürchten; denn ihm war kein Endliches losgerissen aus dem All. Das Schicksal des Abendlandes ist es, im schaffenden Durchgang durchs eigentümlich Menschliche am Ende — beileibe nicht schon am Anfang oder mitten auf dem Wege — vor dessen Grenzen sich zu beugen, und in solchem letzten, unumschränkten Verzicht das Leben wiederzufinden, das dem Morgenland nie verlorengehen konnte.

Wer das Leben nicht ernst genug nimmt, um seinen Weg zu Ende zu gehen, um es in seinem innersten Grund aufzusuchen; und wer den Gott überall herbeiruft, wo die eigene Tat erfordert ist, wird ihn niemals finden. Denn Gott ist ein gerechter Gott. Aber wer den Weg des Lebens geht bis zur Neige, und wer am Ende, ob er nun ein Werkender ist oder ein Philosophierender oder ein Prediger oder was sonst — denn dies Ende ist die allgegenwärtige Mitte — wer da als ein völlig Einsamer die Grenze erkennt, die Sünde weiß, der kann Gott begegnen. Und dem schenkt er sich als der liebende Vater, der nun auch die heilverlangende Seele erlöst und sie teilgewinnen läßt an jenem göttlichen Eros, der da wirket die Eine Gemeine der Lebendigen.

# Ernst Robert Curtius
# Rheinische Schicksalsfragen

Niemals seit der Romantik hat der Rhein Deutschlands Herz so angezogen wie in diesen Jahren, wo er das Joch der Fremdherrschaft tragen muß, und wo Frankreich sich eine Mission an seinen Ufern anmaßt. Den deutschen Rhein zu verteidigen, zu erforschen, zu deuten — das ist ein Tun, dem Deutschland seine besten Kräfte widmen muß. Es ist nicht genug, daß die französische Rheinpolitik von unseren Politikern wachsam verfolgt wird. Es gilt zugleich, einen geistigen Kampf zu kämpfen. Frankreich arbeitet ja nicht nur mit militärisch-politischen und ökonomischen Mitteln, es gibt seiner Rheinpolitik einen ideologischen Aufputz. Der Wortführer dieser intellektuellen Rheinpropaganda Frankreichs ist Maurice Barrès. Wer dieser Mann ist und was er will, habe ich in einem vor Jahresfrist erschienenen Buche (Maurice Barrès und der Geist des französischen Nationalismus, Bonn 1921) zu zeigen versucht. Als ich dies Buch abschloß — im Winter 1920 —, hielt Barrès an der Universität Straßburg fünf Vorträge über den ‚rheinischen Genius', die alsbald in der Revue des deux mondes veröffentlicht wurden. Ernst Bertram hat sich dann der undankbaren Aufgabe angenommen, diese Vorträge einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Sein ebenso geistvoller wie gründlicher Aufsatz erschien im Juniheft 1921 der Kölner Monatsschrift ‚Die Westmark'. Ich hoffe, er wird dieser Verborgenheit bald entrissen werden. Denn er stellt ein wichtiges Stück deutscher Kulturarbeit dar. „Unter dem Schein einer akademisch-historischen Betrachtung des Rheinproblems," sagt Bertram mit sehr zutreffender Charakteristik, „in der kleidsamen Maske einer Universitätsvorlesung, ward hier von Barrès in der entschiedensten Weise politisiert ... Frankreich hält — das ist der Kernsinn von Barrès' nationaler Ideologie, auch hier in den Rheinvorlesungen — die Wacht der Zivilisation gegen die Barbarei, und die rheinischen Provinzen sind, seit den Tagen Roms, das Glacis dieser Zivilisation geblieben." Bertram hat sich die Mühe genommen, die aufgebauschte Gelehrsamkeit des französischen Propagandisten zu zerpflücken, seine Ignoranz an den Pranger zu stellen. Und vollkommen richtig spricht er von „einer unverschämten — wir beklagen, kein anderes Wort zu finden —, von einer unverschämten zweckbewußten Entstellung deutscher, rheinisch-deutscher Tatsachen, einem wahren Machiavellismus des Historikers, wie er Barrès' pseudowissenschaftliche Ausführungen kennzeichnet." „Die ethische Unlauterkeit — so fährt Bertram fort — aller dieser tief unernsten Phrasen kommt ihrer nationalistischen Anmaßung

gleich — womit viel gesagt ist. Wozu die Maske des geistigen Bündnisses, wo es sich um ganz andere Absichten handelt?" Barrès möchte das Rheinland wenigstens geistig zu Frankreich hinüberziehen. Aber das Rheinland dankt. „Wir bedanken uns für Huldigungen — sagt Bertram —, Aufmerksamkeiten, zartsinnige Charakteristiken, die nur den Zweck haben sollen, uns von unsern deutschen Schicksalsgenossen ‚jenseits des Rheins' zu trennen, indem sie uns in eine Art mitleidiger Halbebenbürtigkeit mit den Teilhabern der keltoromanischen Zivilisation heraufheben." Möchten besonders auch die Schlußbetrachtungen Bertrams in Frankreich beachtet werden. „Wir möchten nicht verhehlen, heißt es da, wie sehr wir eine Geistigkeit verachten und zu verachten das Recht haben, die hohe Mittel und eine erworbene europäische Autorität zu einer politischen Falschmünzerei schlimmster Art herabwürdigt... Diejenigen Deutschen, die an ihrem Teil versuchen, noch immer, noch jetzt — und wie sehr empfinden wir, was dieses jetzt heißt! — den inneren Kosmopolitismus deutschen Wesens gegen die Versuchung, die wachsende Versuchung eines von außen her erzwungenen nationalistischen Revanchegeistes zu verteidigen, sie bedürfen, wir bedürfen der Hilfe, wenn unser Kampf, ein Kampf gleichsam mit umgebogenen Fronten, nicht gar zu hoffnungslos werden soll. Nationalisten wie Barrès — es muß gesagt werden — stärken die deutsche nationalistische Bewegung, und zwar gerade in den Rheinlanden zu allererst. Wie denn der deutsche Nationalismus von jeher eine Schöpfung Frankreichs, ein Ausdruck letzter Notwehr gewesen ist."

Im Frühling 1921 erschienen Barrès' Rheinvorträge in Bandform (Le génie du Rhin, Paris, Plon-Nourrit & Co.), bereichert um eine dreißig Seiten starke Vorrede. Mit theatralischer Rührung spricht dort Barrès von Straßburg, wo jetzt die Kinder am Sonntagmorgen im Münster „den heiligen Geist um die Gabe der französischen Sprache bitten" (unglaublich, aber wahr: das Lehrstück von den dona Spiritus Sancti wird hier in freier Weise vervollständigt); wohin Goethe, „dieser Rheinländer, der sein Leben zugebracht hat im Heimweh nach dem besseren Frankreich", gezogen war, „um hier seine erste Einführung in unsere Welt zu suchen" — derselbe Goethe, der bedauerlicherweise nach seinem eigenen Zeugnis (das Barrès schamhaft unterdrückt) gerade in Straßburg den Entschluß fand, „die französische Sprache gänzlich abzulehnen und sich mehr als bisher mit Gewalt und Ernst der Muttersprache zu widmen!" Mit erfreulicher Offenheit enthüllt Barrès in dieser Vorrede seinen Grundgedanken über Deutschland: „Das germanische Übel ist dasselbe in der Mythologie eines Grimm und eines Wagner, in den Kartellen und Trusts eines Stinnes, in den systematischen Gedankengebäuden eines Karl Marx." Es gibt für Deutschland nur eine Rettung: bei den Franzosen in die Schule zu gehen. „Die

Deutschen haben ihre eigene Größe verunstaltet. An uns ist es, ihnen die genaue Bedeutung derselben wieder zu vermitteln." „Es handelt sich darum, ihnen die Augen zu öffnen über das Beste in der geistigen Bildung Frankreichs."

Aber weiter! Im Januarheft 1922 der Revue de Genève finden wir einen Aufsatz von Barrès über „Die Aufgabe Frankreichs am Rhein." Den Kern dieser Ausführungen bildet die Erklärung: „Wir werden nicht nachgeben in allem was unsere Lehre betrifft: das Rheinland eine Sicherungszone für Frankreich." Eine frühere Äußerung zitierend, bezeichnet es Barrès als Frankreichs Aufgabe, dem deutschen Geist „einige Regeln des gesunden Menschenverstandes und eine richtigere Deutung seiner wahrhaften Bestimmung" beizubringen. Die Aktion am Rhein soll sich gründen „auf die breite Grundlage der friedenstiftenden Politik Frankreichs."

Risum teneatis amici! Wir stellen die Barrèsschen Gedankenblitze hin, wir stellen sie aus zur Besichtigung. Aber rechten werden wir mit ihm nicht. Wir sprechen ihm die bona fides ab, die wir fordern müssen als Grundbedingung jeder geistigen Erörterung. Er „wird nicht nachgeben", aber wir werden auch nicht nachgeben, und wir halten ihm entgegen, was der rheinische Dichter Wolfgang Müller von Königswinter in seinen 1841 in Düsseldorf gedruckten „Jungen Liedern" schrieb:

Bleib nur im West und dresche,
Du windiger Gesell!
Dein kunterbunt Gewäsche
Macht uns den Kopf nicht hell.
Wir sahen auch den Schimmer
Von deiner Freiheit Glut,
So wollen wir sie nimmer:
Wir wissen, was uns gut.

Wir wissen, was uns gut. Und den französischen Lesern von Barrès möchten wir mit aller Bestimmtheit und Kürze ausdrücklich erklären, daß seine „rheinische Lehre" ein purer Illusionismus ist, ein grotesker Selbstbetrug und eine alle Wirklichkeiten verkennende Irreführung. Nie und nimmer — und am allerwenigsten in einer Zeit wie heute, wo sein nationales Empfinden in allen Ständen, vom Proletarier bis zum Feudalherrn, durch militaristische Willkür aufgestachelt wird — nie und nimmer wird das Rheinland etwas anderes als verächtliche Abweisung aufbringen für die Rolle, die Barrès ihm zumutet, seine geistige Unabhängigkeit und seine Deutschheit aufzugeben und seine Weisungen von den Idealen der französischen Zivilisation zu empfangen. Das deutsche Rheinland ist kein Kolonialgebiet, das durch Frankreich von der Barbarei erlöst und der Kultur zugeführt werden müßte. Rheinland verschmäht die geistige Vormundschaft Frankreichs. Rheinland braucht

die Deutung seiner kulturellen Bestimmung nicht von französischer Weisheit zu empfangen — von einer Weisheit, deren Kurs in beiden Hemisphären täglich tiefer sinkt.

Rheinland ist fähig, sich selbst zu deuten. Bei all dem Schweren, das das Rheinland jetzt durchzumachen hat, ist es für uns besonders stärkend und beglückend, zu sehen, wie der rheinische Geist in diesen Jahren nach einer Klärung und Erfassung seines eigensten Wesens strebt. Zeugen davon sind drei Bücher, die man zusammenhalten muß, um ein lebendiges Bild der rheinischen Tradition und einen europäischen Ausblick in Rheinlands geistige Zukunft zu gewinnen: „Der Rhein als Schicksal“ von Alfons Paquet (München 1920); „Rheinischer Volkscharakter und rheinische Geistesentwicklung“ von Justus Hashagen (Bonn 1922); „Rheinische Kunst des Mittelalters aus Cölner Privatbesitz“ von Eugen Lüthgen (Bonn 1921). Lest diese Bücher, ihr rechtsrheinischen Deutschen*! Die Denkmäler unseres ältesten Geschichtsbodens werden euch lebendig werden, Weltgeschichte und Weltzukunft gewinnt darin Sprache, rheinische Bestimmung als Vermittlung und Ausgleich europäischer Geistesmächte wird darin sichtbar.

Denn nicht ein enger Nationalismus „völkischer“ Observanz darf unsere Antwort auf die französische Rheinpropaganda sein. Das hieße, uns von dem Gift des Gegners anstecken lassen. Wir wollen freier und weitblickender und weltoffener sein, als es das besiegte Frankreich nach 1871 war. Wir sind selbstsicher und lebensvoll genug, um uns darüber zu freuen, daß rheinische Geschichte und rheinische Kultur aus der fruchtbaren Berührung deutscher und fremder Urstoffe entstanden sind. Wir sind ehrfürchtig ergriffen, wenn George den „römischen Hauch“ des Rheines besingt. Und in George selbst, diesem so unaussagbar deutschen und auf so neue Art deutschen Dichter, lieben wir die Wucht eines römisch getürmten Quaderbaus** und die klare Festigkeit rheinisch-romanischer Linienführung.

Wir kennen auch — ohne erst der Unterweisung des gallischen Rhetors zu bedürfen — die starken französischen Einwirkungen in rheinischer Kunst und Geschichte und werten sie als bedeutsame historische Kräfte. Hashagen, der Historiker der Universität Cöln, der feine Kenner rheinischer Überlieferung, wägt diese französischen Einflüsse umsichtig und gerecht ab. Aber, sagt er, „wesentliche Stücke der rheinischen Geisteskultur auch noch des 18. Jahrhunderts sind trotzdem durchweg deutsch

* Hier sei auch hingewiesen auf Leo Sternbergs Aufsatz „Des deutschen Rheines Dichtung“ in der Frankfurter Zeitung vom 28. Dezember 1921.

** Römisch mag man's immer nennen;
Doch wir den Bewohner kennen,
Dem der echte deutsche Sinn,
Ja der Weltsinn ist Gewinn.
Goethe, Das sogenannte Römische Haus im Park.

geblieben und nur aus deutschen Wurzeln zu erklären. Die direkte französische Herrschaft am Rhein im Zeitalter der Revolution und des Kaiserreichs (1794—1814) konnte deshalb trotz der unleugbaren Verdienste Napoleons um die rheinische Verwaltung im rheinischen Geistesleben tiefere Spuren nicht zurücklassen. Die bekannte Napoleonschwärmerei der Rheinländer war, wenn sie nicht auf bestellte Arbeit zurückging, vielmehr allgemeiner Heroenkult als Hinneigung zu gallischer Geisteskultur. Die damalige französische Kulturpolitik, soweit man von einer solchen reden kann, war ein Schlag ins Wasser. Nirgends haben die Franzosen so wenig geleistet und entsprechend auch so wenig Beifall gefunden, wie in der Schul- oder auch in der Theaterpolitik. Die im höheren Geistesleben des französischen Rheinlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschende Größe, die Romantik, war ein echt deutsches Gewächs und hatte ihre Wurzeln nicht im französischen Erdreich... So hat die rheinische Geistesgeschichte, wie sie sich bis jetzt entwickelt hat, gegen die Franzosen entschieden. . . Der französische Einfluß aber wirkte schließlich doch immer wieder national erzieherisch. Er hat die Rheinländer nur um so mehr auf ihren deutschen Beruf hingelenkt."

Eine außerordentlich bedeutsame Lehre für die Biologie der rheinischen Kultur bringt die weitausholende und tiefdringende Darstellung Eugen Lüthgens. Die rheinische Kunst, die bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts eine der großen Ausdrucksformen des abendländischen Geistes war — sie verfällt und versiegt seit dem 16. Jahrhundert. Also gerade im 17. und 18. Jahrhundert, wo der politische und kulturelle Imperialismus Frankreichs sich so energisch ausbildet, hört die Berührung zwischen deutscher und französischer Kunst am Rhein auf, Großes und Bedeutendes zu schaffen. Die rheinische Kunst hat die stärksten und fruchtbarsten Anregungen und Vorbilder vom Westen empfangen in einer Zeit, wo nicht ein enger Nationalismus, eine anmaßende Propaganda Frankreichs Haltung zu Deutschland bestimmten, sondern wo in der großen Gemeinschaft der abendländischen Christenheit die Volksgeister durch ideelle Einheit verbunden und doch freier Ausdruck eigener Wesensrichtung waren. Von jenen Jahrhunderten des Mittelalters sagt Lüthgen, „daß innerhalb der Gegensätzlichkeit deutscher und französischer Kunst die rheinische Kunst diejenige Stufe einnimmt, die der französischen Kunst am nächsten steht. In ihr lebt zu allen Zeiten ein gewisser Sinn für Anmut und Schönheit der Form, für Klarheit und ordnungsvolle Gliederung, für rhythmischen Wohlklang und maßhaltenden Ausdruck, der es verständlich erscheinen läßt, daß dauernd bedeutsame Beziehungen zwischen der rheinischen und der französischen Kunst bestanden. Daß dabei die rheinische Kunst in jedem einzelnen Falle ihr Sonderrecht und ihre Eigenart als Zweig der deutschen Kunst zu bewahren vermochte,

zeigt deutlicher als die vereinzelte Abhängigkeit von französischer Kunst, wie stark die Quellen der schöpferischen Phantasie- und Formgestaltung in der rheinischen Kunst strömten."

So wie es damals war, daß innerhalb der Gegensätzlichkeit deutschen und französischen Wesens der rheinische Boden eine Zone der freien Annäherung, eine Bürgschaft letzter gemeinsamer Geisteswerte des Abendlandes bedeutete, so kann es vielleicht dereinst wieder werden, wenn die kämpfenden Nationen aus den Fehlern der Geschichte lernen. Das ist der Ausblick, den Alfons Paquets, von dem apokalyptischen Geist unserer deutschen Gegenwart durchwehte Schrift auftut. „Für das Reich im Westen hat immer der Rhein, sobald er ihm zur Grenze wurde, den Anfang innerer Kämpfe und Auflösungen bedeutet; immer hat der Rhein in tragischer Anziehung die Kräfte des Frankenreiches von den Meeren hinweggelenkt, der Beherrscherin der Meere zu Gefallen... Das Schwergewicht einer französischen Politik an den Rhein, in das Elsaß, in die Pfalz, nach Niederdeutschland hineinverlegt, machte noch immer eine südliche Politik Frankreichs zu gleicher Zeit unmöglich... Für Deutschland aber bedeutete der Rhein, wenn er Peripherie und Grenze wurde, den engeren Zusammenschluß, die höhere Einigkeit seiner Stämme: er bedeutete eine größere Aktivität dieser Körperschaft von deutschen Ländern ebenfalls nach Osten hin, — und heute bedeutet der Rhein, vom Reiche abgeschnitten durch die Unnatürlichkeit militärgeometrischer Halbkreise, in dieser seiner Abtrennung beides: einen Splitter in der Seite des Westens, und zugleich ein Versprechen auf ein neues, einheitliches Europa." Der Strom ist „die ewige Mahnung zur Freiheit". „Der Strom ist das Sinnbild der freien, produktiven Kraft der Arbeit. So ist auch der Rheinstrom der Zeuge eines leidenschaftlichen geschichtlichen Lebens,... der Zeuge der alten Stadtrepubliken, so auch dieses heiliggesprochenen Cöln... Sind in dieser Stadt, deren Giebel umwittert sind von unvergänglichen Legenden, deren Märkte und Winkel voll sind von den heiteren Erzählungen einer unerschöpflichen Sprache, sind in dieser Stadt über dem alltäglichen Leben und Weben auch die Glaubenskräfte vorhanden, daß am Beispiel einer einzigen Landschaft das zertrümmerte Europa sich aufrichten und sich einst wieder öffnen kann wie eine ungeheure Rose? Das Schicksal hat dieser Landschaft vieles in den Schoß gelegt; den Reichtum einer großen Vergangenheit, die Möglichkeiten einer mit der ganzen Welt verbundenen Zukunft und die unsterbliche Verantwortung*."

Schicksalsstunde des Rheines und Europas! Für die nächste Zeit wird in der Sphäre des äußeren Geschehens das Wichtigste von Frankreich abhängen. Und vom Frankreich eines Barrès und eines Poincaré haben

* Man lese auch Alfons Paquets schöne Dichtung: Die Botschaft des Rheins (Westdeutsche Wochenschrift 1921, S. 394 f.).

wir nur Unheil und Verblendung zu erwarten. Sind denn Barrès und sein Anhang vom simpelsten Menschenverstand so völlig verlassen, daß sie den grotesken und unheibaren Widerspruch ihrer Rhein-Ideologie nicht einmal merken? Wo bleibt die elementarste Psychologie? Kann man sich denn einbilden, man vermöge das Rheinland und damit Deutschland für Frankreich zu gewinnen, indem man die rheinisch-deutschen Lebenswerte und Überlieferungen verunglimpft und herabsetzt? Ist man verblendet genug, um zu glauben, man bringe uns Frankreichs edelsten Geist nahe durch ein unsinniges Verkennen und törichtes Beschimpfen unserer Eigenart und unseres nationalen Geistesbesitzes? Man mache Frankreich liebenswert durch literarische Falschmünzerei, durch die Schikanen einer Militärtyrannis, durch die Drohungen einer überhitzten Gewaltpolitik? Meint man, die Rheinländer ließen sich durch gelegentlich eingestreute ungeschickte Komplimente über den höchst realen nüchternen Sinn dieses Liebeswerbens täuschen? Und sie fühlten sich gar geschmeichelt, wenn man gelegentlich durchblicken läßt, sie seien ja eigentlich keine Deutschen, sondern Kelten und fast so etwas wie Franzosen zweiter Ordnung? Sieht man nicht, daß eine solche Methode mit unfehlbarer Sicherheit alle anständigen Instinkte des Rheinländers und des Deutschen überhaupt empört? Daß sie den letzten Rest der deutschen Sympathien für das geistige Frankreich (vom politischen gar nicht mehr zu reden) aufzehren muß?*

Bertram hat nur allzu recht: es ist sehr schwer für uns, die wir die großen und lebendigen Kräfte des französischen Geistes lieben und eine Verständigung zwischen den beiden Nationen wünschen oder wünschten, auf diesem Standpunkt noch heute zu verharren. Ich glaube das sagen zu dürfen, weil ich vielleicht mehr als mancher andere dem geistigen Frankreich verbunden bin und es deutlich genug bezeugt habe; weil ich auch heute noch mich gegen alle nationalistische Verengung bei uns wehre. Aber es gibt einen Punkt, wo man in klarer Erkenntnis des Möglichen und des Aussichtslosen seine Überzeugungen zwar nicht verleugnet, aber sie begräbt. Mit einem gewissen Bedauern vielleicht, aber nicht in Verzweiflung. Denn der Reichtum der geistigen Welt ist unaussagbar, und wenn ein Weg uns versperrt ist, wählen wir eine andere Richtung, in der wir uns erfüllen und unendlich entfalten können.

Den Rhein aber, den deutschen, den europäischen Rhein, werden wir immer wiederfinden und immer wieder aufsuchen — aus jeder geistigen Lage heraus.

* Inzwischen beginnt man auch in Frankreich die Deutschenhetze der nationalistischen Kreise energisch abzuwehren. Wir begrüßen die vernünftigen und sachlichen Äußerungen von André Gide und Paul Souday (Nouvelle Revue française, Febr. 1922, S. 238 und 252). Über die deutsch-französischen Beziehungen hat sich jüngst auch Thomas Mann (Neuer Merkur, Jan. 1922) geäußert.

„Zu des Rheins gestreckten Hügeln,
Hochgesegneten Gebreiten,
Auen, die den Fluß bespiegeln,
Weingeschmückten Landesweiten"

werden wir wandern in aller Liebe der Blutsverbundenheit, in der Weihestimmung einer großen Vergangenheit und einer großen Zukunft. Ein junges rheinisches Geschlecht wächst heran, neue künstlerische und geistige Kräfte wirken in den rheinischen Städten und Hochschulen. Wir sehen die Anfänge einer neuen deutschen und welthaften Rhein-Erfassung. Wir sehen Verheißung und Verwirklichung neuen geistigen Geschehens, neuer rheinischer Deutschheit am geliebten Strom. Wir glauben inniger als je an eine neue Sendung des Rheins für Deutschland und die Welt.

# Umschau

## Das Lebensgesetz der Ehe

In einem bestimmten Lebensabschnitt, der etwa in Mitte der Vierziger ist, fällt es wohl jedem objektiv denkenden Menschen, der nicht nur auf sein eigenes Leben, sondern auch auf das seiner Freunde zurückschaut, wie eine Binde von den Augen, daß die erotischen Beziehungen zwischen den Geschlechtern ihre naturgegebenen Grenzen haben und alle Erziehungsmaßnahmen und sogenannten guten Vorsätze wenig Einfluß besitzen. Denn bestimmte Zusammensetzungen von Wesenselementen in der Formung beider Geschlechter können nicht zu einer endgültigen Gemeinschaft kommen, wenn bei dem einen die Anlage zur Auswicklung fehlt oder die Elemente sich nicht gegenseitig ergänzen. Sinn und Weg des Eros ist aber Auswicklung aller persönlichen Anlagen zum Gleichmaß der Kräfte und Resultat des so gelebten Lebens ist: reifes, im Opfer geläutertes Menschentum, das über die Grenzen seines engen Ich hinausgekommen ist.

Wohl bei den meisten Menschen geht die innere Entwicklung langwierige Umwege, denn wir leben nicht freiwachsend wie Baum und Tier im Walde, sondern sind eingeengt durch allerlei Schranken. Wir leiden schon am Anfang unseres erotischen Erlebens an einem Übermaß von Prinzipien, an von fremdem Verstand diktierten, uns nicht gemäßen Hemmungen, und wir sollten froh sein, daß die ewig revolutionäre Kraft des Eros stark genug ist, alle äußerlichen Satzungen zu durchbrechen und die menschliche Seele durch das Chaos des Werdens hindurch als tanzenden Stern wiederzugebären. Es sollte wohl am Anfang jedes persönlich gelebten Lebens möglichst viel Chaos und zugleich diesem gegenüber Vorbilder eines im objektiven Geist gelebten, strengen Menschentums stehen.

Wohl fast allen jungen Menschen, die sich auf ein erotisches Gefühl hin, oder aus Einsamkeitsgefühl oder Erlösungsbedürfnis allzu früh verbinden, fehlt die Erkenntnis, welche Art der Ergänzung sie im andern brauchen. Und sicher ruht in dem zurzeit fast ad acta gelegten entscheidenden Einfluß der Eltern auf die Ehewahl ihrer Kinder mehr biologisch richtiges Sehen wie in der erotischen Instinktunsicherheit der jungen Menschen. Warum haben sich aber die Eltern ihre entscheidende Rolle sozusagen verscherzt? Weil für sie die Besitz- und sonstigen äußeren Verhältnisse wichtiger waren als die inneren Vorbedingungen seelischen Wachstums.

Wir werden wohl nie so weit kommen, die Gesetze des geistigen Zusammenwachsens von Mann und Weib wissenschaftlich zu formulieren, denn zu der physiologischen Grundlage tritt noch das unberechenbare Wunder der geistigen Schöpfung. Wir wollen aber die Wahrscheinlichkeitsresultate der Überlegung aus der Physis heraus durchaus nicht verachten, denn sicher waltet hier eine Art chemischer Beziehungen. Alle Menschen lassen sich in mehrere Grundtypen einteilen, deren Aufeinanderwirken wir durchaus noch physiologisch und psychologisch ergründen müssen, denn jeder Typ besitzt einen anderen Rhythmus in seinen Lebensäußerungen.

Für den unkomplizierten Menschen genügt schließlich das Gefühl der Achtung und Sympathie als Kompaß, die gemeinsamen Lebensschicksale und Pflichten werden dann das übrige tun, um beide Teile zusammenzuschließen. Für den differenzierten Menschen ist es jedoch besser, nicht dem augenblicklichen erotischen Instinkt blind zu folgen, sondern einen längeren Weg der Entwicklung mit dem andern zusammen zu gehen, um sich dann objektiv zu entscheiden. Und dieser Vertreter des Objektiven soll und muß der Mann sein. Das ist wohl auch der tiefere Sinn einer Verlobung, die ganz verkehrterweise eine öffentliche Angelegenheit geworden ist. Geht doch auch der junge Bauer längere Zeit mit einem Mädchen, ehe er von den Eltern als Familienangehöriger angesehen wird.

Doch Sichklarwerden über Familienanlagen, Selbstprüfung und Erlebnis des anderen sind erst die Vorbedingungen zur freud leidvollen Ehe, die eigentlichen Lebensgesetze der Ehe werden erst deutlich durch die Forderungen des Absoluten an die Ehe, die über dem individuellen Wohlbehagen stehen.

Es gibt durchaus Maßstäbe der Gesetzlichkeit, an denen jedes Eheleben gemessen werden muß. Nicht Maßstäbe der Erotik oder der überlieferten Sitte, sondern der Form, die sich organisch als Hülle eben jenes Schöpfungsprozesses bilden muß, der die Sorge für die Nachkommenschaft zur Grundlage hat, und der aus dieser realen Wirklichkeit herauswächst in die Sphäre des Metaphysischen. Man verstehe darunter nicht etwa, daß der Mensch seiner Kinder wegen da ist, nein, er lebt sein Leben um seiner geistigen Existenz halber, damit etwas in ihm und durch ihn werde. Aber jeder Mensch, den nicht Gott berufen hat, Neuschöpfer des Lebens im Geiste durch seine künstlerischen Veranlagungen zu sein — und nur der Mann schafft aus dem Nichts und nicht die Frau, die das Leben hütet —, bedarf zu seiner letzten Geistigkeit der Ehe. Denn Ehe ist zur Tat gewordene Opfergesinnung, nicht allein den Kindern, sondern auch dem Ehegefährten gegenüber. Und damit ist sie die Ordnung, an der sich die Formen höchster Selbstvervollkommnung entwickeln, denn man gewinnt sein geistiges Ich am reinsten durch das Opfer und nicht etwa durch gedankliches Spintisieren, kritisches Betrachten oder durch Ekstasen.

Jede Ehe, die die Welt in sich verengt, und sich etwa als einseitiges Ziel setzt, Wohlstand zu sammeln, um die Zukunft der Kinder sicherzustellen, stellt sich außerhalb des kosmischen Lebens. Es sei noch einmal gesagt, für das Gelingen einer Ehe ist entscheidend die Immanenz der seelisch-geistigen Schöpfung im Menschen, die zuerst in der Individualität beider Partner durch Spannung zwischen den zwei Hälften zur Auswirkung kommt und sich ausbreitet in alle lebendigen Beziehungen zu dem Volks- und Weltganzen*.

Eugen Diederichs

* Dieser Aufsatz ist zugleich eine Antwort auf einige Zuschriften zur Eheaussprache, die den Gesichtspunkt der Verantwortung gegenüber dem Kinde in ihr vermißten. Wenn ich darauf verzichte, noch einige weitere Einsendungen abzudrucken, so liegt

## Das Erotische und die Entwicklung des Religiösen

Das intensivste Leben, das dem Menschen werden kann, findet er im Werk und in der Liebe. Ob die Liebe nun eine mehr charitative ist, mehr zum „Eros uranios" gehört oder im bloß Erotischen verharrt und ob das Werk nun ein geistiges oder ein materielles ist, bleibt sich zunächst gleich. In einfachster Formel: *Beruf* und *Ehe* bauen die Elemente des menschlichen Lebens. Liebe und Werk, Eros und Geist mauern das Leben, alles übrige ist Zufall und Ballast.

Unser erotisches Leben aber ist durchaus eingespannt in die Entwicklung unseres ganzen übrigen Menschtums, und nur wo sich der gesamte Mensch weiterbildet, formt sich auch erotisches Leben um und neu und kann wachsen. Darum ist das „erotische Problem" niemals von sich selbst aus zu lösen, *vom erotischen Leben selbst aus ist keine Lösung zu erwarten*, sondern von Schichten des menschlichen Seins, die in andere Kraftzentren hineinreichen.

Man geht als liebender Mensch durch vielerlei hindurch. Wenn man daran wächst, so heißt der Weg erst: *Verfallenheit*, dann: *Einsamkeit*, dann: *Gewonnenheit*. Verfallenheit ist die erste Stufe; wer *vor* ihr stehenbleibt, wird sein ganzes Leben lang schlafend verbringen — es ist die Situation des Bürgers, der ja niemals die Liebe kennen lernt. Die erste Stufe ist: sich völlig in der Idee eines anderen Menschen zu verlieren, sich selbst darüber zu vergessen und verzückt und trunken im anderen völlig unterzugehen. Die zweite Stufe ist: so tief all unsern bisherigen Besitz verloren zu haben, daß man plötzlich sich namenlos einsam und alleinstehend fühlt und den andern in einer Tiefe verweilend weiß, zu der wir niemals einen Zugang erhalten werden. Und die dritte Stufe: von dieser Resignation, diesem Leid geläutert, ein Mensch zu sein, der sich fortan hingeben kann, ohne sich zu verlieren, der sich frei verschwenden kann, der es wagen darf, seine Seele und seinen Körper in jede Leidenschaft hineinzuwerfen, alles aufs Spiel zu setzen — *weil er in seinem innersten Wesen begriffen hat, daß es auf ein viel Größeres ankommt*, als was diese Leidenschaften, diese Sehnsüchte und diese Triebe in Bewegung setzen, — *darauf, daß diese immer deutlicher unseren letzten Kern, unser religiöses Ich hervorschälen*, daß sie uns weiterbringen in der Entfaltung all dessen in uns, was diesem religiösen Ich Nahrung bieten kann. Die Weltgesetze fordern von uns Lieben und Leben, und wir dürfen uns ihnen nicht verschließen, sonst binden wir uns die Quellen ab, die uns speisen sollen. Aber die Quellen selbst sind freilich noch nicht das, worum es sich dreht, wir müssen sie erst richtig als Quellen und Nahrungsspender verstanden haben, ehe wir ihnen gewachsen werden.

Es gibt keine wirklich gute, keine endgültige Antwort auf die Frage, wie wir unser erotisches Leben, das mit den herkömmlichen Sitten in Reibung geriet, wieder äußerlich und innerlich harmonisch gestalten können. „Es muß allhier gelitten sein, man kehr's zum besten wie man wolle". Eine leidlose Lösung gibt es nicht. Wir werden so lange lieben müssen, besitzen und wieder verlieren, einsam werden und das Leid erfahren lernen, bis wir das alles leben können, ohne mehr darin steckenzubleiben. Aus Schmerz und Glück besteht ja das eigentlich Lebendige unseres Lebens, wer ihnen ausweicht, weicht dem Leben selbst aus. Wir müssen nicht lernen,

das in der Hauptsache an der inneren Notwendigkeit, den Lesern gegenüber die Aussprache nicht uferlos werden zu lassen. Ich wäre aber sehr dankbar, wenn sich auch noch andere die Frage, ob sich Gesetze für den Aufbau eines Eheorganismus formulieren lassen, durch den Kopf gehen ließen. E. D.

ohne sie und ferne ihnen zu leben, sondern durch sie so stark zu werden, daß wir ihrem Ansturm gewappnet sind, daß wir ihre Diskrepanzen ertragen können und den tieferen Goldgrund unter allem farbenbunten Geschehen hindurchschimmern sehen. Das Leben, voll gelebt und ausgetragen, ihm nicht feige ausgewichen, erlöst uns dann selbst. Und diese Erlösung kann nun zweierlei sein: entweder Verzicht oder ein willentliches, bewußtes Gehorchen den Gesetzen des Alls, die auch uns als Menschen verpflichten wollen. — Verzicht — nicht aus Askese, sondern aus dem Darüberhinausgewachsensein dessen, der es nicht mehr braucht, zeichnet eine so hohe Gestalt wie Jesus von Nazareth aus, — Gehorsam der Natur gegenüber, war die Entscheidung jener Weisen Altchinas, die ebenfalls dem Leben auf den Grund blickten, und die dennoch äußerlich dasselbe Leben wie jeder andere unter ihnen lebten, die freiten, Frauen hatten und Kinder zeugten. Aber was in ihnen wohnte, reichte weit über diesen natürlichen Bereich hinaus. Es sind die Heiligen der Welt, von denen die anderen nichts wissen, die nur um ihre Erlösung selbst wissen. Else Stroh

## Zur Steinerschen Geheimschulung

Verlangen nach übersinnlicher Erkenntnis bewirkt häufig schon eine gewisse Voreingenommenheit zugunsten dessen, der uns in diese Erkenntnis einzuführen verheißt, da man gern glaubt, was man wünscht. Stimmen dann noch gewisse Teile einer Lehre mit eigenen Ansichten oder einzelne praktische Folgerungen mit eigenen Erfahrungen zusammen, so wird man dadurch gern auch für die übrigen Teile dieser Lehre ein günstiges Vorurteil in sich erwecken lassen, ohne zu bedenken, daß gerade das, was auch die gewöhnliche Überlegung zu finden und die gewöhnliche Erfahrung zu bestätigen vermag, gar keine Gewähr für die Fähigkeit des Lehrenden bietet, übersinnliche Wahrnehmungen zu machen, eben weil es auch auf gewöhnlichem Weg gefunden sein kann. Selbst wenn ich von der Lauterkeit seiner Gesinnung und von seiner Urteilskraft auf den meiner Nachprüfung zugänglichen Gebieten mich gründlich überzeugt habe, darf ich nicht ohne weiteres annehmen, daß ein anderer auf solchen Gebieten, die jenseits aller gewöhnlichen Erfahrung liegen, keiner Täuschung unterliegen könne. Denn je weiter sich das zu Erforschende von den gewöhnlichen Verhältnissen entfernt, desto schwieriger wird auch für den Forscher selbst die Beurteilung und Nachprüfung seiner Erlebnisse. Wenn wir allen solchen über unseren Gesichtskreis hinausliegenden Behauptungen mit einer nüchternen Zurückhaltung begegnen und uns nicht allzuviel mit ihnen abgeben, so ist das in der Regel auch dadurch gerechtfertigt, daß ihr Wissen oder Nichtwissen für unsere persönliche Entwicklung von untergeordnetem Wert ist. Ein Wissen, das für unser persönliches Leben keine Bedeutung hat, ist aber ein totes Wissen, das uns unnötig den Kopf beschwert. Der größte Teil der von Steiner gegebenen Beschreibung der Verhältnisse und der Geschichte der übersinnlichen Welten ist aber dazuhin für seine meisten Anhänger gar nicht verständlich. Steiner selbst gibt zu, daß die Worte unserer Sprache nur einen höchst unvollkommenen Begriff der übersinnlichen Welt geben können. Er stellt auch vielfach einen und denselben Gegenstand nicht in *einem* Werk erschöpfend dar, sondern bald da bald dort ein Stück, von verschiedenen Gesichtspunkten und in verschiedenem Zusammenhang. Man bekommt so beim besten Willen nicht immer ein klares in sich geschlossenes Bild der Sache. Die Folge ist, daß man sich an solche Unklarheiten und Lückenhaftigkeiten gewöhnt, sie nicht mehr als störend empfindet, schließlich gar nicht mehr bemerkt.

Das alles wäre nicht halb so gefährlich, wenn Steiner nicht das Lesen geheimwissenschaftlicher Werke als eine der Vorbedingungen für die Erlangung eigener Einsicht in die höheren Welten bezeichnen würde. Diese Vorschrift ist äußerlich am leichtesten zu erfüllen und veranlaßt viele, die ihnen unverständlichen und dem natürlichen Geschmack wenig anziehenden Lehren Steiners wahllos in sich aufzunehmen, ihren Kopf mit einem auf absehbare Zeit unverdaulichen Wust von Vorstellungen vollzustopfen und so die Fähigkeit, Dinge denkend zu durchdringen, sich geradezu abzugewöhnen. Einem klaren Geist ist alles peinlich, was in ihm ruht, ohne daß er es bewältigen kann. Er verschmäht aus gesundem Gefühl heraus jedes Übermaß von Wissen und nimmt Neues erst an, wenn er mit dem Alten fertig geworden ist. Wird dieses Gefühl mißachtet, so stumpft es sich ab. Je größer die Masse unverdauten Wissens, das ja im Grunde gar kein echtes Wissen ist, desto schwerer nachher der Entschluß, an die Verarbeitung und eigene Prüfung heranzutreten. Wird also die Aufnahme neuer Vorstellungen nicht mit äußerster Vorsicht betrieben, so lähmt sie die Urteilskraft und beeinträchtigt die Gewissenhaftigkeit der Prüfung, da man sich der Masse des Stoffes gegenüber gern auf eine allgemeine und oberflächliche Untersuchung beschränkt. Daß man das Empfinden für die Erfordernisse einer gründlichen Prüfung auf solchem Wege verliert, weiß jeder, der von der Macht der Gewohnheit eine gewisse Kenntnis hat.

Wenn der Geheimschüler eine gewisse Zeit mit dem Studium der geheimwissenschaftlichen Schriften zugebracht hat, wird es ihm übrigens in der Regel gar nicht mehr einfallen, an eine wirkliche Prüfung des Gelesenen zu denken. Der Mensch ist ein Gewohnheitswesen und glaubt, was er oft hört oder liest. Die Reklame weiß das längst und wirkt bewußtermaßen nur durch die Wiederholung ihrer Behauptungen. Auch die Politiker wissen das, die sich durch die Presse der Volksstimmung versichern wollen. Wenn also jemand der Aufforderung Steiners folgen will: „Nicht glauben sollst du, was ich dir sage, sondern es denken, es zum Inhalt deiner eigenen Gedankenwelt machen", so wird er sehr bald aus Gewohnheit dazu kommen, es seiner ursprünglichen Absicht zuwider doch ungeprüft zu glauben. Die Gewohnheit ist ja imstande, uns vieles lieb werden zu lassen, was uns anfangs sehr lästig fiel, warum sollte sie nicht auch dazu führen, einen beliebigen Lehrsatz immer natürlicher, immer einleuchtender erscheinen zu lassen, bis man schließlich ohne jeden Grund von seiner Wahrheit überzeugt ist, ja sich einbildet, ihn ganz gewiß zu wissen. Es ist also gar nicht immer nur die Wahrheit eines Gedankens, die bei längerer Beschäftigung mit ihm schließlich seine Erkenntnis in uns wirkt, sondern ebenso die bloße Gewohnheit. Das muß man wissen, wenn man sich vor einer Quelle unabsehbarer Täuschungen hüten will.

Steiner sagt: „Will man also **nur** urteilen, so kann man überhaupt nicht mehr lernen. In der Geheimschulung kommt es aber auf das Lernen an. Man soll da ganz und gar den Willen haben, ein Lernender zu sein. Kann man etwas nicht verstehen, dann urteile man lieber gar nicht, als daß man verurteile. Man lasse sich eher das Verständnis für eine spätere Zeit — je höher man die Stufen der Erkenntnis hinansteigt, desto mehr hat man dieses ruhige, andächtige Hinhorchen nötig." Die Richtigkeit dieser Auffassung will ich nicht unbedingt verwerfen, aber daß eine solche Gewohnheit leicht zu einer völligen und dauernden Ausschaltung des eigenen Urteils führen kann, liegt auf der Hand. Man braucht sich also nicht mehr zu wundern, wenn die Anhänger Steiners im Laufe der Zeit die Fähigkeit selbständigen Denkens

einbüßen. Es gehört eine eiserne Kraft der Selbstbehauptung dazu, sie bei einer solchen Schulung nicht zu verlieren. Die wenigsten Menschen besitzen sie, und wer sie nicht hat, wird nach meiner Überzeugung besser daran tun, auf die Geheimschulung durch Dr. Rudolf Steiner zu verzichten. Bernhard Bach*

## Mazdaznan-Kultur

Neben den schweren moralischen Erschütterungen sind es die leiblichen, die den Fortbestand unserer Nation in Frage stellen. Geschlechtskrankheiten und Seuchen aller Art, Skrofulose und Hungersnot zehren in beängstigendem Maße am Marke des Volkskörpers. Dazu ist die Zahl der verkrüppelten Kriegsopfer Legion. Verfall und Niedergang auf der ganzen Linie. Wie es scheint, haben die nationalen Propheten im Verlaufe des Krieges gründlich danebengeraten, als sie mit den stets bereiten Statistiken über die Arterhaltung der Natur die Hekatomben der Sterbenden abzuschwächen versuchten. In diesen trüben Ausblicken über den Existenzbestand einer Nation, der die Geisteskultur der Welt so viel zu verdanken hat, gewährt eines einen kleinen Hoffnungsschimmer: die Körperkulturbewegung.

Turn-, Sport- und Spielbewegung haben in den letzten Jahren einen gewaltigen Aufschwung genommen. Vielleicht liegt darin ein Keim zu einem Gesundungsprozeß verborgen. Noch ist die ganze Bewegung im Wachsen und Werden. System und Methode in der Vielheit der körperlichen Leibesübungen fehlen noch. Diesem Zwecke versucht die deutsche Hochschule für Leibesübungen im Stadion gerecht zu werden. Hier Pflegestätte der Körperkultur, dort Hochschule der Geisteskultur. Das entspricht im allgemeinen der gepflogenen Anschauung, die auch in anderem Sinne eine schematische Trennung zwischen körperlichem und geistigem Training vorsieht, insofern das Denken, soweit es nicht unbedingt zur sportlichen Übung notwendig ist, dabei ausgeschaltet wird. Im allgemeinen wird diese Anschauung als selbstverständlich hingenommen, da die Einseitigkeit der rein körperlichen Bewegung als Ausgleich zur Einseitigkeit der rein geistigen Berufstätigkeit oder die körperliche Vielseitigkeit der sportlichen Betätigung als Ausgleich zur körperlichen bzw. geistigen Einseitigkeit beruflicher Tätigkeit gedacht ist. Ob die rein schematische Trennung von Körper und Geist dabei richtig ist, erscheint einer Untersuchung wert.

Körper und Geist sind von Natur aus im Individuum innig verknüpft. Die transzendente Vorstellung des Wortbegriffes „Geist" ist immerhin reichlich bedingt von einem stofflichen System Nerven, Blut, Säften, Gehirnschaltungen usw. Umgekehrt ist auch der jeweilige stoffliche Zustand des Körpers stark an den Willen des Geistes gebunden. Es ist bekannt, daß Willensregungen wie Freude und Schmerz die körperliche Materie bis in die Millionstel seiner Zusammensetzungen in den Säftemolekülen beeinflussen, daß rätselhafte Krankheiten wie Zuckerharnruhr, Gicht, Zwergwuchs, Bindegewebsverschleimung (Mixödem) in der Hauptsache auf nachteiligen Willensregungen basieren, daß der fanatisch gesteigerte Wille Hysterischer Knochenvortreibungen, täuschende Schwangerschaftssymptome und schließlich auch autosuggestiv den Tod herbeizuführen vermag, wie umgekehrt ein von fremden Einflüssen krankhaft veränderter Körper den Geist mit Bleigewichten belasten kann. Der praktischen Nutzanwendung dieser bedeutsamen Erkenntnisse begegnet man verhältnismäßig selten im

* In dem Umschauaufsatze desselben Verfassers „Der blinde Glaube an Rudolf Steiner", abgedruckt im Januarheft, muß es Seite 796 Zeile 16 von oben Sommer 1921 heißen, statt 1920.

täglichen Leben. Weder die medizinische Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, Krankheiten zu heilen, noch die Sportbewegung, deren eine Aufgabe man in der Prophylaxe von Krankheiten erblicken kann, lassen es sich angelegen sein, diesen intimen Wechselwirkungen zwischen Körper und Geist voll Rechnung zu tragen. Hier setzt die Mazdaznan-Lehre ein.

Über die Entstehung und Entwicklung der Mazdaznan-Lehre ist wenig bekannt. Von den Anhängern wird sie als eine jahrtausendealte Überlieferung bezeichnet. Die Grundzüge, behaupten sie, seien schon in den Aussprüchen des Zoroaster vorhanden, wie auch die verschiedenartigsten Kultübungen morgenländischer Religionsgebräuche Mazdaznan-Erkenntnisse enthielten. In Deutschland dürfte die Mazdaznan-Bewegung im Jahre 1907 mit dem Auftreten des vielumstrittenen Sendboten Dr. Otoman Zar-Adusht Hanish, Chikago, Fuß gefaßt, und mit der folgenden Herausgabe der Mazdaznan-Zeitschrift in weiteren Kreisen bekannt geworden sein. Von der Wissenschaft hat sich im besonderen Dr. med. Nicolaus Müller, München, der Lehre angenommen und sich 1910 mit der Herausgabe einer Mazdaznan-Therapie befaßt.

Der Name Mazdaznan (Meistergedanke) deutet schon an, daß der Gedanke als das wirklich schaffende Prinzip anerkannt, und demzufolge die gesamten körperlichen Veränderungen und Tätigkeiten in der Art der Ausführung von der Zweckmäßigkeitsprüfung abhängig gemacht werden. Der Wille befiehlt der Materie. Essen, Trinken, körperliches Training, ja selbst die Zeugung werden von der Konzentration und dem zielbewußten Willen abhängig gemacht, damit sie eine günstige Wirkung auslösen sollen. Es wird gelehrt, daß zerfahrene Gedanken nicht fähig sind, Körper und Geist zu fördern, da der natürliche Widerstand bzw. das Beharrungsvermögen der Materie dann eine Beeinflussung nicht zuläßt. Die disziplinierte Bewußtheit des Handelns mit dem festen Willen zur organischen Kräftigung ist Leitstern des körperlichen Trainings. Damit der systematische Wille der Beherrscher aller körperlichen und geistigen Funktionen und Auslösungen bleibt, ist es wichtig, die Ernährung des Körpers so zweckmäßig durchzuführen, daß der Körper nicht unnötig in Oppositionsstellung zum Geiste getrieben wird. Es darf nur so viel gegessen werden als die innere Sekretion zur Instandhaltung des Körpers notwendig hat. Was über das Maß genossen wird, kann durch die Verdauung nicht restlos verarbeitet werden, geht im Darm in Fäulnis und Gärung über, dadurch gelangen flüssige und gasförmige Fäulnisprodukte zur Aufsaugung in die Körpersäfte, und beeinträchtigten die Unabhängigkeit des Willens. Dem Fleisch und anderen schwerverdaulichen Speisen wird es im besonderen zugeschrieben, daß die Darmhygiene so arg vernachlässigt und infolgedessen der Mensch so häufig der Sklave niederer Triebe und Leidenschaften wird. Interessant ist die Deutung *religiöser Fastengebräuche*, die die Mazdaznan-Lehre auf ihre Art gibt. Demzufolge bezwecken diese Enthaltsamkeitsübungen in erster Linie die innere Reinigung des Körpers, daß die überflüssig aufgespeicherten Speisemengen vom Körper zur Sekretion, dem Betriebsstoff des Körpers, verarbeitet oder ausgeschieden werden. In indirekter Folge wird dann die Konzentrationsmöglichkeit der Gedanken herbeigeführt. Ein überlasteter Magen, der die Haupttätigkeit der Blutzirkulation für sich in Anspruch nimmt, ist nicht vorhanden und eine sinnliche Erregung bzw. Ablenkung findet nicht statt, da die Sekretionstätigkeit auf das Maß des inneren Aufbaues beschränkt bleibt. Bei objektiver Betrachtung kann man diese Erklärung des Fastenbrauchs ganz vernünftig finden. Die innere Reinlichkeit bzw. die Darmhygiene, die beim heutigen Durchschnittskulturmenschen

im Gegensatze zu seiner äußeren Reinlichkeit, Fingernagelpolitur usw., steht, ist ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und wird in fanatischer Konseqyenz bis zu ausgedehnten Darmspülungen verfochten.

Der Zweck der gesamten Maßnahmen und Vorschriften ist die Herbeiführung der Wiedergeburt. Diese Wiedergeburt, Kräftigung oder Verjüngung soll durch die innere Sekretion der Pubertäts- bzw. Geschlechtsdrüsen herbeigeführt werden. Im Prinzip ist es die gleiche Hypothese, die durch die operativen Experimente Prof. Steinachs, Wien, seinerzeit Gegenstand erhitzter Reporterphantasie wurde. Nach dieser Auffassung liegt den Geschlechtsdrüsen (Hoden bzw. Eierstock) die Erfüllung zweier Aufgaben ob: 1. Die fortgesetzte Erneuerung des eigenen Wesens (Wiedergeburt) mittels innerer Sekretion, 2. die Zeugung neuer, fremder Wesen (Fortpflanzung) mittels äußerer Sekretion. Von der genügenden Produktion und Absorption der von den Genitalien erzeugten Stoffe hängt die Gesundheit und Weiterentwicklung ebenso ab wie von der richtigen Nahrung. Abgesehen von Steinach und Mazdaznan sind es in den letzten Jahren vor allem ausländische Forschungsergebnisse über die Schilddrüsensekretionen und anschließende verblüffende Experimente, die zur Bildung in der Natur nicht vorhandener tierischer Organismen führten, gewesen, welche berechtigte Aufmerksamkeit auf die Sekretionstheorie lenkten. Als Beweis der inneren Sekretionstheorie kann man die Tatsachen betrachten, daß beispielsweise Krankheiten diese Säfteabsorptionen so restlos in Anspruch nehmen, daß es zu einer äußeren Absorption schwerlich kommt und daß außergewöhnliche Strapazen und Anstrengungen aller Art den inneren Aufbau derart begünstigen, daß sich in dem Falle auf normalem Wege die äußere Sekretion bzw. der Geschlechtsreiz schwerlich einstellt. Auch das Altern und vorzeitige Nachlassen der geistigen Kräfte ist ein Prozeß, der mit der inneren Sekretionstätigkeit bzw. mit dem Erlöschen zusammenhängt: beim Weibe mit dem Klimakterium, beim Manne mit dem Schwinden der Erektionen. Die Mazdaznan-Lehre erklärt nun, daß der Schwächung bzw. dem Verfallsprozeß des Körpers durch die heutigen verschiedenartigen Kulturgewohnheiten direkt in die Hand gearbeitet wird. Wörtlich wird darüber ausgeführt*:

Zur Störung der inneren Sekretion der Genitalien gibt uns unser Kulturleben gleichfalls im weitesten Maße Anlaß. Der übermäßige Gebrauch von Reiz- und Genußmitteln, wie er durch unsere Trinkunsitten (bezieht sich wohl hauptsächlich auf vorkriegsmäßige Zustände!) bedingt ist, erschwert die sexuelle Selbstbeherrschung, die Zufuhr von ungesunden Speisen, die den Magen- und Darmkanal zu einem ständigen Sitz von Fäulnis und Gärung machen, bewirken Kongestionen und Spannungszustände der Verdauungsorgane, die auf die benachbarten Genitalien übergreifen und so zu unwillkürlichen Verlusten ihrer Sekrete (Pollutionen) führen. Weiter führt der ständige Spannungszustand zu chronischen Entzündungen der Unterleibsorgane, wodurch die innere Sekretion der Genitalien gehemmt wird. Durch diese Umstände kommt es zu einem vorzeitigen Nachlassen der regenerierenden Tätigkeit der Genitaldrüsen, es kommt so zur Krankheit oder zum vorzeitigen Altern.

Die Kräftigung der lebenerhaltenden und lebenzeugenden Organe, die durch Turnen, Sport und Spiel indirekt beabsichtigt und herbeigeführt wird, die jedoch in Wirklichkeit allein die günstige Folge für die Gesundheit ausmacht, wird durch die Mazdaznan-Idee auf direkterem und kürzerem Wege mit logischer Konsequenz herbeizuführen versucht. Gelenkigkeitsübungen, als solche man schließlich auch die verschiedenen Sport- und Bewegungsvariationen ansehen kann, sind nun von den Mazdaznan-Regeln systematisch nach dieser Idee aufgebaut und vorgeschrieben. Als eine der bemerkens-

* Dr. med. Nic. Müller, Mazdaznan-Therapie, Mazdaznan-Verlag, Leipzig 1910.

wertesten sei hier die orientalische Sitzgewohnheit herausgegriffen, die infolge des Umstandes, daß die gesamte Körperlast auf die Schenkel und den Geschlechtsapparat verteilt ist, ganz besonders die lebenswichtigen Organe stärkt. Auch die mohamedanischen Kultübungen der Waschungen werden damit in Verbindung gebracht. Der Pflege der mit dem Gehirn im engsten Kontakt stehenden Geschlechtsorgane — nach heutigen Erziehungsansichten unsittlich — wird überhaupt große Bedeutung zugemessen. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch die jüdische Sitte des Beschneidens betrachtet, wenn darüber ausgeführt wird: „Die Erkenntnis, daß durch die Beschneidung ein kräftiger Reiz auf die Entwicklung der Zeugungsorgane und so der körperlichen wie geistigen Anlagen ausgeübt wird, war die Ursache, daß die jüdischen Gesetzgeber sie zu einer religiösen Zeremonie erhoben.

Die Willensdisziplin, die systematisch durch geeignete körperliche Ernährung, Training usw. gefördert wird, greift auch in andere Vorgänge bestimmend ein. Die restlose Unterordnung der Materie ermöglicht es dem Individuum, soweit die Wiedergeburtstheorie in den Voraussetzungen richtig aufgebaut ist, seinen geschlechtlichen Verkehr auf innere oder äußere Sekretionstätigkeit einzustellen und damit den Zufall der Fortpflanzung auf sehr einfache Weise zu leiten. Man halte sich vor Augen, welcher Rattenkönig unglückseliger Probleme mit der ungewollten Frucht zusammenhängt, um voll zu erfassen, welcher Segen mit der Lösung dieses gordischen Knotens gebracht werden kann. Die hohen Prozentziffern unterleibskranker Frauen als Folgen widernatürlicher Eingriffe, die Insassen der Siechen- und Irrenhäuser, soweit sie Opfer mißglückter Fruchtabtreibungsversuche sind, und die vorgeburtlich geistig Belasteten, die mit Abneigung Geborenen, reden eine deutliche Sprache. Man darf wohl auch der Anschauung zustimmen, welche die Zeugung einer Frucht in Krankheit und Elend, im Exzeß und in der Trunkenheit, in Sorge und niedergedrückter Stimmung als Verstoß gegen die Naturgesetze, ja sogar als Verbrechen betrachtet, da ein unter derartigen Umständen gezeugtes Wesen zeitlebens darunter zu leiden hat. Ganz abgesehen von der Unverantwortlichkeit der Eltern in proletarischen Verhältnissen, die sich selbst nicht ernähren, geschweige denn einem neuen Wesen Entwicklungsmöglichkeiten gewähren können. Gerade in jüngster Zeit war die Existenzfrage der sogenannten leeren Menschenhülsen ein Gegenstand lebhafter philosophischer und juristischer Erörterungen. Dabei wird diese Belastung aller Voraussicht nach nicht geringer werden, sondern weiter anwachsen. Die Mazdaznan-Theorie lehrt, daß wie jeder Handlung, auch der geschlechtlichen die volle Willenskonzentration zuzuwenden ist. Nur das Wesen, das beabsichtigt und in Harmonie gezeugt ist, hat von frühester Kindheit an eine normale Entwicklungsbasis. Heute, wo die Leistungsfähigkeit des Einzelnen so bedeutungsvoll für das Sein oder Nichtsein der Nation ist, verdienten diese Theorien vom eugenischen Standpunkte mehr Beachtung als ihnen gemeinhin geschenkt wird. Aber auch für das voreheliche Geschlechtsleben sind die Mazdaznan-Lehren von Bedeutsamkeit. Man lernt verstehen, daß es mit den Lehren der geschlechtlichen Enthaltsamkeit ein eigenes Ding ist, wenn dem Prinzip durch die Ernährungsweise fortgesetzt entgegengearbeitet wird. Vielleicht wäre Schopenhauer bei weniger lukullischen Mahlzeiten auch weniger in Gewissenspein geraten und hätte kein „Parerga und Paralipomena" geschrieben, wenn er die Wiedergeburtstheorie kannte. Selbst weiterliegende Probleme, wie das der Prostitution, könnten gestreift werden, obwohl das hohe Maß sittlicher Reife und Disziplin als Voraussetzung es ausgeschlossen erscheinen läßt, daß die Mazdaznan-Lebenskunst ein Gemeingut aller wird.

Um den Kernpunkt der sexualen Probleme werden außer den Ernährungs- und Körperübungsvorschriften noch atemgymnastische Übungen anempfohlen. Hier weist die Mazdaznan-Lehre verwandschaftliche Züge mit der Hatha-Yoga-Lehre, der indischen Atemtheorie auf, die ja unter anderem die Fakire zu den außerordentlichen Leistungen befähigen soll. Es würde im Rahmen dieser Betrachtung zu weit führen, noch auf diesen Teil der Lehre umfassend einzugehen. Die frühzeitige Erkenntnis des Wertes der Atemgymnastik schreibt Mazdaznan in der Hauptsache den Ägyptern zu und versucht an überlieferten Plastiken der Ägypter die Übereinstimmung beiderseitiger Atmungsübungen zu beweisen. Das Rezitieren von bestimmten Gebeten und Sprüchen wird sowohl als Ausatmungsübung wie auch als Konzentrationsübung vorgeschrieben, wie auch bestimmte Gebetsübungen morgenländischer Völker mit der Atmungstheorie in Verbindung gebracht werden. Der methodischen Tiefatmung wird eine besonders geistige Förderlichkeit zugesprochen und darüber ausgeführt, daß tägliche konsequente Tiefatemübungen für die Entfaltung geistiger Anlagen günstiger wären als jahrelanger einseitiger Lerndrill.

Wenn trotz der Interessantheit der gesamten Mazdaznan-Lehren verhältnismäßig wenig davon an die breite Öffentlichkeit gedrungen ist, so mag es mit daran liegen, daß die Bewegung eine Propaganda verschmäht; dafür kann man die Beobachtung machen, daß die Anhänger, einmal angeschlossen, der Lehre umso fanatischer anhängen. Bezeichnenderweise wurde die Lehre im militaristischen Deutschland während des Krieges von den beflissenen Bevölkerungspolitikern als unsittlich geschmäht und ein bekannter Führer David Ammann aus dem Lande gewiesen. Es liegt auf der Hand, daß die aufgegangene Saat der Lehre unter Umständen das Legionen aus der Erde stampfen eingedämmt hätte; unverständlich bleibt es, wie auch bei den Schmähungen wiederum sich Mediziner bereitfanden, die Sache wissenschaftlich zu bemänteln. Zugegeben daß hier geschlechtliche Dinge frei und offen behandelt werden. Aber tut es nicht not? Weist nicht der sexuelle Tiefstand mit zwingender Gebärde darauf hin, daß uns gerade die Prüderie und die Nachlässigkeit, mit der geschlechtliche Probleme in der Erziehung bisher behandelt wurden, dem Abgrunde entgegenführen? Nun ist die Wiedergeburtslehre nur ein Glied in der Mazdaznan-Kette. Hohe sittliche und erzieherische Werte scheinen auch in den anderen Teilgebieten. Es ist möglich, daß hier und dort der edle Kern noch vom Gestrüpp umwuchert wird, wie auch manche religiösen Zeremonien bombastisch erscheinen. Das sollte jedoch nicht hindern, die Mazdaznan-Lehre als Ganzes ernst zu nehmen und ihr die Aufmerksamkeit entgegen zu bringen, die sie als Kultur-Problem verdient.

Karl Fleischhack

## Shakespeare-Aufführungen als Bewegungsspiele

Das Buch von Martin Luserke, das diesen Titel trägt (Verlag Walter Seifert, Stuttgart und Heilbronn), gehört zu den in Deutschland besonders seltenen, die ganz aus einer praktischen Tätigkeit heraus geboren sind und doch nirgends einen höchsten geistigen Standpunkt verleugnen. Überraschend ist in wesentlichen Punkten dieser Schrift ihre Übereinstimmung mit zwei Werken, die, so sehr sie sich voneinander unterscheiden, doch beide zu den bedeutsamsten Kundgebungen unserer Gegenwart gehören: mit Spenglers „Untergang des Abendlandes“ und Paul Ernsts „Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus“ — eine Übereinstimmung, die sicherlich auf keinerlei Beeinflussung beruht. Wie Spengler stellt Luserke fest, daß das klassische griechische Drama nicht nur keine

Einheit der Zeit, sondern „überhaupt keine Zeit" hat und daß dagegen das Wesen des abendländischen Schauspiels Shakespearscher Prägung eben in einer kunstvollen Zeitlichkeit, in „Kontrapunktik", besteht. Aber Luserke erfaßt beides viel unmittelbarer, künstlerischer, sinnlicher und darum tiefer als Spengler. Er findet in den antiken Dramen eine „kompakte Schau von Schicksal", bei der „durch Betäubung des Zeitsinnes der Wunderglaube geweckt wird." Und seine, wie wir noch sehen werden, höchst eigenartigen Erkenntnisse vom Shakespearschen Schauspiel werden, im Gegensatz zu Spenglers bloßer Rückblickstimmung, bei ihm Kultur, neues Leben, frische Tat. Mit Paul Ernst trifft sich Luserke in der Anschauung: „Es konnte keine positive dramatische Wirkung von dem bürgerlichen Idealismus hervorgebracht werden, der weder den Menschen als solchen setzt und anerkennt, noch Gott oder ein Schicksal als unmittelbare Wirklichkeiten gelten läßt." In diesem Zusammenhang kommt er auch zu einer der Ernstschen ähnlichen Kritik an Schiller, namentlich an der „Braut von Messina". Ohne dem allen beizupflichten, sehe ich auch hier wieder bei Luserke das Wertvolle in der Anwendung, vor allem seiner Beurteilung der Schillerschen Macbeth-Bearbeitung, einer Anwendung, die stets ebenso aktiv wie folgerichtig und aufschlußreich ist. Das Werk Spenglers ist das unfruchtbare, müde Kulturdenken eines Zivilisationsmenschen, dasjenige Paul Ernsts eine ideale Forderung — Luserkes Schrift, dem ersten in den Erkenntnissen zum mindesten, dem letzteren in der Gesinnung durchaus an Rang ebenbürtig, kennzeichnet sich allenthalben durch Bessermachen, Handeln, Zugreifen, von denen einzig es Zeugnis ablegt. Indem ich noch ein drittes Buch heranziehe, mit dem sich Luserke auffällig berührt, nenne ich die dickleibigen Betrachtungen über Shakespeare-Erneuerung von Savits, dem verdienstvollen ehemaligen Münchener Dramaturgen und Regisseur. Er hat, unter dem Leitgedanken von Shakespeares „gesprochenen Dekorationen", meines Wissens als erster ausgesprochen und betätigt, daß der Schwerpunkt der Shakespearschen Dramen außerhalb der Kulisse liegt, ja, daß sie von ihr endgiltig befreit werden müssen. Allein, er bleibt im Grunde bei diesem Negativum, er bleibt ferner bloßer Theaterfachmann, als solcher freilich ein wackerer und tapferer Reformer, dessen geistige Ebene, wie die aller dieser Leute, anspruchslos ist. So haben wir eben überhaupt, wie es scheint, in Deutschland bestenfalls entweder weitschauende Ideologen oder praktische, technische Menschen mit verhältnismäßig kleinen Gesichtspunkten. Darum darf es wohl als ein unschätzbares Ereignis gelten, wenn sich, wie bei Luserke, Theorie und Praxis auf gleicher Höhe begegnen und miteinander identisch sind.

Er geht vom Begriff des „guten Schauspiels" aus und sucht diesen (wohlgemerkt nicht etwa historisch!) aus den Shakespearschen Dramen zu entwickeln — nicht nach Art der Dogmatiker und Schulmeister; denn „dies Genie ist ein Punkt wie der Nordpol, wo alle Himmelsrichtungen und Uhrzeiten gleichzeitig sind". Ist er sich also über das Problematische und Inkommensurable seines Objekts dermaßen klar und weiß er gerade dies, wie auch vieles andere, so sinnfällig und körperhaft zu machen, so wird man wohl von vornherein keine toten Abstraktionen befürchten. Er handelt nur vom aufgeführten und nicht vom gedruckten Drama. Das sogenannte Buchdrama ist ihm „Ersatzdichtung", und alle Versuche, vom geschriebenen Drama oder vom Gedankeninhalte der Stücke aus zu einer Ästhetik des Schauspiels zu gelangen, gelten ihm wie das Bemühen, „die schimmernde Qualle aus dem Meere zu fischen: sie wird ein Klumpen Schleim." Ein echtes Drama, sagt er, werde immer erst durch die Aufführung lebendig. So gemessen, erscheinen ihm „Jungfrau von Orleans" und „Maria

Stuart“ als Pappe- und Zwitterdramen und selbst Goethes Mephisto als papierner Teufel. Man mag die Berechtigung dieser Beispiele anzweifeln — für Luserke hat das Wort „dichten“ die ursprüngliche, die Wurzel-Bedeutung: „Träume verdichten zu neuen Wirklichkeiten“, und diese Wirklichkeiten sind für den dramatischen Dichter eben diejenigen der Bühne. Luserke sieht in der Bühnenkunst nicht Kunst im gewöhnlichen Sinne, er sucht in ihr nicht so sehr einen Besitz an Form wie einen an Substanz, oder vielmehr: er erkennt auf der Bühne ein „quallenartiges mittleres Sein zwischen Kunst und Leben, zwischen Substanz und Form.“

Wenn aber die Ästhetik des Schauspiels nur eine Ästhetik des aufgeführten Schauspiels sein darf, so heißt das nicht, daß ihr einzelne, daß ihr bestimmte Aufführungen zugrunde gelegt werden sollen. Es heißt vielmehr nur, daß alle dramatische Dichtung über das, was an ihr im landläufigen Sinne bloße Dichtung ist, hinausstrebt zu einem Ideal von Aufführung, und „in diesem Überschwang von Lebendigkeit“ sucht Luserke sie zu erfassen. Ferner: was heißt denn eigentlich Schauspiel, dem Wort und dem Sinne nach? Was ist ein gutes Schauspiel? Es ist, so antwortet Luserke, von Anfang bis zu Ende nichts als eine Enthüllung des Lebens, gesammeltes und vollendetes Menschentum in Idealanschauung, sinnliche, substanzielle Wirklichkeit in einer ungeheuern quantitativen Steigerung. Darum sind die Personen des alten Schauspiels Könige, Götter und Helden. Alle Forderungen des guten Schauspiels sieht Luserke erfüllt in Shakespeares Lustspielen, während er bei seinen Tragödien schon mehrfach eine Entartung zum gespielten Roman entdecken will.

Aus solcher Besinnung auf den Wesensbegriff des Schauspiels, welche für den Verfasser der Schrift gleichbedeutend mit einer Besinnung auf Technik und Handwerk, auf die konstruktiven Elemente ist, folgert er unmittelbar das erste und wichtigste konstruktive Gesetz, daß das Schauspiel nämlich, als Wirklichkeit, durch den Schauspieler zustande kommt und daß auf der Bühne alle anderen Dinge, verglichen mit dem Schauspieler, Nebensache sind. Unter diesen Nebensachen steht das Getön, was die Echtheit der Bühnenmittel anbetrifft, vor der Dekoration: der höheren Welt des Schauspiels läuft oft eine „Woge von Klang und rhythmischer Bewegung“ voraus, und unsere Schrift widmet der Bühnenmusik, die niemals konzertieren, sondern stets nur mitspielen dürfe, eine besondere ausführliche Betrachtung voll neuartiger Gedanken und Beispiele.

Gerade in den Shakespearschen Lustspielen, so wird betont, war zuerst der Schauspieler da, sie sind Schauspiel als Spiel des Schauspielers, sie sind, von diesem aus gesehen, nichts als Rollenstücke. Ist dergestalt mit dem lebendigen Schauspieler als dem eigentlichen und echtesten Material der Bühne das erste konstruktive Gesetz des Schauspiels gegeben, so besteht dessen zweites darin, daß nicht ein einzelner Strang von Leben, sondern ein Gefüge gezeigt und in der Gleichzeitigkeit seines Vorhandenseins aufgefaßt werden soll, weshalb es notwendig die Bühne braucht. Das Mittel, dies zu erreichen, ist die Formung der Bewegung. In der Bewegung erscheint die sinnliche Wirklichkeit als Verflechtung, als Richtung und Gegenrichtung, sie ermöglicht, als das zweitechteste Material der Bühne, ein Überschauen der Gleichzeitigkeit ihrer Vorgänge, und Luserke spricht von dem „reigenartigen Charakter“, den eine Schauspielaufführung haben müsse.

Bei dieser Rangordnung ist also nicht der Pantomime das Wort geredet, nicht der Bewegung als Selbstzweck des Schauspiels, da vielmehr „erst das gesprochene Wort die Wirklichkeit lebendiger Menschen in alle Weiten und Tiefen ausspannt.“ Allein

wie in der Tanzkunst die Bewegung „auf den ganzen Raum übergreift, der vom Tanzenden aus bis in alle Winkel mit Beziehungen erfüllt wird", so muß sie im Schauspiel dazu dienen, das Gefüge des Lebens räumlich festzulegen, und zwar nur dazu.

Luserke nennt unser heutiges Theater ein Aquariumtheater, wo die Bühne wie durch eine unsichtbare Glasscheibe abgeschlossen sei. Wohl läßt er gelten, daß es ausgesprochene Vorhangstücke und daß es ausgesprochene Kulissenstücke gibt. Bei den letzteren wird die Szenerie als Mitspieler verwendet — wie das in künstlerischer Weise geschehen kann, dafür wird Anfang und Ende des „Prinzen von Homburg" angeführt. Die Szenerie jedoch muß im selben Maße zurücktreten, wie die Schauspieler hervortreten; es darf nur entweder gesprochene oder aufgebaute Szenerien geben; wenn man dagegen beide miteinander verquickt, wenn der Schauspieler die Kulisse anspricht „als Fremdenführer vor einer Sehenswürdigkeit", so wirkt das „schal wie ein überzuckerter Trank".

Bei Shakespeare nun wird die Szenerie einzig „als Vision durch die Macht der Sprache hervorgezaubert", darin stimmt Luserke mit Savits überein. Auch die Dreiteiligkeit einer Shakespeare-Bühne hat dieser schon vor jenem verlangt und eingerichtet. Aber Luserkes Bühne ist doch etwas wesentlich anderes. Sie lehnt mit der Milieuszenerie keineswegs die Dekoration als solche ab, nämlich nicht die Schaffung phantastischer, festlich geschmückter Räume, und ihre Dreiteiligkeit, mit Vorder- und Hinterbühne und einer „Überbauung" auf Architektonik und auf Zusammengliederung von Spiel- und Schauraum beruhend, hängt so innerlich mit der Form der Shakespearschen Stücke zusammen, wie diese weder von Savits noch von sonst jemandem derart erkannt wurde.

Nie ist man bisher theoretisch und praktisch mit den scheinbaren „Ungeschicklichkeiten" fertig geworden, den der Bau dieser Stücke gerade an ihren entscheidenden Punkten, bei den Anfängen und bei den fünften Akten, aufweist. Nicht nur der Aufwand sinnloser Dekorationen, sondern auch die Verwendung des Vorhangs läßt Shakespearsche Schauspiele bisher scheinbar mehrmals von neuem anfangen, und noch ratloser werden die Schlüsse behandelt; das Ganze muß durch das Virtuosentum von Soloschauspielern „gerettet" werden. Demgegenüber weist unsere Schrift nach, daß eine bewußte Verwendung der Bewegung ein Hauptstück der Shakespearschen Technik ist, ja, daß seine eigentliche Kompositionskunst in einer Gliederung des Spiels in Bewegungsrichtungen besteht. Schon das Auftreten der Personen ist nicht als ein plötzliches, wie zufälliges Erscheinen, sondern als ein betonter Bewegungsvorgang, sichtbar und aus der Ferne sich vollziehend, gedacht. Es gibt hier nicht verschiedene Schauplätze, sondern nur den einen allgemeinen Spielplatz — jene „Schauplätze", nur in Worten und in Bewegungsrichtungen festgelegt, sind lediglich die „Heimatländer" der einzelnen Spieler und Spielergruppen, die sie voneinander abgliedern. Der Anfang der Stücke ist ein Hineinleiten der Bewegungsströme auf den Spielplatz als prunkvoller Aufzug, die Höhe eines Aktes z. B. ein plötzliches Zusammenschießen der Bewegung von allen Seiten her auf den Hauptspielplatz, der Schluß des Schauspiels ein festlicher allgemeiner Abzug und das Ganze ein erweitertes Reigenspiel.

Luserke findet für diese Bewegungsvorgänge immer neue Formeln, die gesättigt und prall von Regieanschauung sind. Er spricht von „zwei getrennten Zeitabläufen, die sich in atemraubender Schnelligkeit einem Schnittpunkte ihrer Bahnen nähern",

von einem Schicksal, „das nicht zum voraus bestimmt fertig ist, sondern erst in der Zeit durch eine innere Gravitation der Handlungen entsteht", von einer auf der Kulissen- und Drehbühne unmöglichen Technik, „das Spiel wie einen Kreisel durch die Geschwindigkeit aufrecht zu erhalten", davon, „daß zwei Ströme von Bewegung angesetzt sind" oder „daß mindestens zwei Ströme aufeinandertreffen und das Spiel auf der Bühne die Wirbelbewegung ist, die sie bei ihrem Zusammenprall erzeugen", von einem neckischen Spiel als einem „ungeduldigen und übermütigen Hinauszögern des Aufbruchs" und davon, daß „das Spiel plötzlich ganz äußerlich abgefangen und in einen neuen Schwung gedreht wird". Er behandelt Shakespeares künstlerisches Ringen, diesen in seinen Lustspielen entwickelten Formcharakter, dies „chorische Moment" im weitesten Sinne, mit mehr oder weniger Gelingen auch in die Tragödie einzuführen. Wo haben sich unsere Regisseure oder gar unsere Ästhetiker von allen diesen Dingen jemals etwas träumen lassen?

„Das Theater regt den Menschen ganz elementar auf," sagt Luserke. „Das Kino zog erst richtig an, als es das Theater nachahmte." Mit diesem Satz ist ausgesprochen, daß und warum das Kino dem Theater niemals ernsthaft gefährlich werden kann. Ferner sieht die Schrift in allem Theater das Produkt eines großen Gemeinschaftsgefühls. „Das Spiel braucht Bühne und Zuschauermasse so wesentlich wie die Violinsaite das Holz des Instrumentes." „Eine Aufführung, die nicht zum Massenerlebnis wurde, ist damit vergebliche Arbeit gewesen." Der Gedankeninhalt des Stückes möge vielleicht unverständlich bleiben, es komme darauf an, daß es durch seine Echtheit als Leben wirke und überzeuge.

Das Theaterspiel aber dürfe keineswegs ein Monopol der Geschäftsbühnen sein, es gehöre, wie alle öffentlichen Angelegenheiten, nicht ausschließlich in die Hände von Privatunternehmern. Es dürfe noch viel weniger den Bühnen allein ausgeliefert bleiben, wie die anderen Künste den Akademien. Das auf Geld gerichtete Unternehmertum bringe für die Schauspielkunst ähnliche Gefahren der Erstarrung wie das Beamtentum für die offizielle Malerei.

Luserke unterscheidet „Drama" und „Schauspiel" — das Drama, wie es in den griechischen Tragödien, und das Schauspiel, wie es in Shakespeares Lustspielen seine klassische Form gefunden habe. Wie man Komödienhaus und Oper hatte, so müßten Dramen- und Schauspielhaus getrennt nebeneinander bestehen. Für das Drama scheint ihm die zunftmäßig, man könnte sagen: priesterlich geübte Form eines vor Nachahmung gehüteten Mysteriums, das Festspiel, dessen Aufführung eine Offenbarung ist, als das Gegebene: die Tragik ist „die höchste Steigerung des menschlichen Seins." Hier, bei der Tragödie — so möchten wir hinzufügen — handelt es sich also um eine im höchsten Sinne sozietäre Kunst, die vielleicht gerade eine sozial zersplitterte Zeit und Menschheit zu einer höheren Gemeinschaft zusammenzwingt. Das Schauspiel hingegen ist nach Luserke eine gesellige Kunst. Sie setzt eine allgemeine Verbreitung des Theaterspielens voraus, für sie ist die Laienbühne, obwohl oder weil sie keinen „Seitenblick auf Schöpfertum" werfen soll, von grundsätzlicher Bedeutung, und für solche allgemein verbreitete Schauspielerei kommt von den großen Klassikern des Theaters nur Shakespeare in Betracht.

Ich habe in dieser Zeitschrift und nun auch in einem Nachwort zu Luserkes Schrift eingehend kritisch berichtet über das, oder doch über einen Teil von dem, was Luserke auf seiner Wickersdorfer Schulbühne praktisch geleistet hat. Die Schrift ist nämlich als die erste einer Serie erschienen, die der von mir gegründete „Bund für das neue

Theater" in dem vorbildlich wagemutigen, jungen Verlag von Walter Seifert, Stuttgart und Heilbronn, herausgibt. Der Bund soll nichts sein als Symbol und Panier für verschiedene auf das gleiche Ziel gerichtete Kräfte. Ich selber diene ihm ferner durch meine Tragödien, durch mein Buch „Der moderne Tanz", durch ein geplantes, weiteres Werk „Das neue Theater" und durch die freie Verbindung meiner Absichten mit denjenigen von Männern wie Martin Luserke und Rudolf von Laban. Die allenthalben sich regenden Bestrebungen einer Theatererneuerung müssen zum Teil unfruchtbar bleiben. Hier verkündet man das Dichterwort als den Träger der neuen Schauspielkunst, als wenn ein einziges, und sei es auch das vornehmste, der Bühnenmittel, und noch dazu dasjenige, das der gesamten Dichtkunst eigen ist, die Kunst des Theaters allein tragen könnte, dort wieder erhofft man sich eine Entscheidung von szenischen Reformen, von Organisation und von Weltanschauung. Szenische Reformen aber bleiben ganz äußerlich, soweit sie sich nicht aus den neu erfaßten innersten Impulsen des Theaters von selbst ergeben, organisieren kann man nicht, wo organisches Leben selber zur Erscheinung drängt oder nicht, und um die Weltanschauung läßt sich in Theaterfragen nicht kämpfen, da das Theater, als Enthüllung des Lebens, auch Weltanschauungen enthüllt, auf deren Beschaffenheit wir keinen Einfluß haben. Nur wo sinnliche Wirklichkeit ist, ist auch Geist und Weltanschauung — Welt als Anschauung. An dieser sinnlichen Wirklichkeit können wir einzig formen: als Dichter und als Regisseure. Wie in neuartiger Weise auf einer neuen Laienbühne Regie geführt wurde, von dieser praktischen sinnlichen Arbeit ist Luserkes Buch ein geisterfüllter Rechenschaftsbericht, ein erstes Manifest eines neuen Theaters, von jedem zu lesen und zu studieren, der sich überhaupt mit der Zukunft unseres Theaters ernstlich beschäftigt. Hans Brandenburg.

## Afrikanische Heldenlieder

Im Süden der Sahara liegt eine Grassteppe: die Sahel. Endlose Fläche, Viehherden, Teiche, Wasserstellen. Wir kommen an den Niger. Timbuktu. Westwärts hat der Niger einen Nebenfluß; zwischen beiden gutbewässertes Land, blühendes Leben: Faraka. Dort liegen Ruinen von Städten, Grabhügel der Helden. Und noch heute singen da zur Gitarre die Djalli, die Sänger.

Was singen sie? Urlyrik, Urballade, Urepik. Eine Kunst, die noch alle Elemente der Seele wuchtig zusammenhält. Wildeste Kraft, zarteste Feinheit. Ein fester, vollkommener Stil.

Leo Frobenius hat diese Gesänge aufgeschrieben und druckt sie nun deutsch in dem Buche: „Spielmannsgeschichten der Sahel"*. Wie ein Wundergeschenk fällt dies Buch in unsere Zeit.

Wir kannten Homer, wir kannten die Nibelungen. Breite, geordnete, klug ziselierte Epik. Aber dann suchten wir tiefer. Es mußte eine glühendere Zeit gegeben haben: Urballade. Trümmer kamen zutage. Älteste Stücke der Edda, leider meist zerbrochen, mythisch umnebelter Fels. Es kam Gilgamesch, auch nur Scherben, in prachtvoll dunkler Glutgewalt. Wir fühlten: auch hinter Homer müssen solche Urballaden gestanden haben: etwa von Achilles, der den Freund rächt, der aufschreit und rächt, gegen den der Flußgott antobt, als der Rasende das Element mit Blut besudelt; oder ein Lied von dem Streit um die schönste Sklavin, Trotz, Hohn, wildester Ausbruch

* Band 6 des Sammelwerkes „Atlantis" (Verlag Eugen Diederichs in Jena).

und dann Bändigung durch das Schicksal. All das ist verloren. Ebenso der älteste deutsche Gesang. (Ludwig der Fromme, von Priestern beraten, beging dies schändlichste Verbrechen.) Unser deutsches Urepos ist hin für immer. Die Nibelungen haben wir nur blaß, oft langweilig übertüncht, zurechtgemacht für ein zahmeres Geschlecht.

Aber die Sehnsucht lebte in uns allen von jeher: nach diesem Urheldenlied, nach diesem ersten starken ungebrochenen Vollklang.

Leo Frobenius war in Faraka. Leo Frobenius hörte die Heldenlieder der Djalli. Das ist die Urballade. Das ist die Vorstufe des Homer. Das ist der Stil auch unserer deutschen Urzeit.

Lest dieses Buch. Es fiel wie ein Stern in unsere Zeit. Schleudert Strahlen nach allen Seiten.

Einmal ist es tiefster aufatmender Genuß. Vollkommenheit, Sicherheit, Meisterschaft, kostbarstes Kleinod der Weltliteratur. Und dann bekommt Afrika ein neues Gesicht. Die Kulturgeschichte wirft sich herum. Ein Same der Urgriechen flog durch die Sahara, blühte auf in der Sahel. Homers Wurzelfäden in Afrika. Und weiterwachsend bis heute.

Frobenius hat auch die historische Linie gefaßt (Graburnenformen gaben einen Anhalt): von Kleinasien her geht die Linie nach Kyrene, der großen Griechenkolonie, von dort nach Süden in die Ruinen von Mursuk. Dann führt uns ein ältestes Lied selber weiter durch die Sahara, in die Sahel und bis Faraka.

Ein Heldengeschlecht trug diese Kultur: die Gana. Stammten sie selber aus Phrygien, oder nahmen sie den Kultursamen am Mittelmeer der Syrten auf und führten ihn mit sich zum Niger?

Die Tatsache steht fest. Die beispiellose Kunst ist da. Ist lebendig. Ist für jeden heute deutsch lesbar.

Auch hier gibt es Schichten. Die älteste ist der Sang von Gassires Laute. Erzgemeißelt, wuchtend und doch lieblichste Zartheit. Das Motiv: wie der Held zum Sänger wird. Wie aus Schlacht und Kampfwut Dichtung auffliegt. Fülle, Tiefe, Reichtum, Glut. Großer heller Adel der Urseele.

Gassires Laute ist noch fast Lyrik. Samba Gana wird dann ganz Ballade. Ein Held und ein Mädchen. Trotzig, hart, alles zum äußersten spannend. Tragödie. Und doch ein Stolz, der ausklingt in tausendfach neue Tat. (So mögen Wikinger gesungen haben, die lachend starben.)

Es folgt Anmut, Schalkheit, zierlichster Geist: die kluge Hatumata. Die Feinen verstehen sich magnetisch, Andeutung genügt. Heitere Geistliebe und — Mord, den dieselbe Klugheit rächt.

Die Frau spornt den Mann. Aber ist sie kalt und spöttisch-grausam, so tut sie weh. Das Weib wird Verbrecherin, indem sie ihre Reizmacht mißbraucht („Der Kampf mit dem Bidadrachen"). Und man lese die atemlose Szene, wie der Mann das Weib dann bestraft.

Atemlos-gespannt vor innerer Kraft sind diese Höhepunkte. Der Dichter weiß eine Stille auszubreiten. Und in diese afrikanische Glutstille der Seele fallen dann ein paar Worte, die alles entscheiden.

So im „Held Gossi". Das Dämonische des Menschen, der nichts fürchtet. Und wie er die Frauen behandelt! Und dabei umspielen diesen stolzesten Mann Ironie und Humor.

Ähnlich in „Goroba Dike"; ein Stoff, der vom Märchen ausging, aber ganz zum prachtvollen Tagesepos wurde. — Und manche andere.

Man redet nicht gern viel bei der schweigsamen Größe dieser Gesänge. Es sollte sie jeder tief hineinnehmen in sein Herz. Sie durchleben, durchfühlen, durchdenken bis zum Grund. Ihre Kernechtheit und Kernfeinheit ganz ausgenießen.

Dies Buch ist ein Wundergeschenk. Die alten Wertungen zerfließen. Aus dem Afrika südlich der Sahara strahlt ein Licht auf. Am Niger gibt es noch heute herrlichste Dichtung. Und Adel, Vornehmheit, Tiefe. Rudolf von Delius

## Die politische Situation in England

In England finden jetzt höchst merkwürdige politisch-soziale Bewegungen statt. In den letzten zehn Jahren sind in politischem Sinn mehr Veränderungen zu konstatieren als in den vorigen achtzig Jahren.

Bei uns ist bekannterweise das Zwei-Parteien-System fast ein Teil unserer Natur geworden. Ungefähr zweihundert Jahre lang sind es die zwei Parteien Wighs und Tories, später Liberals und Conservatives gewesen. Eine Regierungsweise durch „Blocs" (wie in Frankreich und anderswo üblich gewesen) ist hier nur ganz ausnahmsweise der Fall gewesen. Wenn kleinere schismatische Gruppierungen sich geformt haben, sind sie immer nach kürzerer Zeit wieder in eine der großen Gruppen zurückgewandert. Jetzt aber scheint die alte, feste Zwei-Gruppierung gänzlich gescheitert zu sein. Vor einigen Jahren hat Lloyd George sein „Coalition Government" gebildet, welche dann 1919 wieder mit einer riesenhaften Mehrheit zur Macht gelangt ist. Durch die Persönlichkeit Mr. Georges geschaffen und zusammengehalten, besteht diese Gruppe hauptsächlich aus gemäßigten Konservativen und rechtsstehenden Liberalen (die sich in mancher Hinsicht kaum von den Konservativen unterscheiden lassen). In der Opposition stehen die Linksliberalen („Free Liberals"), die Labour Party und eine kleine Gruppe von reaktionären Konservativen — also im ganzen vier Parteien. Neulich sind auch die Linkskonservativen von der Koalition abgebröckelt, unter Lord Robert Cecil — einer sehr hochangesehenen Persönlichkeit, mit stark progressiven Tendenzen. Es muß klar verstanden werden, daß diese Gruppen nicht etwa Schattierungen innerhalb des alten Zwei-Parteien-Systems sind, sondern selbständige Parteien. Z. B. zwischen den Rechtskonservativen und den Linkskonservativen gibt es eine unüberbrückbare Kluft.

Nun wird die Stellung von Lloyd Georges Koalitionsgruppe, trotz ihrer kolossalen Mehrheit, immer unsicherer. Es bröckeln beständig Leute ab, die zu den anderen Gruppen übertreten, und in den Zwischenwahlen hat Mr. George enorm viel Stimmen verloren. Besonders schädlich für ihn ist die furchtbare Besteuerung gewesen, sowie auch seine Untreue seinen Wahlversprechungen gegenüber. Zur Zeit hat er sich offenbar viel mehr nach der liberalen Seite seiner Koalition bewegt — unter Verlust nicht weniger konservativer Stimmen; aber trotzdem kann er die Freiliberalen (die an Zahl die Rechtsliberalen weit übersteigen) nicht für sich gewinnen.

Vermutlich versucht Mr. George die Bildung einer zentralen National Party - einer Art Verlängerung der Koalition, aber etwas mehr liberal gefärbt; aus Rechtsliberalen, gemäßigt Konservativen und einer Masse nichtpolitischer Geschäftsleute gebildet. Es ist aber unwahrscheinlich, daß er mit dieser Gruppierung eine parlamentarische Mehrheit bei der bevorstehenden Wahl gewinnen und eine

feste Regierung aufsetzen kann. Die linken Parteien (die ganz außerhalb seines Einflusses stehen) sind, so weit sich übersehen läßt, viel stärker als die gesamte Koalitionsmacht.

Also im ganzen genommen sieht man eine Zerstückelung des traditionellen Systems mit Bildung einer Anzahl kleinerer Parteien.

Den englischen Namen nach lauten diese, von rechts nach links, folgendermaßen (die Orientierung nach deutschen Ideen steht nachfolgend):

1. Hard Conservatives (Rechtskonservative). Von Mr. George abgebröckelt;
2. Coalition Conservatives (gemäßigt Konservative). Noch Mr. George anhängend (die heutige Regierung);
3. Coalition-Liberals (Rechtsliberale). Die besonderen Anhänger Mr. Georges (die heutige Regierung);
4. Young Conservatives (progressiv-gesinnte Konservative) unter Lord R. Cecil (neulich aus der Regierung geschieden);
5. Free Liberals (auch Asquith Liberals genannt). Die Linksliberalen unter Asquith, Grey, Simon und Gladstone;
6. The Labour Party (Arbeiterpartei). Ist in der Hauptsache, aber nicht ganz und gar, sozialistisch. Kaum mit der deutschen Sozialdemokratie zu vergleichen. Hat drei oder mehr Flügel: rechts (mehr gewerkschaftlich als direkt politisch-sozialistisch); zentral (sozialistisch, aber nicht revolutionär); links (revolutionär und kommunistisch).

Wenn bei einer Wahl Mr. George mit seinen Gruppen (vielleicht unter einem neuen Namen) keine Mehrheit bekommt, dann würde die Situation sehr interessant werden, und die Entwicklungen wären gar nicht vorauszusehen. Es wird allgemein erwartet — auch im gegnerischen Lager —, daß die Freiliberalen und die Labour Party sich sehr vermehren werden. Wenn sie sich irgendwie vereinigen könnten, würden diese zwei Gruppen fast gewiß die Regierung übernehmen können. Aber das ist nicht zu erwarten.

Vom kontinentalen, und zwar besonders vom deutschen Standpunkt aus, wäre ein liberaler oder labour Sieg sehr zu wünschen. Beide Gruppen sind entschiedene Gegner des französischen Napoleonismus, und beide würden dahin wirken, daß die ganze Reparationsfrage in einer nüchternen und Deutschland gegenüber billigen Weise gehandhabt würde. Beide sind sogar für eine Revision des Versailles-Wahnsinns. Die Labour Party insbesondere würde ihre Macht sehr scharf einsetzen für einen wirklichen Wiederaufbau Europas und das volle Zusammenarbeiten aller Nationen in dem Völkerbund (auch wenn es dabei zum Bruch mit Frankreich führte). Hier kann man auch bemerken, daß zur Labour Party eine ganze Masse unserer besten Intellektuellen gehören, einschließlich einiger hervorragender Nationalökonomen und Soziologen. Es ist nur sehr schade, daß die Partei so wenig innere Einheit besitzt.

Nun zum Schluß ist festzustellen, daß im allgemeinen die vernünftigeren und mehr aufgeklärten Gruppen bei uns immer mehr und mehr Boden gewinnen. Es ist darum ganz zweifellos, daß England in den nächsten Jahren noch viel mehr als jetzt seinen Einfluß zugunsten eines friedlichen Emporarbeitens der gesamten zivilisierten Völker üben wird. Die Legende von Deutschlands alleiniger Schuld am Weltkriege verliert jetzt auch beträchtlich ihren üblen Zauber. Man wird sich immer

mehr klar über die innere Zusammengehörigkeit der Völker. Und damit wird die Zukunft entschieden hoffnungsvoller.

Letchwerth Meyrick Booth

## Offener Brief an Martin Luserke*

Ein doppelter Erfahrungskreis meines Lebens veranlaßt mich zu diesem Brief. Vor dreizehn Jahren war ich Erzieher an einer Freien Schulgemeinde. Und heute bin ich Vorsteher von Haus Asel, das unsere Kultursprache als „Volkshochschulsiedlung" bezeichnet.

Aus dem ersten Erfahrungskreis heraus begrüße ich den Willen Luserkes, von der Schulgemeinde „den kapitalistischen Anstrich" zu entfernen. Er schreibt: „Was dieses Land der Jugend braucht, muß ihm zum größten Teil von den Eltern in Form von Pensionsgeldern bezahlt werden, und das bedeutet die bittere Tatsache, daß diese Freie Schulgemeinde für den größten Teil der Jugend unzugänglich ist." Solche Ehrlichkeit wird das Antlitz der Freien Schulen enthüllen. Wie leicht ist doch die Erziehungswissenschaft zu befriedigen, wie billig ihr Lob. Darum kann Luserke auch, trotz dieses „bitteren" Eingeständnisses, behaupten, daß seine Schule „als geistiges Gebilde aus echtem Material besteht, wirtschaftlich aber ein Kompromißgebilde ist". Eine Behauptung, die sich durch nichts beweisen läßt. Was aus „echtem Material besteht", das ist durch und durch echtes Material. Der deutsche Idealist gibt sich schon zufrieden, wenn man ihn sogenannt „geistig" gewähren läßt, und in der Wirklichkeit der Stoffwelt überläßt er dem „Praktiker" das Feld. Eine solche Auffassung vom Schaffen ist töricht, sie ist die Frucht der Entfremdung von unserem Wesen durch die christliche Kirche. Ihr noch im Kernholz wachsenden Deutschen, fragt den Geist, was uns Schaffen bedeuten soll; doch dieses: daß unsere deutsche Erde die Werkstätte sei, in der wir Gebilde schaffen nach dem Bild des Geistes; unser Volk ist, wie jedes Volk, eine eigentümliche Offenbarung der Geisteswelt; der Geist, nicht eine völkische Partei, treibt uns, die besondere Art durch sichtbare, aus dem Stoff emporwachsende Werke zu betätigen.

Wer im Praktischen unecht ist, wie kann der im Geistigen echt sein? Wirtschaftlicher Kompromiß sieht für mich doch immer so aus, daß der listige Schacherer den Vorsitz führt und über die bescheidenen Idealisten lächelt. Vollends vom Übel und alle echte Arbeit in Frage stellend muß ein solcher Kompromiß aber in einer Werkstätte für Jugenderziehung sein. Woran soll die echte Kraft der Jugend noch glauben, wenn in ihrem eigenen Land der Feind führt? Freilich, die „Schule" wurde uns nicht vom Wesen unseres Volkes befohlen, in der „Schule" führt immer der Feind. Und ich höre aus den Freien Schulen wenigstens eine Fehdeansage gegen diesen Feind und eine, zwar noch zage, Offenbarung der Wuchsgesetze unseres Wesens. Aber nicht stehenbleiben. Der Feldzug ist nicht mit ein paar Gefechten beendet. Luserkes Anerkennung des Risses, der die Freien Schulen zerspaltet, ist ein Vormarsch.

In jener Freien Schule, an der ich unterrichtete, und die nun, durch meine Hilfe mit, versunken ist, hauste der Unternehmerfrevel so greulich, daß die Kinder nach dem Vermögen ihrer Eltern besteuert wurden und gemäß dieser Besteuerung Vorteile erhielten. Kinder als Ware des Gewinnteufels. Aber solche Behandlung setzte ja nur die Behandlung daheim fort. Die meisten Kinder dieser Freien Schule waren

* Zu Luserkes Aufsatz: „Ein Land der Jugend, von der Jugend selbst erhalten" im Heft 7 der „Tat", 1921.

den Eltern eine Last gewesen. Eine Freie Schule war damals für viele Großstadtlebeeltern eine angenehme und dabei standesgemäße Kinderbewahranstalt. Ist das heute anders? Nur die Kinder reicher Eltern können die Freie Schule besuchen. Erfolgt so eine Auswahl, die würdig ist der hohen Erziehergedanken, welche zur Gründung der Freien Schulen führten? „Die bittere Tatsache", daß diese Schulen „für den größten Teil der Jugend unzugänglich" sind, sollte sich so lange schmerzhaft ins Gewissen bohren, bis wenigstens an diesen Schulstätten die Erziehung von der kapitalistischen Schmach befreit ist. Denn das ist eine Schmach, daß Erziehung Geld kostet. Die Seele eines Knaben will fliegen nach dem Lande seiner Sehnsucht, und da sitzt Mammon vorm Flugplatz und fordert: das kostet Geld.

Mögen Dichter und Künstler, Priester und Gelehrte mit ihrem Schaffen dem Mammon verpfändet sein, der Erzieher der Jugend muß diese Ketten brechen; oder er bleibt der greulichste Pfuscher, den die Sonne gesehen hat, weil er sich am edelsten Gut des Volkes vergeht. Gebiert die Lüge unserer Gesellschaft sich nicht immer neu, wenn schon die Kinder erleben müssen, wie ihre Erzieher, die das Reich Gottes im Munde führen, mit ihren Handlungen ein ganz anderes Reich vertreten? Wir fordern Helden des alltäglichen Lebens. Solch ein Held muß sein, wer Jugend führen und wecken will.

Aus meinem zweiten Erfahrungskreis als Vorsteher von Haus Asel habe ich ein besonderes Verständnis für die Angestelltennot der Freien Schulgemeinde. Luserke schreibt: „Es ist beschämend, daß erst die Armut uns zu praktischen Maßnahmen gegen die ganze Existenz bezahlter Lohnarbeit durch eine dienende Klasse an einer Freien Schulgemeinde veranlaßt. Man hat die Existenz einer solchen dienenden Klasse zunächst gedankenlos übernommen — zu einem Haushalt gehören eben Dienstboten. Alle Versuche, diese Arbeit an einer Schule gänzlich aus eigenen Kräften zu besorgen, sind wirtschaftlicher Dilettantismus. Es ist natürlich auch bei uns immer wieder mit dem sozialen Dilettantismus versucht worden, diesen Klassenunterschied hinwegzuzaubern. Die Angliederung der dienenden Klasse an die Schulgemeinde ist nie gelungen und kann nie gelingen, es hat weder die herzliche Aufforderung zur Teilnahme an Musik und Vortragsabenden der Schule noch der Versuch eines eigens konstruierten Zusammenlebens der Hilfskräfte geholfen. Man kann nicht um das einfache Exempel herumrechnen, daß die Jugend hier sieben Stunden täglich bei einer bequem abzuleistenden und beglückenden Arbeit in ihrem eigensten Interesse verbringt und daß die Hilfsarbeiter angesichts dieses Zustandes acht Stunden täglich Arbeiten tun, die zu ihnen in keiner direkten persönlichen Beziehung stehen und die körperlich in ganz anderem Grade ermüden."

„Beglückende Arbeit im eigensten Interesse" und „Arbeit ohne direkte persönliche Beziehung", in diesen Gegensätzen liegt der Kern, auf den ich meine Hand lege. Das Elend unserer Gesellschaft klafft hier auf. „Beglückende Arbeit im eigensten Interesse" durften immer nur wenige verrichten. Gedankenlos haben diese wenigen immer so viel Arbeit für die Erhaltung ihres Lebens gefordert, die „ohne direkte persönliche Beziehung" von Lohnsklaven verrichtet werden mußte. „Beglückende Arbeit im eigensten Interesse", die solche Sklaverei nötig macht, ist keine Beglückung für die Gemeinschaft. Arbeit soll aber das Wunderwerkzeug für die eigene und zugleich für die Förderung der Gemeinschaft sein.

Einige Sätze in den Ausführungen Luserkes deuten an, daß sein Lösungsversuch am Kern vorbei will. Er schreibt: „Wohlgemerkt, es handelt sich hier nicht um Ent-

wicklung im gewöhnlichen Sinn, etwa zu dem schönen dichterischen Bilde des sich selbst erhaltenden Schulstaates. Wenn „Schule" im edelsten Sinn des Wortes der Sinn des Ganzen bleiben soll, und Schule und Bildung in solchem Sinn sind ein heiliges Recht der Jugend, so kann die produktive Arbeit der Schule kaum über 15 Prozent gesteigert werden. Ob die übrigen 85 Prozent privatwirtschaftlich in Form von Pensionsgeldern eingehen oder auf andere Weise der Jugend zur Verfügung stehen, ist für die vorliegende Untersuchung nebensächlich, obwohl es für die an einer solchen Schule Beteiligten eine Gewissensfrage von größter Bedeutung ist. Es gibt keine Entwicklung der Schule zu einem wirtschaftlich auch nur einigermaßen selbständigen Lande der Jugend. Die Schule der Jugend zu schenken, muß und soll stets eine Pflicht der Gesellschaft bleiben."

Ob „der sich selbst erhaltende Schulstaat" Goethes nur ein „schönes dichterisches Bild" ist? Und was heißt „Schule im edelsten Sinne des Wortes"? Etwa wieder, daß Arbeit und Bildung nebenher gehen und Arbeit diese Bildung stören könnte? Und doch schreibt Luserke, daß die Schule eine „echte Arbeitsschule" werden muß, wo „über Arbeit nicht nur gelehrt", sondern wo die Arbeit „für den persönlichen Lebenskreis benutzt wird". Schule im edelsten Sinne des Wortes wird aber erst dann entstehen, wenn die Arbeit so viel „Prozent" beträgt, als ein echtes Leben fordert für jeden, der nicht nur selbst „beglückende Arbeit" verrichten will. Es ist ein Urlaster der Gesellschaft, bewußt von den Mitmenschen „Arbeit ohne direkte persönliche Beziehung" zu verlangen. Wenn Luserke meint, das „heilige Recht der Jugend" bestehe darin, daß die Jugend ein sogenanntes geistiges Bildungsleben neben dem vollwirklichen Leben des Alltags führen kann, so drückt er die Arbeit auf die Stufe einer Lohnbeschäftigung „ohne direkte persönliche Beziehung" herab. Die Arbeit stört nach solcher Auffassung das echte Leben. Der Philister ergibt sich in solche Störung, und er schwärmt dann vom einstigen heiligen Recht der Jugend, als er ohne das graue Einerlei der täglichen Arbeit nur seiner „Bildung" leben konnte. Nein, das heilige Recht der Jugend ist, das vollwirkliche Leben im Kreise edler Meister, Führer und Helden zu leben, das echte Leben mit allem, was zu ihm gehört. Das setzt voraus, daß die Erziehungswerkstätte des Meisters nur durch Arbeit lehrt, nicht durch eine Bildung neben der Arbeit. In seiner Werkstätte wird die Arbeit so aus ihrem Grundsinn herauswachsen, daß sie unmittelbar bildet und den, der sich ihr hingibt, gestaltet, ohne daß der Meister „nebenher" lehren muß. Der Tag der Arbeit wird so gegliedert sein, daß niemals der gierige Heißhunger nach „rein geistiger Beschäftigung" entstehen kann. Dieser Heißhunger beherrscht unsere ganze intellektuelle Bildung. Heißhunger entsteht, wenn echte, zum Aufbau notwendige Stoffe lange entbehrt wurden. Unsere intellektuelle Bildung ist der Beweis, daß das tägliche Leben zum Hunger- und Kerkerdasein ohne Lebensluft und -nahrung geworden ist, ein Betrug so fürchterlich, daß der Aufschrei der Betrogenen übertönen wird den sozialen Aufschrei der nur wirtschaftlich Hungernden.

Luserke ruft nun die ältere Jugend zu Helfern an seinem Schulwerk. Seine Hoffnung auf die Jugendbewegung wird sich zunächst täuschen. Er schreibt: „Mit ungezügeltem Tätigkeits- und Lebensdrang kann uns nicht geholfen werden, es handelt sich um ernstliche, ausdauernde und disziplinierte Arbeit." Der Wille zu solcher Arbeit ist aus der Jugendbewegung zunächst nicht herauszuhören. Und bei den Älteren, die ihr entwachsen sind, herrscht in einem Teil eine wilde Ablehnung gegen alle Zucht — und eine gewurzelte und ragende Gestalt benötigt immer Zucht —, im andern Teil

drängt es zur Gestalt; aber das Gesammelte und Zusammengefaßte der Gestalt wird erstrebt durch dasselbe Schweifen ins Vielerlei, das die romantische Jugendzeit beseligte. Die „ernstliche, ausdauernde und disziplinierte Arbeit", die Luserke von den Helfern an seinem Schulwerk verlangt, ist Arbeit, die um des Lebens willen getan wird, ist Gottesdienst. Solche Arbeit verlangt Menschen, die erfüllt sind von Liebe zum Ewigen, und die sich entschlossen opfern können für die Gestaltung des Bildes, das unsichtbar aber gebietend im Mittelpunkt der Gemeinschaft steht. Ich hoffe, daß in Luserkes Gemeinschaft ein solches Bild lebt. Von diesem Bilde aus werden dann abstoßende und anziehende Kräfte auf die Helfer wirken. Und es kann die Tat geschehen, daß von diesen Helfern aus, sofern sich die Echten zum strengen Arbeitsorden zusammenfinden, das Erziehungswerk neu durchblutet und beseelt wird. Nicht an Zweck, Pflicht und Nutzen wird die alltägliche Arbeit gebunden sein dürfen, sondern sie wird gelten als das Werkzeug des Geistes, sein Bild im Stoff zu gestalten. Und was vordem als sogenanntes rein geistiges Bedürfnis sich immer von der Werkarbeit gestört fühlte, das wird erst jetzt, beispielsweise, seine Lunge erhalten, wird wie ein belebender Atem durch den Körper des Tagewerks wehen, wird sich zu froher Vollgestalt einen mit dem, was sonst wie plumper Stoffzwang lastete. Der Geist wird die Beziehungen der Glieder zueinander ordnen und der Arbeitstag wieder leben wie ein beseligter Menschenleib. Der reingeistige Wyneken hat diese Gestalt nicht schauen können. Ihm und seinen Anhängern stehen die griechische Akademie und der griechische Erzieher im Wege. Der deutsche Erzieher, der aus dem Wesen seines Volkes lebt, wird wie ein Handwerksmeister oder ein Landmann oder ein Gärtner mit seinen jungen Freunden den Werktag leben. Die echten Wissenschaften des Geistes werden erquickend wie segnende Wasser durch das grüne Wachsen der Knaben fließen. So wird die unserem Wesen fremde Schule verschwinden. Und unsere Kinder werden das Leben grüßen.

Wie ich als Vorsteher von Haus Asel zu diesen Erkenntnissen kam und durch harte Arbeit der Verwirklichung zuführe, das gehört nur eben in dieser Andeutung hierher, damit ich zum Schluß nicht als ein Unbewährter ausspreche, was für Luserkes Ausführungen das wichtigste ist: daß nämlich durch Arbeit die Freiheit von der Geldknechtung kommt, unter der unsere Erziehung leidet. Wer auf das Geschenk der Gesellschaft wartet, der wird betrogen. Luserkes Forderung „Ein Land der Jugend, von der Jugend selbst erhalten" kann nur durch Arbeit als Gottesdienst erfüllt werden. Nicht „wirtschaftlicher Dilettantismus", sondern erprobter Weg verkündet diese Zuversicht. Ich wünsche dem Bild von Wickersdorf eine begeisterte Werkschar. Durch Wahl und Zucht diene sie einer Lebensart, die ihre Gestaltung bis auf die kleinen Gewohnheiten erstreckt und alles ohne Ausnahme im Wesen verwurzelt.

Dann aber wird sich noch eine Tat ereignen. Die Lehrer dort werden fühlen, daß das Bild sie wegdrängt von ihrem Platz, weil sie ihren Beruf vom nicht wesenhaften akademischen Herkommen formen ließen. Mit der „Schule" werden auch die „Lehrer" verschwinden. Hier liegt die deutsche Aufgabe. Und hier winkt der Jugend das Leben.

Adalbert Reinwald

## Natürlichkeit und Bekleidung

Als Prof. Karl von den Steinen eine anthropologische Expedition zu den Naturvölkern Zentralbrasiliens unternahm, schilderte er auch den Eindruck, den die völlige Nacktheit der Bakairi auf ihn machte. „Man beachtet sie nach einer Viertel-

stunde gar nicht mehr, und wenn man sich ihrer dann absichtlich erinnert und sich fragt, ob die nackten Menschen: Vater, Mutter und Kinder, die dort arglos umherstehen und gehen, wegen ihrer Schamlosigkeit verdammt oder bemitleidet werden sollen, so muß man entweder darüber lachen, wie über etwas unsäglich Albernes, oder dagegen Einspruch erheben wie gegen etwas Erbärmliches." Während also von den Steinen keinerlei Schamgefühl, das sich auf die Nacktheit bezog, bei den Bakairi kennenlernte, beobachtete er ganz deutliche Äußerungen des Schamgefühls bei allen Anlässen des Essens. Als er ein Stück Fisch verzehren wollte, wandten sich alle Männer in peinlicher Verlegenheit ab; bot er einem Bakairi etwas zum Essen an, so ging der Beschenkte in seine Hütte, um ungesehen zu essen. Wie sehr gerade bei uns jedes natürliche Gefühl verlorengegangen ist, zeigt eine Bemerkung Roseggers über seine Landsleute: Sich nackt ausziehen und ins Wasser legen, gilt nicht nur für höchst ungesund, sondern geradezu für sündhaft. Als einmal drei junge Priester in einem Teich badeten, faßte die Landleute Entsetzen „über die Sittenverderbnis des Klerus, und niemand wollte mehr in die Stiftskirche gehen*. Bei den Chinesinnen gilt nicht nur die Entblößung des Fußes für anstößig, sondern schon davon zu sprechen!** Hasselquist beschreibt ägyptische Tänze, bei denen die Frauen ihr Angesicht, wie es im Lande gebräuchlich ist, bedeckt hielten, aber kein Bedenken trugen, Körperteile zu entblößen, die bei uns Frauen nicht vor anderen Personen entblößen***. Umgekehrt haben bei unseren Bällen die Damen nicht nur mit unbedecktem Haupte, sondern ausgeschnitten zu erscheinen†. Daraus folgt nicht allein die Verschiebbarkeit des Schamgefühls auf verschiedene Körperteile, sondern die Erkenntnis seiner Entstehung. Die Erzählung der Bibel stellt die Sache gerade auf den Kopf: die Verhüllung ist es, die erst zur Schamhaftigkeit geführt hat, und diese Verbergung hat ihre Ursache in einer, wie man sagen würde, gewissen Schamlosigkeit. Der natürliche Mensch ist stolz auf jeden Teil seines Körpers, und um auf die ihm besonders wertvollen die Aufmerksamkeit zu lenken, schmückt er sie. Das ist der wahre völkerpsychologische Ursprung der Bekleidung††. Caesar und Tacitus heben die sittliche Höhe der nackten Germanen hervor, deren männliche und weibliche Jugend sich in wundervoller Unbefangenheit beim Baden zusammenfand, wie heute schon wieder in Schweden und Norwegen (VI, 21). Die Griechen sahen im nackten Menschen immer nur die Schönheit und Gesundheit und gestalteten die notwendige Bekleidung so, daß sie möglichst leicht die Gestalt immer in allen Teilen erkennen ließ (vgl. die Statue der Wettläuferin). Schopenhauer urteilt daher richtig über die unsrige: „Eine andere Folge der Bekleidung ist, daß, während alle Tiere in ihrer natürlichen Gestalt, Bedeckung und Farbe einhergehend, einen naturgemäßen, erfreulichen und ästhetischen Anblick gewähren, der Mensch in seiner mannigfaltigen Bekleidung unter ihnen als Karikatur umhergeht, eine Gestalt, die nicht zum Ganzen paßt, indem sie nicht, wie alle übrigen, ein Werk der Natur, sondern eines Schneiders ist, und somit eine impertinente Unterbrechung des harmonischen Ganzen der Welt abgibt†††."

Henner Vorwahl

## Natürliche Einstellung zum menschlichen Körper

In einem kleinen Büchlein „Der

---

* Rosegger, Abenddämmerung, 101. ** Müller-Lyer, Phasen der Liebe, 20. *** Reise nach Palästina, 73. † K. von Franken, Der gute Ton, 87. †† Ploß, Das Weib, 335. Stratz, Frauenkleidung, 40. ††† Parerga und Paralipomena, V, 175.

Papalagi"* läßt der ehemals in Samoa lebende Maler Erich Scheuermann am Schluß einer Schilderung europäischer Kleidungssitten einen Südseehäuptling also sprechen: „Noch aber wollen wir uns freuen, daß unser Fleisch mit der Sonne sprechen kann, daß wir unsere Beine schwingen können wie das wilde Pferd, weil kein Lendentuch sie bindet und keine Fußhaut sie beschwert und wir nicht acht geben müssen, daß unsere Bedeckung vom Kopfe fällt. Laßt uns uns freuen an der Jungfrau, die schön von Leib ist und ihre Glieder zeigt in Sonne und Mondenlicht. Töricht, blind, ohne Sinn für rechte Freude ist der Weiße, der sich so stark verhüllen muß, um ohne Scham zu sein." — Die Worte des Samoaners sind schon längst, ehe sie geschrieben waren, in der deutschen Jugendbewegung vorausgefühlt, es ist in ihr schon seit Jahren Rousseausches Naturgefühl wieder wach geworden. Kein Wunder, denn die Jugendbewegung hat ihre Wurzel in der romantischen Sehnsucht, alles menschliche Erleben in seelische Beziehungen zu setzen und dadurch zu verklären.

Es steckt in dem Verhältnis der neuen Jugend zu ihrem Körper einesteils diesseitiges Griechentum in dem Streben nach Ausgeglichenheit, anderenteils eine aus religiösem Grundgefühl heraufwachsende metaphysische Sehnsucht. Die Verwandtschaft mit dem Griechentum beruht wohl auf jener Ursprünglichkeit des Lebensgefühls, wie es aus der künstlerischen Seele der alten Griechen in unmittelbarem Einssein mit der Natur entsprang, in dem Gleichgewichtsstreben von Leib und Seele. Vielleicht könnte man sagen, daß der Platonismus der Griechen wieder im frühen Mittelalter in der Sternensehnsucht der gotischen Seele und jetzt von neuem in der heutigen Jugend auflebte. Den Weg, den die mittelalterliche Gotik ging, wird aber jene nicht wieder gehen, nämlich, ihren Leib nur als Gefäß des Geistes anzusehen und zu ihm in Gegensatz zu stehen, um Herr ihrer Triebe zu werden. Soviel läßt sich deutlich sehen. Ihr nächster Schritt in gotischem Geiste ist Selbstzucht, die alle sinnliche Lockung des Körpers zurückdrängt, weil sie Reinheit will. In diesem Asketismus steckt aber zugleich auch tiefste Lebensbejahung. Wie der Weg weiter geht, wird von der Tiefe des religiösen Lebens in der modernen Generation abhängen und von den Einflüssen, die die führenden Geister der älteren Generation in metaphysischer Richtung auf sie ausüben. Hier liegt eine tiefe Verantwortung für jene, denen sich das Wort „Politik" nicht in Parteimeinungen erfüllt. Nur diese werden den deutschen Staat der Zukunft schaffen.

Es hat etwas Ergreifendes, zu sehen, wie die heutige Jugend darauf verzichtet, über all diese Dinge zu reden und Ernst mit der Tat macht. Sie steht zur Trikot- und Badehosenkultur der alten Generation in offener Auflehnung. Jungen und Mädchen baden auf ihren Wanderfahrten gemeinsam ohne jede Kleidung und sind stolz darauf, wenn sich genügend freundschaftliche Beziehung ergibt, sich auch den Anblick eines wohlgewachsenen Körpers gegenseitig zu schenken.

Ab und zu schreit dann, wenn zufällig eine derartige Situation öffentlich bekannt wird, einer von der älteren Generation Zetermordio über neuartige Sittenlosigkeit und fühlt alle Grundlagen der Familiensittlichkeit und der Moral wanken. Dabei ist er aber gegenüber all den Versumpfungserscheinungen, die von der Großstadt ihren Ausgang nehmen, völlig hilflos. Man spürt ordentlich, jener Zetermordioschreier ist

* Der Papalagi. Die Reden des Südseehäuptlings Tuiavii aus Tiavea. Felsenverlag. Buchenbach, Baden 1922. Jener Häuptling schildert die Kulturerrungenschaften Europas seinen Landsleuten von seinem Standpunkt aus. Ein höchst amüsantes und Augen öffnendes Büchlein.

glaubenslos; wenn er von und zu Menschen redet, sieht er in ihnen nichts weiter als ein Produkt der Verhältnisse. Das aber, was die Jugend bewegt, ist der Glaube an die Wandlung im Menschen durch die Kraft der Idee und des geistigen Erlebnisses. Es ist etwas Schönes um diesen Glauben, und die ältere Generation sollte alles tun, um diesen Glauben nicht zu zerstören.

Dieses Widerspiel von neuer Jugend und älterer Generation zeigt deutlich eine Sammelschrift von Ludwig Fulda*, in der hauptsächlich die Anschauungen der Jugend zu Worte kommen, zumal der männlichen. Die wenigen weiblichen Stimmen betonen gegenüber dem freideutschen Prinzip des gemeinsamen Badens mehr die notwendige Einschränkung. Sehr richtig stellt der Jugendpfarrer Emil Engelhardt den Kernpunkt der Frage in den Vordergrund, wie weit gemeinsames Baden ein Verschwenden seelischer Unberührtheit sei.

Sicher ist, wir können nicht mehr so innerlich frei unserem Körper gegenüber sein wie die Eingeborenen der Südsee oder die alten Griechen, aber es täte uns jetzt gewiß not, ihm gegenüber wieder mehr Unbefangenheit zu bekommen, um wie der Künstler in dessen Formensprache das Göttliche zu erleben und dadurch innere Freiheit zu gewinnen. Der erste Schritt aber, um dahin zu kommen, wäre wohl das Fallen von Badehose und Trikot innerhalb des gleichen Geschlechts sowie die stärkere Sichtbarmachung des seelischen Ausdrucks des menschlichen Körpers durch die Kunst, nicht nur in der bildenden Kunst, sondern vor allem durch Selbstdarstellung in kultischer Handlung und Tanz. Man prophezeit in der Kunst einen neuen Klassizismus der Linie. Er würde totlangweilig werden, wenn die schöne Linie die Hauptsache sein würde, wenn sie sich nicht aus dem inneren Bewegtsein ergäbe. Die kommende Kunst wird außerhalb des Lebens stehen, wenn nicht auch zugleich die Menschen sich wandeln, wenn sie nicht auch die Mode und alle sonstigen Konventionen abtöten und aus innerer Beseelung heraus körperliche Haltung gewinnen.

Ich sehe in den Lebensäußerungen der Jugendbewegung den ersten notwendigen Ansatz, den die zukünftige Kunst braucht, um nicht mit Theorien in der Luft zu stehen. Es ist für mich kein Zweifel, daß auch die Jugend von dem Programm „Natürlichkeit um jeden Preis“ zurückkommen wird, sobald sie erreicht, einen Stil in ihrem Leben auszubilden, durch den sich schöpferische Geister von Mitläufern unterscheiden. Es werden sich dann zwei Typen aus der Masse ausscheiden. Der eine, der individuell mit seinem Körper ein auserwähltes Geschenk einem Zweiten gegenüber in seltenen Stunden macht, und der andere, der priesterlich seinen Körper wie ein edles Gefäß trägt und ihn im Dienste kultischer Kunst in höhere Wirklichkeit umsetzt, um der Gemeinschaft zu dienen.

Auch hier ist zuerst die Keimzelle kleinerer Gemeinschaften nötig. Denn es lebt in ewiger Gültigkeit das Wort aus Faust: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst“. Die Seele eines anderen wird durch seinen Körper nur zu dem sprechen, der um seine eigene Seele im schöpferischen Prozeß gerungen hat. Eugen Diederichs

## Der Weg der Jugend

Als Antwort auf die Frage Sernos im November-Heft ging uns folgende Stimme aus der Jugendbewegung zu: (Leit.)

Sich von allzuengem Zwang alter Anschauungen und Sitten zu befreien, war für

* Ludwig Fulda, Im Lichtkleid. Stimmen für und gegen das gemeinsame Nacktbaden von Jungen und Mädchen. Verlag Gesundes Leben, Rudolstadt 1922.

die Jugend notwendig und gut. Aber um eine gründliche und damit auch tief befriedigende Erneuerung des Lebens zu erreichen, genügt eben weitaus nicht gelegentliches Wandern, Besprechen, größere Zusammenkünfte und Feste und sogenannter freier, frischfröhlicher Verkehr der Geschlechter. Aus den Worten von W. Serno in Heft 8 spricht einerseits das Gefühl, der eingeschlagene Weg war gut, andererseits die Enttäuschung, daß er statt erhoffter Steigerung des Lebens in Sicherheit, Fülle, Schönheit eine Schädigung gebracht hat. Diese Schädigung ist aber auch der Beweis, daß der eingeschlagene Weg eben doch nicht ganz gut, nicht nur gut war. Im starken Gefühl und Trieb des Sichbefreienwollens haben sich da viele von einer in der alten Kultur schon erreichten Lebensart und -sitte befreit, die ihnen gutgetan hat, die ihrer Natur angemessen, entsprechend war. So wird z. B. der Abstand der (Individualitäten) Persönlichkeiten sowie die besondere Art der Geschlechter gewaltsam zerrissen, eine Näherung, Angleichung und Vereinigung in einer Weise gepackt, daß Eigenart, Zartgefühl, natürliche Scheu und Scham als natürliches Wahrungsvermögen dadurch geschädigt oder zerstört würden.

Die Entwicklung der Persönlichkeit war innerhalb des Schutzes der alten Art und Sitte bis zu einem gewissen Grade still gediehen und wurde nun durch die „freie“ burschikose Art des Wandervogelverkehrs schonungslos hervorgezerrt, zur Beschau gestellt oder von den andern hervorgelockt und bekrittelt. Viel Wertvolles, noch zart und unreif, ward da zerpflückt, verstreut, verbrannt. Freilich wurde auch manches Wertvolle entfacht, entfaltet, was unter der Hut alter Sitte hätte verkümmern und verschwinden müssen. Gemeinsames Wandern, miteinander in der Weite allein sein, sich nackt sehen und geschlechtlich miteinander verkehren, das hat sich so aneinander geschlossen, und man bejubelt es als eine neue Freiheit.

Gesund und natürlich wäre es dagegen, die unendlich mannigfaltigen Gebiete schaffender, erzeugender Arbeit vorerst einsam und gemeinsam zu pflegen, um so auf allen Gebieten neue Grundlagen, neue Wurzeln für ein neues Leben zu schaffen, um so gesunde Urkraft, unverfälschte, reine Stoffe dem Leibe zuzuführen, uns in Haus und Garten mit edlen, gediegenen, schönen Dingen zu umgeben. Dabei wird dann die Auslese der zueinander sich findenden Menschen, der sich gut ergänzenden eine viel feinere sein. Das Erholungs- und Befreiungsbedürfnis wird schrumpfen und schwinden in dem Maße, als selbstgewollte Arbeit schöne, erfreuende Resultate zeitigt; in dem Maße, als die Arbeit selbst zugleich Genuß ist. Das ganze Leben in allen seinen Teilen soll Andacht werden, soll mit einem tiefen Verstehen und Erfassen der Zusammenhänge unseres Tuns mit dem Erd- und Menschheitsgeschehen getan, gelebt werden. Das ist Ziel. Jede Minute kann kostbar, köstlich für uns werden und wird es um so mehr, je sorgfältiger wir jedes Tun aufs beste tun. „Zurück zur Natur“ ist nur das eine, was zu tun ist, wenn damit gemeint ist, aus der Isolierung durch die Stadt, durch die zu weit gegangene Kultur, uns wieder hinzuwenden zu Wald und Bach, Berg und Weiten, Wiesen, Pflanzen, Tieren. Das andere ist: daß die Kultur nicht umsonst war, daß wir durch sie und in ihr gelernt haben, die Natur zu formen, wie es unserem Willen entspricht. Nun müssen wir diesen Willen aber auch für unsere eigene, menschliche Natur betätigen; um dies zu können, müssen wir erst wissen, was unsere derzeitige menschliche Natur im allgemeinen und im besonderen jedes Einzelnen ist. Dann heißt es versuchen, lernen und üben, die in der Kultur gewonnenen Kräfte, dieses reiche Können, für unsere Natur und die der Erde einzustellen und anzuwenden. Unendlich viel ist da zu tun. Jeder nach

seiner Art, die er aus eigener Beobachtung und durch andrer, Befähigter, Rat und Hilfe immer besser zu erkennen, auszubauen sucht. Unendlich viel muß getan werden, damit die tiefe, volle Befriedigung erreicht werde, damit frohes Gedeihen sei.

Jedem das Seine! Jeder seiner Natur gemäß! und der Natur der anderen und der Natur der Erde gemäß! Denn die Menschheit und die Erde, das sind nur die größeren Leiber, denen jeder Einzelne als Glied oder Zelle angehört. Wer einen Teil der Menschheit schädigt, schädigt auch sich, wer ihr oder der Erde nützt, fördert auch sich, der wächst und wird und lebt. Zwar: zurück zur Natur! Aber nicht, um ein früheres primitives Instinktleben wieder aufzunehmen, sondern um das inzwischen gewonnene Können anzuwenden in freundschaftlichem Bunde mit der Natur draußen: Licht, Luft, Wasser, Fels, Pflanze und Tier und in tiefem Einklang mit unserer eigenen Natur innen: Wünsche, Sehnen, Fähigkeiten, Triebe, Kräfte.

So haben wir denn selber zu formen: Neues Wohnen, neue Nahrung, neue Kleidung, neue Arbeit, neues Denken, tieferes Fühlen. Dolf Sonnauer

## Gedanken zur Zeit

Der heitere Schwabe. Der Herausgeber des „Oberdeutschland", dem früheren „Schwäbischen Bund", sieht in der Eheaussprache der „Tat" eine „Sächsologie" (Februarheft 1922). Schwaben scheint sich seit den Tagen Hölderlins merkwürdig verändert zu haben, wenn der Herausgeber seines Stammesorgans Gespräche über den Eros aus der Gegenwart heraus nicht ebenso ernsthaft nehmen kann, wie es seinerzeit die Teilnehmer am platonischen Symposion getan haben. Es berührt etwas peinlich, zu sehen, daß er an „Worten" hängen bleibt, wohl weil er auf dem Standpunkt steht, die Leser einer Zeitschrift seien mit festgefügten Wahrheiten abzuspeisen. Vielleicht steht aber am Anfang alles Werdens die Frage. Doch ich will auch jenen Schwaben, die der Heiterkeit bedürfen, ihre Quellen von Herzen gönnen. Wenn nur etwas mehr dabei herauskommt als „brave Gesinnung". E. D.

# Kulturpolitischer Arbeitsbericht

### Bericht der Siedlerschule Worpswede für das Versuchsjahr 1921

Nun rundet sich ein Jahr, seit wir, ein kleines Häuflein Aufrechter, Gärtner und Bauleute, auf Sand und Moor siedelten. Es hieß, den immer wieder geforderten Nachweis zu führen, daß vermehrte Arbeitskraft und verbesserte Geräte im Verein mit verstärkten Dung- und Wassergaben die Erträge jeden Bodens steigern, insbesondere aber die schlechten. Die minderwertigen Böden sind es aber, die für unsere Siedelung besonders in Frage kommen, wenn anders Mehrwert in volkswirtschaftlichem Sinne geschaffen werden soll.

Insoweit eine knapp einjährige Arbeit überhaupt endgültige Kulturresultate aufzeigen kann, kann man den Nachweis schon heute als gelungen bezeichnen.

Wir setzten an zwei Stellen zugleich an. Auf dem sogenannten Moorhof, einer rund 18 Morgen großen Bauernstelle (Leiter: Max Schemmel). Auf zu einem Teil noch rohem, zum andern Teil stark vernachlässigtem Hochmoorboden wurden schon im ersten Jahre mit gutem Erfolg fast alle Kohlarten (Weißkohl, Rotkohl, Wirsing), Kohlrabi, Sellerie und Rüben gebaut, dazu Sommerroggen, Gerste und Weizen, sowie Kartoffeln. Die Gesamternten wurden durch die Melioration und durch den abnorm trockenen Sommer stark beeinträchtigt, immerhin wurden durchschnittlich befriedigende, teilweise außerordentliche Ergebnisse gezeitigt. Die Dürre dieses Sommers lieferte den nega-

tiven Nachweis, daß unsere Moore nicht nur ent-, sondern auch bewässert werden müssen, wenn irgend intensivere Kultur betrieben werden soll. Dann aber kann, besonders bei entsprechender Düngerwirtschaft, auch auf dem leichten Moorboden mit hohen Erträgen gerechnet werden. Jedenfalls gelang es trotz schwierigster Umstände, die mit dem ersten Aufbau zusammenhingen, die sogenannte Bonität des Bodens unserer Landstelle in so kurzer Zeit beträchtlich zu heben.

Weiter vorgetrieben werden konnte der Intensivierungsversuch auf dem Sonnenhof, der auf nur gut einhalb Morgen als Beispiel einer Nebenerwerbssiedelung betrieben wird. Entsprechend den von seinem Leiter Leberecht Migge in der bekannten Schrift „Jedermann Selbstversorger" aufgestellten Grundsätzen sind für seine zehnköpfige Familie je rund 100 Quadratmeter Kulturboden bereitgestellt, auf denen forderungsgemäß der gesamte Bedarf an Gemüse, Obst und Frühkartoffeln für die Familie gezogen werden soll. Der Versuch wurde bewußt erschwert durch den reinen Sandboden (zum Teil magerer Rasen, zum Teil Heide), der fast ohne jede Humusschicht vorlag. Das ganze Gelände wurde terrassiert, Fruchtschutzmauern (aus Torf und Lehm) gezogen, die Beete mit festen Einfassungen versehen, Frühbeetkästen gebaut, automatische Bewässerung und Kompostdüngung allmählich ausgebaut. Das Ziel der sogenannten „grünen Selbstversorgung" einer Familie auf kleinster Fläche konnte schon mit den beschränkten Einrichtungen und wirtschaftlichen Hemmungen des ersten Jahres nahezu erreicht werden. Dabei lebt die Familie vorzugsweise vegetarisch. An Gemüsen aller Art sind insgesamt 15 Zentner geerntet, ungerechnet Kleinviehprodukte.

Von Einzelergebnissen sind bemerkenswert:

Es sind schon im ersten Versuchsjahre durchschnittlich drei, von einzelnen Beeten vier Ernten hintereinander erzielt worden. Von 75 Quadratmetern sind bei 28 Pfund Aussaat (Knollenteilung) rund 375 Pfund Frühkartoffeln geerntet — als Hauptfrucht zwischen einer Vorfrucht von großen Bohnen und einer Nachfrucht von Grünkohl — was einem Ertrag von 125 Zentnern pro Morgen entspricht. Eine 35 Meter lange (1 Meter breite) Rabatte vor einer Schutzwand brachte nach einer Vollernte Spinat — ungerechnet die „Naschernte" — rund 350 Pfund Tomaten, dazu eine Nachfrucht von Feldsalat; vom dritten Jahre ab würde diese Südmauer außerdem von tragenden Pfirsichen und Aprikosen bedeckt sein. Gegenwärtig (im Dezember 1921) sind zwei Drittel der gesamten Kulturfläche des Mustergartens mit Fruchtgrün (Spinat, Feldsalat, Grünkohl, Adventskohl u. a.) bedeckt. — Im zweiten Betriebsjahre denken die emsigen kleinen Gärtner — vom vierten, spätestens sechsten Lebensjahre ab fügt sich jedes Kind gewissermaßen spielend dem Siedlerbetriebe ein — sich aus ihrem Garten voll einzudecken, ja, vom dritten, dem Normaljahre ab verkaufsfähige Überschüsse herauszuwirtschaften, mit denen sie den Obstbedarf abrunden, der frühestens vom fünften Jahre ab von den eigenen Zwergobstbäumen gedeckt werden kann.

Hand in Hand mit diesen geschlossenen Beispielen verschiedener siedelungstechnischer Wirtschaftseinheiten gehen die zahlreichen bodenkulturellen Versuche der Siedlerschule, die bereits im ersten Jahre zu bemerkenswerten Ergebnissen und hoffnungsvollen Schlüssen führten.

Auf dem Moorhofe sind, abgesehen von den üblichen Düngerversuchen, die diese Abteilung im Auftrage des Kalisyndikats und der Badischen Anilin- und Sodafabriken durchführte, interessante Experimente mit Getreidehäufelung und Getreidepflanzung angestellt. Dabei wurden auf 200 Quadratmeter 10000 Weizenpflanzen mit der Hand piquiert, die auf diesem weizenfremden Boden einen Ertrag von rund 1 Zentner Korn bester Qualität erbrachten. Noch besser als dieser durch ungünstige Verhältnisse etwas beeinträchtigte Versuch war der mit gehäufelter Gerste, die pro Morgen 25 Zentner ergab, also das mehrfache des durchschnittlichen Ertrages.

Auf dem Sonnenhofe wurden die technischen Neuerungen allmählich sehr hoch getrieben. Außer den vielseitigen Schutzvorrichtungen durch Fruchtmauern, Treibkästen und Piquierbeeten (die Anzuchtstätte allein nimmt mehr als ein Viertel der gesamten Kulturfläche des Gartens ein) hat sich besonders die feste Beeteinfassung (aus Steinen, Bohnenstangen, Moorarten u. a.) bewährt. Sie hält Mutterboden, Dung und Wasser auf dem Kulturbeet beisammen und ermöglicht jederzeit saubere und schnelle Neubestellung. Auch das sogenannte Siedlerfenster, ein kleinmaßstäbliches Frühbeetfenster (1 : 0,80 m), das von Kindern leicht gehandhabt und in vielseitiger Form wandernd auch auf Gartenbeeten verwandt werden kann, hat sich als recht wertvoll erwiesen. Nach Möglichkeit sind alle diese bodentechnischen Vorkehrungen behelfsmäßig mit bodenständigem Material (Lehm, Torf, Rundholz, Bohnenstangen) durch die Siedler selbst erstellt worden.

Von entscheidender Bedeutung erwies sich auf beiden Versuchsstätten die Wasser- und Düngerversorgung. Auf dem Sonnenhofe wurde eine Regenanlage eingebaut (per 1 qm M 1.50), die leider zu spät in Wirksamkeit trat, um die Vorteile der heißen Witterung dieses Sommers — bei automatischer Bewässerung sind die Trockenjahre Hocherntejahre! — voll auswerten zu können. Aber auch unter der Oktobersonne heuer wurden die Hälfte aller Beete durch die umsetzende Wasserkraft noch einmal (mit Spinat und Salat) vollständig begrünt, ein für unsere Besucher erstaunlicher Vorgang.

Fast noch augenfälliger war die ertragsteigernde Kraft unserer Kompost-Düngerwirtschaft. In eigens erbauten Komposthäusern und in großen Freilanddungstätten — Dung- und Anzuchtstätten können in einem intensiven Siedlergarten unter Umständen bis zu ein Drittel der gesamten Kulturfläche einnehmen, um so mehr, da sie zeitweise selber noch nebenher Kulturen voll austragen — werden alle Abfälle der eigenen Hauswirtschaft (Exkremente, Kleinviehdung, Müll und Asche) mitsamt den Gartenabfällen zuzüglich Torfmull, Lehm und Kalkmergel und unter gewisser Ergänzung durch Kali und Phosphatgaben nach bestimmten Gesetzen vererdet und so zu verschiedenen hochwertigen Gartendüngern verarbeitet, deren Haupteigenschaft in ihrer gefahrlosen, bodenverbessernden und wirtschaftlichen Anwendung besteht. Die anfallende Düngermenge, wozu noch das ebenfalls sorgsam gesammelte Abwasser kommt, konnte zeitweise kaum untergebracht werden und dürfte nach erfolgter Melioration des mageren Bodens zum Teil überflüssig werden.

Die Ausbildungsarbeit an Siedelungsschülern hielt sich im ersten Jahre des Aufbaues naturgemäß in engen Grenzen. Es waren im ganzen 24 Schüler und Hospitanten tätig, die je nach ihrer Vorbildung 1 bis 3 Lehrjahre vor sich hatten. Einen noch ergänzenden Weg der Umschulung beabsichtigt die Schule mit ihren Siedlerführerkursen einzuschlagen, in denen in 1/4- bis 1/2 jähriger Ausbildung gartentechnisch oder ingenieurmäßig bereits normal vorgebildete Teilnehmer zu praktischen Siedlerführern ausgebildet werden. Es hat sich herausgestellt, daß es der Siedelungspraxis, insbesondere der städtischen Siedelung, empfindlich an Betriebsführern fehlt, die die bodenwirtschaftlichen und organisatorischen Grundlagen des Siedelungsvorganges beherrschen, während an bureaukratischer Gängelung im Siedelungswesen bekanntlich kein Mangel ist.

Ueberhaupt scheint es an der Zeit, daß die bisherige Cunctator-Siedelungspolitik von Reich und Staat endlich einer frischeren Initiative Raum gibt, oder aber die Leitung der nationalen Siedelungspolitik beweglicheren Organen anvertraut. In der neueren Initiative der Städte zur siedelungspolitischen Selbstversorgung ist ein hoffnungsvoller Schritt in dieser Richtung getan. Auch die Industrie sollte sich ebenso wie die großen Berufsverbände (Gewerkschaften, Angestellten usw.) ihrer Verpflichtungen der volkswirtschaftlichen Umschulungsarbeit

gegenüber mehr bewußt werden. Wir kommen zur dezentralisierten Innenkolonisation.

Unseren Freunden aber, die unsere Arbeit bisher mit soviel Wohlwollen verfolgten — wir begrüßten im Laufe des Jahres viele hundert Besucher aus allen Teilen des Reiches — geben wir die Versicherung, trotz Widerständen und Lauheit vom Siedelungswerk, „wie wir es auffassen", nicht abzulassen.

Denn es ist ein Werk des Volkes!

Leberecht Migge

Nachschrift der Redaktion: Leider ist, wie wir erfahren, der vorstehend erwähnte Moorhof und damit die Hauptschulungsstätte des jungen Unternehmens in der Weihnachtszeit niedergebrannt. — Auch eine andere Siedlung, Bergfried bei Überlingen am Bodensee brannte nach Neujahr nieder. Der Leiter Harleß wurde schwer verletzt.

**Akademische Woche auf Schloß Elmau**

Johannes Müller ladet für die Osterzeit in das weltabgeschiedene Hochtal des Wettersteingebirges zu einer Tagung der studentischen Jugend ein (12.—19. bzw. 22. April), bei der er in gemeinsamer Aussprache zur Klärung verschiedener Fragen, die heute die Jugend bewegen, beitragen möchte. Behandelt werden soll:

1. die religiöse Frage (Religion als wesenhafte Offenbarung, Erlösung, Schöpfung und Erfüllung — Religion und Religionsersatz — Religion und das Christentum — Religion und drittes Reich).
2. die kulturelle Frage (das Wesen der Kultur in Auseinandersetzung mit Spenglers Kulturphilosophie — persönliche Kultur, der Weg zu sich selbst und Selbstverwirklichung).
3. die nationale Frage (Volkstum und Menschentum — Wandlung des nationalen Gefühls — Glaube und Heimat).

Alle zur studentischen Jugend gehörigen oder mit ihr noch in Gemeinschaft stehenden Menschen des Suchens und der Sehnsucht, die von diesen Fragen bewegt werden und für neue Klarheiten aufgeschlossen sind, sind herzlich willkommen. Studierende werden in dieser Zeit zum halben Pensionspreis aufgenommen (von 30 M. an je nach Lage der Zimmer). Anmeldungen werden bis spätestens 31. März an die Schloßverwaltung Elmau, Post Klais (Oberbayern) erbeten. Klais ist eine Station der Bahn Garmisch-Mittenwald.

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Bernhard Bach, Stuttgart, Mörikestraße 63; Meyrick Booth, 199 Icknield Way, Letchwerth Herts, England; Hans Brandenburg, München, Kaulbachstraße 42; Prof. Dr. E. R. Curtius, Marburg, Hessen; Rudolf von Delius, München, Ebenauer Straße 6; Karl Fleischhack, Leipzig-Reudnitz, Oswaldstr. 3; Philipp Hördt, Heidelberg, Roßbacher Straße 50; Heinrich Jacoby, Odenwaldschule bei Heppenheim a. B.; Dr. Heinrich Knittermeyer, Bremen, Moselstraße 26; Leberecht Migge, Worpswede bei Bremen; Adalbert Reinwald, Haus Asel, Post Herzhausen, Bez. Kassel; Dolf Sonnauer, z. Zt. Süßenmühle (Bodensee); Else Stroh, Jena, Erfurter Str. 64; Dr. Rudolf Velten, Waldüren in Baden, H. Vorwahl, Elze (Hannover).

Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

14. Jahrgang | Heft 5 | August 1922

# Zum Geleit

Die Menschen, die hier zum erstenmal vereint an die Öffentlichkeit treten, stehen seit einigen Jahren in loserer oder engerer Arbeitsgemeinschaft (die einen teilweisen Niederschlag gefunden hat in den „Blättern für religiösen Sozialismus"). Sie wurden zusammengeführt durch die Gewißheit, daß im Sozialismus der gegenwärtigen abendländischen Menschheit die entscheidende Frage gestellt ist. Diese Gewißheit war wohl bei allen zunächst mehr unmittelbar, erzeugt durch Erschütterungen, die Krieg und Revolution bewirkt hatten. Der Schleier bürgerlich-traditioneller Befangenheit zerriß, so daß wir die Wirklichkeit nackt sehen mußten. Es wurde uns aber sofort zur Notwendigkeit, diese unmittelbare Schau geistig zu durchdringen und mit der herrschenden Problematik auseinanderzusetzen. Nicht weil wir das Bedürfnis empfunden hätten, uns vor der Welt zu rechtfertigen, sondern weil wir uns genötigt fanden, uns vor uns selbst Rechenschaft abzulegen, und weil wir zutiefst überzeugt waren, daß gerade da, wo fruchtbare praktische Arbeit auf dem Spiele steht, die unerbittliche Problematik des Denkens nicht beiseitegesetzt werden darf, sondern überwunden sein muß.

Wir wissen, daß wir erst am Anfang eines langen Weges stehen. Daß manche der folgenden Aufsätze nur allzu deutlich die Spuren eines noch nicht ausgekämpften geistigen Kampfes aufweisen. Aber keiner von uns meint ja, daß hier eine Gesamtanschauung zu bieten sei, die durch geschlossene Einheitlichkeit bestechen oder gewinnen müsse. Diese Aufsätze haben ihren Sinn erfüllt, wenn sie einen Eindruck geben von der inneren Notwendigkeit eines geistigen Ringens, an dem jeder heutige Mensch des Abendlandes, ob er es weiß und will oder nicht, beteiligt ist.

Carl Mennicke

# Carl Mennicke
# Religiöse Weltgestaltung

Die Frage, wie der Fromme zur Welt stehe, inwiefern er an ihr beteiligt sei, wieweit er Verantwortung trage für die Gestalt der Welt, bewegt alle höheren Religionen. Wenn wir uns im Zuge der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte halten (der, die für unseren abendländischen Kulturkreis bisher immer noch praktisch die einzig bedeutungsvolle ist): die israelitischen Propheten, allen voran Amos, üben schärfste Kritik an dem gesellschaftlichen Zustand und wollen nur dem wahre Frömmigkeit zuerkennen, der die tiefste Verantwortung für diesen Zustand fühlt und bis zum Letzten bereit ist, diese Verantwortung auszuwirken. Und auch Jesu Verkündigung, soweit wir ein klares Bild von ihr gewinnen können, läßt keinen Zweifel darüber, daß er in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit der Gestalt der Welt, die er vorfand, gestanden hat. Ich denke nicht nur an mehr negative Wendungen wie die: „Verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen" oder: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon"; nicht nur an das: „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, die ihr der Witwen Häuser fresset" oder an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter; sondern vor allem auch an die positiven Wendungen der Seligpreisungen: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen" und: „Selig sind, die Frieden schaffen." Über diese einzelnen Wendungen hinaus aber zeigt die ganze Art, wie sich Jesus in der damaligen Gesellschaft bewegt, wie er sich unter die „Zöllner und Sünder" und gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer" stellt, deutlich, daß er gesellschaftskritisch empfindet.

Nun tritt aber gerade mit der Erscheinung Christi und mit der Haltung der bedeutendsten Persönlichkeit des Urchristentums, des Apostels Paulus, die große Schwierigkeit auf. Beide Männer haben aus ihrer religiös bestimmten gesellschaftskritischen Haltung keine aktivistischen Konsequenzen gezogen. Zwar legen beide Wert darauf, daß man sich von dem üblichen gesellschaftlichen Verhalten unterscheidet. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht wert" (Jesus). „Stellet euch nicht dieser Welt gleich" (Paulus). Aber keiner von beiden hebt einen Finger, die wirtschaftliche oder politische Gestalt dieser Gesellschaft zu wandeln. Jesus erklärt sein désintéressement: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist." Und noch deutlicher fast Paulus: „Jedermann unterziehe sich den regierenden Obrigkeiten." — Es muß jedoch bemerkt werden, daß diese Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Ordnungen Hand in Hand geht mit der über alles Maß gespannten Erwartung einer völligen Umwandlung der Welt überhaupt. Die historische Forschung der letzten Jahrzehnte hat immer unwidersprechlicher erwiesen, daß Jesus sowohl wie Paulus ausge-

sprochen eschatologisch denken, daß sie die radikale Umwandlung der für ihr religiöses Grundempfinden unmöglichen Welt durch einen riesigen Gewaltakt Gottes in nächster Zukunft erwarten. Und es ist nur selbstverständlich, daß da, wo dieser eschatologische Vorstellungskreis das Bewußtsein beherrscht, eine Stellung zum Problem der Weltgestaltung weder gesucht noch gefunden wird. Denn diese Frage ist hier wirklich irrelevant. Gott wird sie in aller Kürze auf vollendete Weise lösen und jeder vorgreifende menschliche Versuch hieße augenscheinlich, ihm dumm und dreist ins Handwerk pfuschen.

II

Man darf sagen, daß sich von dieser Schwierigkeit her (d. h. von der Schwierigkeit her, die damit gegeben war, daß sich die urchristliche Enderwartung nicht erfüllte und man sich in die Notwendigkeit gesetzt fand, die religiös bestimmte gesellschaftskritische Haltung auszuwirken) der Charakter der christlichen Kirchengeschichte bestimmte. Die katholische Kirche, als Kirche im eigentlichen Sinne, d. h. als priesterliche Beherrschung und Führung eines geistig noch jungen und deshalb fügsamen gesellschaftlichen Körpers, hat die ihr notwendigen schöpferischen Ideen für die gesellschaftliche Gestaltung nicht im Urchristentum, sondern im Alten Testament und in der griechisch-römischen Philosophie, bzw. in einer Verbindung beider, gefunden. Die große Konzession an den rein negativen gesellschaftskritischen Geist des Urchristentums aber ist das Mönchstum. Es ist der grandiose Versuch, den Sinn der urchristlichen „Interimsethik" (d. h. der Weisungen Jesu für die passive ethische Haltung in der Zeit des „Interims" bis zum Anbruch des Weltendes bzw. seiner Wiederkunft) im Bewußtsein der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, ohne daß diese Ethik für sie eine (sie notwendig auflösende) Konsequenz gewinnt. Daß dieser Versuch mißlungen, daß das Mönchtum im wesentlichen Fiktion geblieben ist, leidet für den Einsichtigen keinen Zweifel.

Das Luthertum, zwar dem Begriff nach schon nicht mehr, tatsächlich aber doch noch „Kirche" im oben bezeichneten Sinn, hat (bei dem durch den Kampf gegen Rom gegebenen staatlichen Schutzbedürfnis) das paulinische „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat" staatsrechtlich ernst genommen (den eschatologischen Akzent, den das Wort bei Paulus hat, einfach weggewischt) und damit einen staatlich wie gesellschaftlich konservativen Kultursynkretismus erzeugt. Die urchristliche Ethik wird dementsprechend nicht ernst genommen, sondern nur als Maßstab für die „innere" Auseinandersetzung gewertet. Sie erhält die Funktion, durch ihre Unerfüllbarkeit die Sündhaftigkeit bzw. Erlösungsbedürftigkeit zum Bewußtsein zu bringen und verliert damit alle gesellschafts- und kulturkritische Schärfe.

Der calvinistische Protestantismus hat (im Gedanken der Herrschaft Gottes) die urchristliche Ethik ernster genommen. Ja, er stellt eigentlich den einzigen ernsthaften Versuch von allgemeinerer Bedeutung dar, die urchristliche Interimsethik für die (nach dem Scheitern der End-

erwartung unabweisbar notwendige) staatliche und gesellschaftliche Gestaltungsarbeit fruchtbar zu machen. Ganz im Sinne der urchristlichen Haltung ist hier jeder Selbstwert der Kultur geleugnet. Das einzige Anliegen des Menschen ist das Reich, die Herrschaft, die Verherrlichung Gottes. Aber gerade deshalb hat er die Arbeit in der Welt ernst zu nehmen, denn sie ist das gegebene und gebotene Mittel, für das Reich Gottes zu wirken. Der Mensch hat in keiner Weise sich selbst zu leben — auch nicht im Sinne einer (letztlich doch selbstgenießerischen) religiösen Beschaulichkeit. Er hat sich vielmehr ständig zu kasteien in selbstloser, man könnte sagen rein sachlicher (politischer, wirtschaftlicher, sozialer) Tätigkeit. Und doch ist diese Tätigkeit nicht beziehungslos sachlich, sondern letztlich eben Dienst für das Reich Gottes und erhält von daher doch auch immer wieder ihre bestimmte Richtung (was wohl am deutlichsten die Cromwellsche Revolutionsbewegung zeigt). Kein Zweifel, daß auch diese Haltung im weitesten Ausmaße den Charakter des Fiktiven trägt, wie sie denn nicht umsonst in der Geschichte des englischen Kapitalismus ihre verhängnisvolle Rolle gespielt hat.

Durch die ganze Kirchengeschichte hindurch ziehen sich dabei die Sektenbewegungen, die das Banner der urchristlichen Eschatologie (im Sinne eines zeitlichen Vorstellungsschemas) hochgehalten haben. Auf der einen Seite zweifellos: Froschperspektive der kleinen Leute. (Ich darf an das Goethewort erinnern: „Wo solch ein Köpfchen keinen Ausweg sieht, stellt es sich gleich das Ende vor." Wie ja auch die sozialistische Bewegung an dieser Art eschatologischen Geistes zu tragen hat.) Und doch hat auf der anderen Seite der alte Gottfried Arnold nicht so ganz unrecht mit dem Nachweis, daß eben in diesen Sektenbewegungen auch die Flamme der ersten Liebe gehütet worden sei. Jedenfalls empfinden diese in buntem Wechsel immer neu auftauchenden Gruppen richtig, daß das Problem, das die urchristliche Interimsethik stellt, von den herrschenden Kirchen nicht ernst genommen oder doch nicht eigentlich gelöst ist.

III

In jüngster Zeit ist wiederholt der Versuch gemacht worden, die urchristliche Eschatologie zu begreifen als zeitgeschichtlich bedingten Ausdruck für die unendliche Spannung, in der sich der Fromme der Welt gegenüber befindet. So sehr diese Versuche im Prinzip die Richtung angeben, in der das religiöse Denken sich einzig bewegen kann, so sehr leiden sie alle (bis auf einen: den von dem Straßburger Theologen und nachmaligen Mediziner Albert Schweitzer in seinen Büchern „Von Reimarus zu Wrede" und „Die paulinische Forschung" unternommenen) unter der Scheu der kirchlichen Theologen, das abstrakte eschatologische Vorstellungsschema des Urchristentums konsequent kritisch zu behandeln. Es versteht sich aber psychologisch von selbst, daß ein so allbeherrschendes Schema wie das eschatologische auf alle Erwägungen den tiefgehendsten Einfluß übt. Und gerade wenn man weiß, daß es sich nicht um etwas Psychologisches, sondern um das transzen-

dental zu erfassende Wesen des religiösen Weltverhältnisses überhaupt und um *seine* Konsequenzen für unser Welt*verhalten* handelt, muß man beflissen sein, alles Psychologische, das dem zeitlichen Vorstellungsschema anhaftet und von ihm aus in alle Erwägungen hineingeflossen ist, zu eliminieren. Dies *Psychologische* aber sehe ich in der Gleichgültigkeit gegenüber der bestehenden Weltform*.

Noch unabweisbarer wird diese Erkenntnis, wenn man die Sache von einer anderen Seite her betrachtet. Das eschatologische Schema ist ja nur ein Spezialfall des abstrakten Weltdenkens überhaupt. Des abstrakten Weltdenkens, wie es bei Jesus z. B. in manchen Äußerungen über das Gebet durchschimmert, oder wie es in den fatalistischen Wendungen Mt. 13, 10 ff. deutlicher heraustritt. Wie es bei Paulus etwa die Lehre von der sogenannten doppelten Gnadenwahl (Röm. 11) bestimmt, oder wie es Ausdruck findet in der Christus-Mythologie Phil. 2, 5 ff. In allen solchen Wendungen wird der wahrhaft Fromme den letzten religiösen Sinn spüren, wie denn die Gebetshaltung Jesu *in ihrer Substanz* das Größte ist, was dem religiösen Menschen begegnen kann. Aber gerade um dieses Sinnes willen muß er die abstrakte Form, in der letzte Beziehungen zeitlich verdinglicht werden, ablehnen. Muß er auf die tragischen Folgen hinweisen, die dieser Abstraktismus in der kirchlichen Verkündigung bis zum heutigen Tag gehabt hat. Muß er die Forderung erheben, endlich Ernst damit zu machen, daß bei der Darstellung des religiösen Weltverhältnisses alles abstrakte Wirken Gottes und damit alle Dinglichkeit Gottes überhaupt außer Rechnung gesetzt wird.

Was heißt das aber positiv? Im Grunde nichts anderes als dies, daß das religiöse Weltverhältnis *nur als letztes Überzeugungsverhältnis* möglich und sinnvoll ist. Daß es also in keinerlei Standpunkt (weltanschaulich, philosophisch, ethisch, religiös oder wie auch immer) adäquat eingehen kann, sondern über, unter und in allen Standpunkten die ewige, in jedem Augenblick neue, jeden Augenblick entscheidende Angelegenheit bildet. Die Angelegenheit, die auf keine Weise mehr vom einen zum andern vermittelt werden kann, deren Sinn vielmehr jede Vermittlung zerstören würde. Das wahrhaft religiöse Weltverhältnis konstituiert sich also nur da, wo die Einsicht waltet, daß man in *absolut* eigener Sache steht, daß man *letzte* Verantwortung trägt. Es „gibt" in der Tat keinen Gott in der Art, wie es irgend etwas sonst in der Welt, sei es noch so intensiv und wirklich, „gibt". Jede Vorstellung der Art ist für den wahrhaft Frommen eine *Blasphemie*.

* Es ließe sich viel darüber sagen, daß dieser Passivismus auch sonst im Zuge der Zeit lag (man denke an das ethische Ideal der Stoa), besonders, wie ich meine, auf Grund der wirtschaftlichen Verhältnisse. Für Palästina erinnere ich an das Ährenausraufen der Jünger Jesu, für die größeren Verhältnisse daran, daß Rom — ganz im Gegensatz zur heutigen Großstadt — wesentlich Konsumtionszentrum war (durch Beherrschung der unterworfenen Völker erpreßter Waren). Die Industrie war weithin Luxusindustrie der Sklavenbesitzer — vielfach nur für eigenen Bedarf. Eine industrielle Produktion im heutigen Sinne des generellen Tauschverkehrs hatte die damalige Welt nur in geringfügigen Ansätzen.

Denn sie ermöglicht ein abstraktes Verhältnis zu Gott: ein Beten aus dem Wunsch heraus, ein Dienen aus Furcht oder Hoffnung, ein Urteil über den andern nach dem ethischen Gesetz usw.; sie ermöglicht schließlich, ja züchtet geradezu den Pharisäismus (die Haltung derer, die haben als hätten sie) in all seinen gröberen oder feineren Formen, sei es in Gestalt der kirchlich bürgerlichen „Ehrbarkeit", der pietistischen „Heiligung" oder des katholischen Asketismus. Jedes solche abstrakte Verhalten aber, das darin begründet ist, daß ein Inhalt der Welt anderen Inhalten gegenüber absolut (und das heißt eben: zu ihnen in abstrakte Beziehung) gesetzt wird, hindert die Konstituierung des wahren religiösen Weltverhältnisses, in dem es sich eben nicht mehr um eine Beziehung zu irgendeinem Inhalt der Welt, sei es auch der umfassendste, sei es auch „das Universum" handelt, sondern um die Beziehung zum Unbedingten, d. h. um das absolute Gericht, in dem jede Beliebigkeit (Wunsch, Furcht, Hoffnung) und aller Pharisäismus aufhören, in dem die Notwendigkeit und die absolute Demut walten.

Es leidet keinen Zweifel, daß die angedeutete religiöse Grundhaltung zu allen Zeiten die aller wahrhaft frommen Menschen gewesen ist. Ganz besonders auch die der Hauptvertreter des Urchristentums. Nur daß sie durch das abstrakte eschatologische Vorstellungsschema eigentümlich gebrochen erscheint. Es ließe sich eine geschichtsphilosophische Erörterung denken, die darzutun versuchte, daß diese Gebrochenheit nicht nur in der Ökonomie der Geistesgeschichte begründet lag, sondern auch von der religiösen Grundhaltung aus gesehen segensvoll war, indem sie bei der herrschenden autoritären Geistigkeit die einzige Möglichkeit bedeutete, die religiöse Auseinandersetzung in lebendigem Fluß zu erhalten. Doch sollen uns solche Erwägungen hier nicht kümmern. Unser Anliegen ist bloß, über das Problem als solches, in seiner zeitlosen und also gegenwärtigen Bedeutung zur Klarheit zu kommen. Und da muß es jetzt unmittelbar deutlich sein, daß für die von dem eschatologischen Vorstellungsschema und aller Abstraktheit des Gottesgedankens entschränkte religiöse Grundhaltung kein Stück Welt gleichgültig bleiben kann. Denn so sehr man in jenem absoluten Gericht aus allen „Beziehungen" heraustritt, so sehr in ihm alle relativistischen Minderungen und Milderungen der eigenen Verantwortlichkeit hinfallen, so sehr erfaßt man in ihm die absolute Verantwortung für die Gesamtheit der Beziehungen, in denen man sich vorfindet, d. h. also für die Gestalt der Welt. Es kann und darf keine Rede sein von einer irgendwie vorläufigen Suspendierung dieser oder jener Sphären der Welt — und seien es die alleräußerlichsten. Es kann und darf sich vielmehr nur handeln um eine Aufhebung der gesamten Welt — auch der allerinnerlichsten — (im Unbedingten) und einer Neusetzung in der Totalität ihrer Sphären und Beziehungen. Es versteht sich von selbst, daß diese Neusetzung nicht im Begriff erfolgen kann; denn aller Begriff ist Vermittelung und hier ist das Unvermittelbare, nur actu Mögliche und Wirkliche. Aber gerade von daher erfährt die Aufgabe der Gestaltung ihre große Bestimmtheit.

## IV

Die Klärung der hier gezeichneten Erkenntnislage ist sicherlich begünstigt, wenn nicht geradezu gebieterisch gefordert worden durch die moderne Entwicklung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, pointiert gesprochen durch das, was Marx die Vollendung des politischen Staates nennt. Auf der einen Seite bedeutet der politisch-wirtschaftliche Emanzipationsweg unstreitig einen Verlust, was sogar von Marx selbst anerkannt wird, wenn er im kommunistischen Manifest sagt: „Die Bourgeosie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung'." Oder noch deutlicher: „Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlerworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt." Wir wissen es heute besser noch als Marx, daß im Mittelalter nicht nur das wirtschaftliche, sondern auch das politische Leben weithin unter der Führung religiöser Ideen stand, und daß damit Bindungen gegeben waren, die das Gemeinschaftsleben der Menschen wesentlich befruchtet haben. Und doch mußte sich dieser Zustand zersetzen, da er vom Grunde her gesehen eine Fiktion war. Vom Grunde her — d. h. von der wahren religiösen Grundhaltung her. Gerade von hier aus versteht man Marxens Charakterisierung jener religiösen Bindungen als „heilige Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut", als „Heiligenschein" oder „rührend-sentimentalen Schleier". Alle diese Ausdrücke bekunden ein kritisches Verhalten gegen das Fiktive, gegen die abstrakt-autoritäre religiöse Weihe von Gegebenheiten, die ihre eigentliche Bestimmung von ganz anderen Gründen her empfingen.

Es ist oben hingewiesen worden auf die entscheidende Rolle, die das abstrakte Weltdenken in der Kirchengeschichte gespielt hat. Hier haben wir wieder dieselbe Sache, nur von einer anderen Seite her gesehen. Marx spricht sich noch viel deutlicher darüber aus in einer Besprechung von Bruno Bauers Schriften zur Judenfrage. „Der sogenannte christliche Staat ist der unvollkommene Staat, und die christliche Religion gilt ihm als Ergänzung und als Heiligung seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher notwendig zum Mittel und er ist der Staat der Heuchelei. — — — Der sogenannte christliche Staat verhält sich politisch zur Religion und religiös zur Politik. Wenn er die Staatsformen zum Schein herabsetzt, so setzt er ebensosehr die Religion zum Schein herab." Es ist überall das Fiktive des Zustandes, das hier kritisch aufgelöst wird. Dies Fiktive aber hat als letzten Ermöglichungsgrund jenes abstrakte Weltdenken, für das eine religiöse Qualität gesetzt, eine fromme Haltung oder ein Wirken Gottes angenommen werden kann, außer jener letzten Urbeziehung, in der allein man Gott in Wahrheit begegnet. Und hier liegt nun der positive Sinn

der politisch-wirtschaftlichen Emanzipationsbewegung. Er klingt sehr deutlich an in der angeführten Marxschen Abhandlung. „Nicht der sogenannte christliche Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt, und sich daher ausschließend zu anderen Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der atheistische Staat, der demokratische Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist. Dem Staat, der noch Theologie ist, der noch das Glaubensbekenntnis des Christentums auf offizielle Weise ablegt, der sich noch nicht als Staat zu proklamieren wagt, ihm ist es noch nicht gelungen, in weltlicher, menschlicher Form, in seiner Wirklichkeit als Staat, die menschliche Grundlage auszudrücken, deren überschwenglicher Ausdruck das Christentum ist. Der sogenannte christliche Staat ist nur einfach der Nicht-Staat, weil nicht das Christentum als Religion, sondern nur der menschliche Hintergrund der christlichen Religion in wirklich menschlichen Schöpfungen sich ausführen kann". Die Form (des jungen Marx) ist hier ersichtlich liberalistisch und ganz unzulänglich. Aber die Sache ist richtig gesehen. Gerade von der ernst genommenen Religion her sind alle abstrakten religiösen Wertungen beliebiger Inhalte oder Gegebenheiten unmöglich. Und noch einmal: Das ist der positive Sinn der staatlich-wirtschaftlichen Emanzipationsbewegung. Mag sie (wie denn kein Zweifel daran möglich ist) tatsächlich auch negativ gerichtet sein, sie dient dazu, die wahre menschliche Situation zu klären und damit den Sinn der religiösen Grundhaltung deutlicher aufzuzeigen, im allgemeinen Bewußtsein notwendiger durchzusetzen. Der vollendete politische Staat, der die politische Gleichheit aller Staatsbürger prinzipiell behauptet, läßt, wie Marx treffend dartut, die von Besitz und Bildung sich herschreibende Ungleichheit unangetastet, und macht dadurch erst das Weltgestaltungsproblem zu einem unausweichlichen, absolut brennenden. Der Staat kann nun nicht mehr die Religion als „Ergänzung und Heiligung seiner Unvollkommenheit" in Anspruch nehmen. Auch hier ist die Abwälzung der Verantwortung auf irgendeine abstrakte Instanz nicht mehr möglich. Und das ist der Punkt, wo sich die beiden Wege — der der religiösen Besinnung und der der staatlich-wirtschaftlichen Entwicklung — schneiden.

## V

Wenn ein Herausfallen aus der religiösen Grundhaltung undenkbar wäre, dann wäre das Problem der Weltgestaltung gar nicht da. Je sicherer eine Gruppe von Menschen sich in der religiösen Grundhaltung bewegt, desto leichter löst sich in ihr ganz von selbst das Gestaltungsproblem. Es braucht nur an die Urgemeinde und besonders — da in ihnen auch die Produktion ausdrücklich in den Gestaltungswillen einbezogen war — an die Gemeinden der mährischen Brüder erinnert zu werden. Seine eigentliche Schwierigkeit bekommt das Problem erst angesichts einer „verderbten", „gottlosen" Welt, die von der religiösen Grundhaltung nichts weiß.

Die Kirchen haben dieses Problem — offener oder verhüllter — nach dem Rezept des Großinquisitors zu lösen versucht. Konsequent von ihrer abstrakt-dinglichen Betrachtung her, die eine Berührung mit der Gotteswelt auch außerhalb der religiösen Grundhaltung für möglich hält.

Wo diese Betrachtung aufgelöst und der „kirchliche" Weg damit in jedem Sinne ungangbar wird, bleibt das Problem in voller Schwere bestehen. Im Gegenteil, es erhält jetzt erst seine ganze Wucht (hier zeigt sich wieder der positive Sinn der Entgottung von Wirtschaft und Staat). Hier erst wird ganz offenbar, was es heißt, daß in der religiösen Urbeziehung die Gesamtverantwortung erfaßt wird. Es kann sich dann nicht mehr darum handeln — wie der Großinquisitor es will —, irgend jemandem etwas abzunehmen, eine Verantwortung zu erleichtern. Sondern nur darum, durch ein Auswirken der absoluten eigenen Verantwortung die Gemeinschaft mit allen zu bewähren und damit für den absoluten Sinn der religiösen Grundhaltung zu zeugen. Denn diese ist nicht eine Haltung neben anderen Haltungen, vor allem nicht ein Inneres neben Äußerem. Sondern sie ist der Grund, auf den alles, das Innerste wie das Äußerste bezogen sein muß, wenn es seinen Sinn finden soll.

Überflüssig, zu sagen, daß hiermit auch der letzte Rest von Utopismus gebannt ist. Daß vielmehr hier erst die ganz sachliche, wahrhaft konkrete Haltung ermöglicht wird, das Ertragen und Ernstnehmen auch der größten tatsächlichen Schwierigkeit. Die religiöse Grundhaltung kennt weder eine Flucht aus der Welt noch deren abstrakte religiöse Verklärung. Sie kann nur von ganzem Herzen, mit ganzem Gemüt und allen Kräften die gegenwärtige konkrete Aufgabe ergreifen. Damit ist noch einmal gesagt (wie schon am Ende des dritten Abschnitts), daß kein (abstrakt-) begrifflicher Aufriß einer religiösen Weltgestaltung gegeben werden kann, sondern daß sie ihren Sinn immer nur erweisen wird actu, im tatsächlichen Schaffen und Wirken des Frommen (als Nationalökonom, Pädagoge, Politiker oder wie auch immer). Aber gerade dadurch wird sie den Sinn der religiösen Grundhaltung zur Anschauung bringen, viel sicherer als irgendeine abstrakte kirchliche Verkündigung oder Darstellung (in Kult oder Dogma) es zu tun vermöchte. Denn sie wird ein unaufhörliches Ringen um die Verwirklichung lebendiger Gemeinschaft sein, der Gemeinschaft, deren man in der religiösen Grundhaltung inne wird. Ein immer-neues Aufheben all der Formen und Beziehungen, die lastend oder zerstörend wirken (Mammon in jeder Gestalt). Ein immer neues Schaffen von solchen, die offenbaren und fördern. Hier ist alles Fiktive beseitigt, denn die religiöse Grundhaltung tritt nicht als solche — in besonderer Dinglichkeit — hervor, sondern es ist Ernst damit gemacht, daß sie nur so weit da ist, als sie sich kräftig erweist. Aber gerade damit bewährt sie ihre höchste Zeugniskraft, indem ihre Notwendigkeit immer neu, immer tiefer erfahren wird. Wo Gemeinschaft gelebt wird, da wird Verantwortung erfahren. Und wo Verantwortung ernst genommen

wird, da wird die religiöse Grundhaltung, die Beziehung auf das Unbedingte, die Begegnung Gottes, die Gnade zur Notwendigkeit. Und die Gnade wiederum gibt einen der Gemeinschaft zurück mit dem Willen zu um so tieferem, konkreterem Dienst. Religiöse Weltgestaltung ist solcher konkrete Dienst an der Gemeinschaft.

# Paul Tillich / Kairos

Diese Worte sollen ein Aufruf sein zu geschichtsbewußtem Denken, zu einem Geschichtsbewußtsein, dessen Wurzeln herabreichen in die Tiefen des Unbedingten, dessen Begriffe geschöpft sind aus der Urbeziehung des menschlichen Geistes und dessen Ethos unbedingte Verantwortlichkeit für den gegenwärtigen Zeitmoment ist. Die Form aber dieses Rufes soll nicht Predigt oder Agitation, nicht Romantik oder Poesie sein, sondern ernste Begriffsarbeit, Ringen um eine Philosophie der Geschichte, die mehr ist als Logik der Geschichtswissenschaft und ihr an Schärfe und Sachlichkeit doch nicht nachsteht. Es wäre ein sinnloses Unterfangen, eine solche Aufgabe in knappen Aufsatzgrenzen angreifen zu wollen, wenn mehr beabsichtigt wäre, als einen konkreten Begriff in helleres Licht zu stellen, einen Begriff, der, wenn er selbst hell geworden ist, für viele andere erleuchtend sein kann, ein Begriff, der nicht nur für diesen Aufsatz, sondern für den Geist, aus dem dieses ganze Heft geschrieben ist, symbolhafte Bedeutung haben kann, der Begriff des „Kairos". Aufruf zu einem Geschichtsbewußtsein im Sinne des Kairos, Ringen um eine Sinndeutung der Geschichte vom Begriff des Kairos her, Forderung eines Gegenwartsbewußtseins und Gegenwartshandelns im Geiste des Kairos, das ist hier gewollt.

## I

Es war ein feines Gefühl, das den Geist der griechischen Sprache hieß, den Chronos, die formale Zeit, mit einem anderen Wort zu bezeichnen als den Kairos, die „rechte Zeit", den inhalts- und bedeutungsvollen Zeitmoment. Und es ist kein Zufall, daß dieses Wort da seinen prägnantesten und häufigsten Gebrauch fand, wo die griechische Sprache das Gefäß für den geschichts-dynamisch geladenen Geist des Judentums und Urchristentums wurde, im Neuen Testament. Sein „Kairos" war noch nicht gekommen, heißt es von Jesus; und dann irgendwann einmal war er gekommen „En Kairō", im Augenblick der Zeitenfülle. Die Zeit ist nur für die abstrakt-gegenständliche Reflexion leere Form, die jeden beliebigen Inhalt aufnehmen kann; für das Leben aber und das Bewußtsein um schöpferisches Geschehen ist sie geladen mit Spannungen, mit Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, ist qualitativ und inhaltsvoll; nicht jedes ist zu jeder Zeit möglich, nicht jedes zu jeder Zeit wahr, nicht jedes in jedem Moment gefordert. Verschiedene „Herrscher", d. h. kosmische Gewalten, regieren zu verschiedenen

Zeiten und der alle anderen Engel und Mächte überwindende „Herr" regiert in der Schicksals- und Spannungs-vollen Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft, der „gegenwärtigen Zeit", die anders ist in ihrem Wesen als jede andere der Vergangenheit. In dieser gewaltigen, aufs tiefste erregten Geschichtsbewußtheit wurzelt die Idee des Kairos; von hier aus soll sie geformt werden zu einem Begriff bewußten geschichtsphilosophischen Denkens.

Es ist kein überflüssiges Unternehmen, zum Geschichtsbewußtsein aufzurufen; denn es ist dem Geist keineswegs selbstverständlich, daß er geschichtlich ist; vielmehr ist die geschichtsunbewußte Geisteslage weitaus häufiger, nicht nur aus Stumpfheit und Geistlosigkeit — das war immer und wird immer so sein —, sondern aus tiefen Instinkten seelischer und metaphysischer Art. Die geschichtsunbewußte Lage kann doppelt verwurzelt sein: in dem Bewußtsein um das Jenseits der Zeit, das Ewige, das keinen Wechsel kennt und keine Geschichte, und in der Gebundenheit an das Diesseits aller inhaltsvollen Zeit, an die Natur und ihren ewiggleichen Lauf und Wechsel, an die Wiederkehr der Zeiten und Dinge. Es gibt eine mystische Geschichtslosigkeit, die alles Zeitliche anschaut als durchsichtige Hülle, als Trugschleier und Gleichnis des Ewigen, und sich darüber erheben will zu zeitloser Schauung des Zeitlosen; und es gibt eine naturalistische Geschichtslosigkeit, die verharrt in dumpfer Gebundenheit an den Naturlauf und ihn sich weihen läßt vom Ewigen her durch Priester und Kult; für weite Gebiete asiatischer Kultur ist mystische Geschichtslosigkeit die seelische Grundstimmung; für weitaus die meisten primitiven und bäuerlichen Gesellschaften naturgebundene Geschichtsunbewußtheit. Dem gegenüber ist Geschichtsbewußtsein ein relativ Seltenes und im Grunde ein Sondergut der semitisch-persischen und christlich abendländischen Entwicklung, aber auch das nur in den Durchbrüchen neuer Lebendigkeit, in den höchsten Augenblicken der schöpferischen Welterfassung. Um so entscheidender für die gesamte Menschheitsentwicklung ist es, daß dieses Bewußtsein im Abendland in voller Kraft und Tiefe wieder und wieder sich durchringt. Denn eins ist sicher: Ist es erst einmal da, so zwingt es nach und nach alle Völker in seinen Bann; denn geschichtsbewußtem Handeln kann nur geschichtsbewußtes Handeln begegnen; und wenn Asien in stolzem Selbstgefühl uralten Besitzes sich wehrt gegen das Abendland, so hat es sich schon in dem Maße, in dem diese Abwehr bewußt geschieht, auf den Boden des geschichtlichen Denkens begeben, ist durch den Kampf selbst getreten auf das Herrschaftsgebiet des Gegners.

Nun aber ist im Abendland selbst dem geschichtlichen Denken ein Gegner erwachsen, hervorgebrochen aus mystischer Weltbetrachtung, genährt durch naturalistische Geistesrichtung, geformt durch rationales mathematisches Erkennen: die technisch-mathematische Welterklärung der Naturwissenschaft, die rationale Auffassung der Wirklichkeit als Maschine mit ewig gleichen Bewegungsgesetzen und mit unendlich sich wiederholendem berechenbaren Naturprozeß. Der schaffende Geist, der

als eine seiner Schöpfungen diese Begriffsbildung hervorgebracht hat, gerät so in ihren Bann, daß er sich selbst zu einem Teil dieser Maschine, zu einem Stück dieses ewig gleichen Werdens machte, daß er sich über seinem Werke vergaß, daß er sich selbst, verzichtend auf seine Schöpferkraft, zum Ding machte. Diese rationale Geschichtsunbewußtheit ist die Gefahr des Abendlandes; sie bedeutet den Verlust eines Besitzes: eine weit größere Gefahr als die des Nie-besessen-Habens. — An die materialistisch-denkenden unter den Sozialisten richtet sich dieses Wort; es will den Widerspruch offenbaren, in dem sie stehen, wenn sie als Erben einer machtvollen Geschichtsphilosophie, als wichtigste Träger des gegenwärtigen Geschichtsbewußtseins eine Philosophie verehren, die alle Geschichte ausschließt und nur einen sinnlosen Naturprozeß kennen dürfte. „Materialistische Geschichtsauffassung", das wäre Widerspruch in sich, wenn es etwas anderes sein sollte als „ökonomische" Geschichtsauffassung, wenn es etwas mit „Materialismus" zu tun hätte. Leider ist das Wort hier oft zum Verführer geworden gegen die Sache. Niemand hat ein höheres Recht, Protest zu erheben gegen den bürgerlich geschichtslosen Materialismus als gerade die unerhört geschichtsbewußte Bewegung des Sozialismus. Je stärker sie aber diesen Protest erhebt, je mehr sie zeugt von dem Kairos, desto weiter rückt sie ab von allem Materialismus, desto machtvoller offenbart sie ihren Glauben an die neuschöpferische Kraft des Lebendigen.

So soll der Aufruf zum Geschichtsbewußtsein aufrütteln aus dumpfer Naturgebundenheit wie aus mystischer Weltübersteigung und zugleich entgegenwirken der bewußten rationalen Naturversunkenheit, in welcher der Schöpfer, der geschichtstragende Geist, sich gleichmacht dem Geschöpf, das ihm zu dienen bestimmt ist, der technisch-beherrschten Natur. Im Bewußtsein des Kairos findet der Geist seine Würde zurück.

## II

Aus dem Blick für die Zweiheit ist die erste große Geschichtsphilosophie geboren: der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gut und Böse ist ihr Inhalt. Die Weltgeschichte ist der Austrag dieses Widerstreites; in ihr geschieht schlechthin Neues, Einmaliges, unbedingt Entscheidendes: Niederlagen und letzter Sieg des Lichtes. So sah es Zarathustra, der persische Prophet. Und die jüdische Prophetie nahm in dieses Bild hinein die ethische Art ihres Gottes der Gerechtigkeit. Die Epochen des Kampfes sind die Epochen der Geschichte. Die Zeit ist bestimmt durch die jenseitigen, im Diesseits sich vollziehenden Ereignisse. Die wichtigste Zeit ist die letzte Epoche, die des Entscheidungskampfes, über die hinaus eine neue Epoche nicht mehr gedacht werden kann. In absoluten Begriffen denkt dieses Geschichtsbewußtsein; der absolute Widerspruch von Licht und Finsternis, von Gut und Böse, die unbedingte und endgültige Entscheidung, das unbedingte Nein und das unbedingte Ja, die miteinander ringen. Von packendster Gewalt, von höchster Dramatik, von letzter Verantwortung des Einzelnen ist diese Geschichtsdeutung bewegt. Sie ist die große, ur-

sprüngliche Form des menschlichen Geschichtsbewußtseins: die religiös-absolute Geschichtsphilosophie. — Sie kann zwei Grundformen annehmen. Sie kann die epochalen Unterschiede unterordnen dem Gesichtspunkt des dauernden Kampfes, der gleichmäßig durch die ganze Geschichte geht, und das Spannungselement verneinen durch den Gedanken der ewigen Vorherbestimmung: dieses die erste, konservativ-absolute Auffassung, am gewaltigsten durchgeführt in Augustins Lehre von dem Kampfe des Gottesreiches und Weltreiches. Das prädestinatianische Denken entwertet hier das epochale Denken, und die Gleichsetzung des Gottesreiches mit der werdenden und gewordenen Kirche nähert die Auffassung im Durchschnittsdenken der kultisch-naturalen Geisteslage an. Demnach lebt in diesem Geschichtsbild die absolute Spannung und trägt in sich eine dauernde machtvolle Geschichtsbewußtheit. — Die zweite Form der absoluten Geschichtsphilosophie ist allein durch die Spannung auf die letzte Periode bestimmt: das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, die Entscheidung steht bevor, der große, eigentliche Kairos ist erschienen, der alles umwälzt und neuschafft: die revolutionär-absolute Auffassung, die ebensogut religiös-jenseitig ausgestaltet sein kann wie naturrechtlich-diesseitig, die ebenso im jenseitigen Himmelreich wie im diesseitigen Vernunftreich das Ziel der Geschichte erblicken kann. Auch hier wird das epochale Denken zurückgedrängt durch das absolute Nein, das auf alle Vergangenheit, und das absolute Ja, das auf die Zukunft fällt. Und in dem Maße, in dem das kommende Reich in den Farben des idealen Naturrechts ausgemalt wird, nähert sich die Auffassung der rational-technischen an, wie an den „Utopien" zu ersehen ist. Dennoch ist diese Geschichtsdeutung fundamental für alles lebendige Geschichtsbewußtsein, als diejenige Auffassung, in welcher der Begriff des Kairos zuerst erfaßt ist.

In beiden Formen der absoluten Geschichtsphilosophie der konservativen wie der revolutionären, ist entscheidend, daß *eine* Wirklichkeit absolut gesetzt ist, sei es die Kirche, sei es die Summe der Prädestinierten, sei es das diesseitige Vernunftreich, sei es das jenseitige Himmelreich; dadurch kommt die absolute Spannung in das Geschichtsbewußtsein hinein; aber dadurch wird auch erreicht, daß alle übrigen Wirklichkeiten entwertet werden. In der Augustinischen Auffassung, die im Grunde dem Selbstgefühl aller christlichen Konfessionen entspricht, ist nur die Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne Objekt der direkten geschichtsphilosophischen Wertung. Ihre inneren Spannungen und deren Ausgleich, ihre Abwehrkämpfe nach außen, sind die Gesichtspunkte, unter denen die übrigen Ereignisse einbezogen und gewertet werden. Geschichte im prägnanten Sinne ist heilige Geschichte; alles übrige ist doch nur Geschehen. Nachwirkungen epochalen Denkens zeigen sich in der heiligen Geschichte selbst, insofern sie Offenbarungsgeschichte ist und die Offenbarung sich in Stufen vollzieht. Die höchste Stufe aber liegt in der Vergangenheit. „Als die Zeit erfüllet war", das trifft einmal zu in den „Heilstatsachen" der evangelischen Geschichte. Und es kehrt wieder in der unbekannten Zukunft, die als Wiederkunft

des Herrn und Anbruch des Himmelreiches bezeichnet wird. Aber diese radikalen Kairosmomente, die der revolutionär-absoluten Auffassung entstammen, sind in der konservativ-absoluten aufgehoben dadurch, daß sie in eine einmalige Vergangenheit und in eine unbestimmte Zukunft verlegt sind. Die Gegenwart ist nicht von ihnen erfüllt. In der Gegenwart handelt es sich darum, den Kampf für Gott und gegen die Welt durchzuführen, die praktisch ein Kampf für die Kirche oder die reine Lehre oder die Theokratie ist; es ergeben sich dieser typisch-kirchlichen Auffassung gegenüber also zwei Forderungen: den Kairos universalgeschichtlich zu fassen und ihn nicht zu beschränken auf die Vergangenheit und Zukunft, sondern ihn zu einem allgemeinen und auch gegenwartsbedeutenden Prinzip der Geschichtsphilosophie zu erheben.

Wieder und wieder brechen aus dem kirchlich-konservativen Bewußtsein die sektenhaft revolutionären Impulse hervor, wobei es für die Kairosstimmung gleichgültig ist, ob das Unbedingte, das hervorbricht, jenseitig gedacht und von Gottes Tun erwartet wird, oder jenseitig gedacht, aber durch menschliches Tun vorbereitet oder diesseitig als eine Schöpfung des menschlichen Geistes und eine Tat revolutionierender Umwälzung. Die naturrechtlichen Utopien wie Demokratie, Sozialismus und Anarchismus sind einfach in das Erbe der religiös-jenseitigen Utopien eingetreten, und das Bewußtsein des Kairos, der Zeitenfülle, ist in ihnen genau so stark und genau so unbedingt wie in der spezifisch religiösen Enderwartung. — Auch hier wird das epochale Denken eingeschränkt durch die Einmaligkeit des Kairos. Im Unterschiede von der konservativen Auffassung liegt er in der Gegenwart: „Das Reich ist nahe herbeigekommen." Damit aber sind Vergangenheit und Zukunft geschichtslos gemacht; in der Zukunft liegt das Vollkommene; in ihr geschieht nichts Neues. In der Vergangenheit aber gab es höchstens einen Moment, der Bedeutung hat, der, in dem die ursprüngliche Vollkommenheit verlorenging; was dazwischen liegt, ist geschichtsphilosophisch unerheblich. Darin besteht die sogenannte „Ungeschichtlichkeit" aller endgerichteten Spannung der Sekte gegenüber der traditionsbewußten Kirche, der Demokratie gegenüber der kultisch-aristokratischen Tradition, der Sozialisten gegenüber dem bürgerlichen Historizismus, daß sie gegenüber der absoluten Spannung, in der sie steht, alle Einzelverläufe der Geschichte entwertet, daß sie nach vorn gestreckt ist auf das Kommende und nach rückwärts nur insoweit, als dort in einem Jenseits der Geschichte das Ideal als einstmals verwirklicht gesucht wird. So wird die paradoxe Tatsache verständlich, daß mit höchstem Geschichtsbewußtsein ungeschichtliches Denken gegenüber der empirischen Geschichte verbunden sein kann, und es ist unzweifelhaft, daß die gegenwärtigen Träger des großen geschichtlichen Denkens die Glaubenden des Kairos sind und nicht die Vertreter „historischer Schulen". Daß der Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte bei aller Größe der Forscherenergie die innere Größe mangelte, liegt an der Weltenferne, in der diese Historie dem epochalen Denken, dem Bewußtsein des Kairos stand. Die Geschichte blieb für

sie etwas bloß Gegenständliches, das man höchstens mit Kausalerklärungen und Analogien für die Gegenwart „fruchtbar" machen konnte; sie war aber nicht der Ort der absoluten Entscheidungen, in die auch der Betrachtende unmittelbar, in jedem Augenblick gestellt wird. Demgegenüber gibt die revolutionär-absolute Geschichtsphilosophie der Geschichte ihre Größe zurück, um den Preis freilich, daß sie alles in der Geschichte verliert, bis auf den Augenblick des Kairos. Daraus ergibt sich die Forderung an diese Form der Geschichtsdeutung; den Kairos als ein universales Prinzip epochaler Geschichtsphilosophie zu erfassen und ihn loszulösen von der Einmaligkeit des gegenwärtigen Momentes.

Was gibt den Grund dieser Forderungen an die absoluten Theorien? Das Absolute selbst: Es verbietet die Ineinssetzung seiner selbst mit irgendeiner Wirklichkeit, einer transzendenten oder immanenten; es gibt kein absolutes Reich der Erwählten und keine absolute Kirche, es gibt keinen absoluten Himmel und kein absolutes Reich der Vernunft und Gerechtigkeit: ein unbedingt gesetztes Bedingtes, eine Einzelwirklichkeit, die mit göttlichen Prädikaten ausgestattet wird, ist widergöttlich, ist „Götze". Der Götze aber ist außerstande, allumfassend zu sein, er muß alle Wirklichkeit von sich ausschließen, die ihm nicht gemäß ist. Das Unbedingte aber umfaßt alles Bedingte und wird von keinem erfaßt. Nur die Kritik, die vom Unbedingten ausgeht, zerbricht die absolute Kirche und die absolute Gesellschaft und das absolute Jenseits. Darum ist absolutes Kirchentum und absoluter Utopismus in gleicher Weise Götzendienst und darum ist jene Forderung an die absoluten Standpunkte — nicht aus Kritik und nicht aus „geschichtlichem Sinn", sondern aus der lebendigen Erfassung der Unbedingtheit des Unbedingten — unabweisbar.

Dieser Forderung ist gerecht geworden eine gegenwärtige Richtung, die sich herausgearbeitet hat, teils aus augustinisch-pietistischer, teils aus sozialistisch-utopischer Geschichtsauffassung: ein Flügel der religiös-sozialen Bewegung, vertreten durch die Namen Barth, Gogarten usw. Hier ist das Verhältnis des Unbedingten zur Geschichte, wie überhaupt zu aller Wirklichkeit unter dem wichtigen Begriff der „Krisis" gefaßt. Das Unbedingte erhebt nicht ein Bedingtes einfach zur Göttlichkeit, sondern es stellt jedes Bedingte unter das Nein und vernichtet seinen Anspruch auf Selbständigkeit vor ihm. Die Geschichte ist demgemäß konstante Krisis des Bedingten durch das Unbedingte. Die absolute Spannung ist da, aber sie besteht nur zwischen dem Unbedingten und Bedingten, nicht zwischen zwei Arten des Bedingten, deren eines göttlich, deren anderes widergöttlich wäre. Dadurch wird die Geschichte in jedem Augenblick zu einem Kairos. Eben dadurch aber wird die Geschichte für das Unbedingte indifferent. Den beiden Grundformen, der absoluten Geschichtsphilosophie, der konservativen und revolutionären, tritt als dritter Typus der „indifferente" gegenüber. Der Gedanke der „Krisis" unterscheidet diese Form von der Geschichtsunbewußtheit; aber er hängt doch zweifellos (vermittelt durch den lutherischen Rechtfertigungsgedanken) mit dem mystischen Typus der Geschichtslosigkeit zusammen. Der Begriff des Geschichts- und Tat-überlegenen „Humors",

der den unbedingten Ernst der Aktivität nicht findet, erinnert an die romantisch-ironische und mystisch-traumhafte Weltüberlegenheit. Es wird in echt lutherischer Ruhe vergessen, daß die „Krisis" eine reine Abstraktion bleibt, wenn sie sich nicht durch positive Neuschöpfung äußert; denn das Negative wird nicht durch Negatives, sondern durch Positives überwunden. Die Krisis vollzieht sich durch Neuschöpfung; und in der Neuschöpfung ist mehr als bloße Krisis; es ist Realisierung des Unbedingt-Wirklichen, wenn auch in der Form des Bedingten, die zu neuer Krisis treibt; dadurch aber bekommt der handelnde Wille, der sich auf das Bedingte richtet, einen unbedingten Ernst. Durch ihn vollzieht sich der Sinn des Unbedingten, der „göttliche Wille" nach seiner positiven und negativen Seite. Der indifferent-absoluten Geschichtsphilosophie gilt das Wort Hegels, daß die Idee „nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit . . . vorhanden zu sein".

Es finden sich also in allen drei Formen der absoluten Geschichtsphilosophie Nachwirkungen der geschichtsunbewußten Lage, in der konservativ-absoluten Übergänge zur kultisch-naturalistischen Geisteslage, in der revolutionär-absoluten Zusammenhänge mit dem rationalen Naturideal, und in der indifferent-absoluten Analogien zur mystischen Ungeschichtlichkeit. Dennoch enthält die absolute Geschichtsphilosophie ein doppeltes unverlierbares Element aller Geschichtsphilosophie: Die absolute Spannung und das epochale Denken, und insofern die Grundideen des Kairos. Gehindert wird die konsequente Durchführung des Ansatzes entweder dadurch, das ein Bedingtes unbedingt gesetzt oder im Gegensatz dazu alles Bedingte nur negativ gewertet wird. Das führt zu dem Gegensatz der absoluten zu der relativen Geschichtsphilosophie.

## III

Auch in der relativen Form der Geschichtsphilosophie unterscheiden wir drei Typen: Den klassischen, den fortschrittlichen und den dialektischen. Das allgemeine Merkmal der relativen Richtungen ist die objektiv gegenständliche Stellung zum Geschehen, das reflektierende Heraustreten aus der Unmittelbarkeit des geschichtlichen Lebens und demgemäß der Verlust der absoluten Spannungen. Dafür ist gewonnen eine gleichmäßige und universale Würdigung aller Erscheinungen auf Grund eines geschichtlichen Sinnes, der imstande ist, sich in jede Einzelerscheinung einzufühlen. So erobern die relativen Deutungen erst eigentlich die Fülle der geschichtlichen Wirklichkeit und geben die Möglichkeit, sie einzuordnen in eine allgemeine Geschichtsphilosophie. Sie machen den Kairos zum allwirksamen Prinzip, aber unter Preisgabe seines absoluten Sinnes.

Die klassische Geschichtsphilosophie kann unter das Motto gestellt werden, daß „jedes Zeitalter unmittelbar zu Gott ist". In jedem ist Entfaltung des menschlichen Wesens in der Fülle seiner Möglichkeiten, in jedem Zeitalter, in jedem Volk wird ein ewiger Gottesgedanke verwirklicht. Die Geschichte ist der große Wachstumsprozeß des Baumes der

Menschheit; so etwa bei Herder, bei Goethe, nicht ohne den Einfluß von Leibniz und damit der gleichen lutherischen Grundstimmung, die zu der indifferent-absoluten Auffassung geführt hat. Nur daß hier die Beziehung auf das Absolute fehlt und die Idee der Menschheit an ihre Stelle getreten ist. Und so wird denn auch der Gedanke der Krisis hier wirksam, freilich nicht vom Absoluten, sondern vom Biologischen her. Zeitalter und Völker sind nicht zu jeder Zeit in gleicher Weise Offenbarungen der Humanitas. Es gibt Unterschiede zwischen Blüte und Verfall, zwischen schöpferischer und erstarrter Periode; die Lebendigkeit des schöpferischen Prozesses ist der Wertmaßstab für die Perioden. So wird die klassische Geschichtsphilosophie zu einem Blick auf die Bergesketten der großen Kulturen unter Verhüllung der Niederungen; aber in diesem Bild liegt zugleich die starke Abhängigkeit dieser Richtung von der primitiv-naturalistischen Geschichtslosigkeit und die Möglichkeit, jederzeit in einfachen Traditionalismus umzuschlagen. Der Kairos kann hier nur bedeuten: Neues schöpferisches Leben in einem Teil oder einer Zeit des Menschheitslebens. — Eine negativ gerichtete Abart dieser klassischen Geschichtsphilosophie mit noch stärkerem biologischen Einschlag ist Spenglers Physiognomie der Kulturkreise. Hier ist jede Kultur ein Baum für sich mit tausendjähriger Lebensdauer und definitivem Absterben. Die Geschichte ist zerrissen in einzelne auf verschiedenem geographischen Boden erwachsende Lebensprozesse, die nichts miteinander zu tun haben. Der Kairos ist rein negativ der Übergang aus der schöpferischen in die technische Periode der Entwicklung. — Übergreifendes, menschheitliches allgemein-epochales Denken ist in dieser ganzen klassischen Geschichtsdeutung unmöglich. Sie hat alle Epochen und alle Völker in ihren Bereich gezogen, aber es ist ihr infolge ihrer Gebundenheit an Naturbegriffe nicht möglich, sie aus dem naturhaften Nebeneinander zu befreien und in einen kraftvollen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen.

Damit steht sie im Gegensatz zu der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung, die im Unterschied von der klassisch-relativen, als fortschrittlich-relative zu charakterisieren wäre. Sie wird am besten verständlich durch die Einsicht in ihre Entstehung. Sie kann bezeichnet werden als die relativisierende Abschwächung der revolutionär-absoluten Auffassung. Sie ist vorgebildet in der Abschwächung des endgerichteten religiösen Enthusiasmus, wenn das Ende ausbleibt und aus der gespannten Wartezeit eine entspannte kirchliche Entwicklungszeit wird. Doch wird auf religiösem Boden das fortschrittliche Element abgeschwächt durch die absoluten Spannungen innerlicher Art, wie sie etwa dann zur Ausbildung der Augustinischen Geschichtsphilosophie führen können. Ganz frei wird das fortschrittliche Denken dagegen, sobald die Enderwartung innerweltlich-politischen Charakter angenommen hat und die revolutionäre Erhebung gelungen ist. In diesem Augenblick tritt die vom Unbedingten her notwendige Enttäuschung ein; es wird offenbar, daß einem Bedingten das Prädikat der Unbedingtheit nie und nimmer zukommen kann. Diese metaphysische Enttäuschung (die

nicht zur Kritik an dem revolutionären Enthusiasmus an und für sich berechtigt, auf profanem so wenig wie auf religiösem Gebiet) führt dann zur Hinausschiebung des Ideals in unbestimmte Ferne, und für die Gegenwart zu technisch-rationaler Annäherungsarbeit. Unter dem Eindruck der biologischen Naturentwicklung und des Fortschritts in den empirisch-technischen Wissenschaften und der Bedeutung, die sie für die zivilisatorische Zusammenfassung der Menschheit in wachsendem Ausmaße gewinnen, kann der Fortschrittsgedanke zu geschichtsphilosophischem Rang erhoben werden. Er kann in der Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts den offenbarungsgeschichtlichen Standpunkt nachbilden und wie dieser in einer Stufenkonstruktion der Entwicklung Elemente epochalen Denkens in sich aufnehmen. Er kann in dieser Form Schwung und Begeisterung in sich tragen und den Vorwurf, eine Ermattungserscheinung zu sein, von sich weisen. Je mehr er das aber mit Recht kann, desto mehr nähert er sich der revolutionär-absoluten Stimmung. In dem Maße, in dem er das Ideal als unbedingte Forderung empfindet, in dem Maße wird das wartende Hinausschieben unmöglich, in dem Maße wird die endgerichtete Spannung wach. So kann die Intensivierung des Fortschrittsglaubens zur revolutionär-absoluten Auffassung führen. Umgekehrt kann der Fortschrittsgedanke sich in bewußter Nüchternheit halten und die Verwirklichung des Ideals ins Unendliche hinausschieben. Dann gibt es keinen entscheidenden Kairos für ihn; dann ist immer „noch" Zeit. Und der Rest von Kairos-Bewußtsein äußert sich in Kritik an dem Gegebenen als — „unzeitgemäß", als „akairos". Dadurch kommt in die fortschrittliche Geschichtsphilosophie eine kritische Negativität, der ebenso der entschlossene neuschaffende Wille der revolutionären, wie die beruhigte Positivität der klassischen Geschichtsdeutung fehlt.

Eine Verbindung der klassischen mit der fortschrittlichen Auffassung ist die dialektische; sie ist die höchste der relativen Deutungen des Geschehens und außerordentlich folgenreich. Sie lebt in den drei vielfach voneinander abhängigen Formen der theologischen, idealistischen und soziologischen Geschichtsphilosophie.

Die theologische Form ist vorgebildet in der Verkündigung der drei Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Geistes durch Joachim von Floris, sie ist aufgenommen in der Idee der drei Zeitalter durch deutsche Aufklärer und Idealisten und wirkt nach in den drei Stadien, dem theologischen, metaphysischen und positivistischen der Geschichtsphilosophie Comtes. Die idealistische Form der dialektischen Geschichtsphilosophie ist so typisch und eindrucksvoll von Hegel vertreten, daß es ausreichend ist, auf ihn Bezug zu nehmen, während die soziologische Form teils in der französisch-sozialistischen Romantik mit ihrer Unterscheidung der kritischen und organischen Perioden, teils in der ökonomischen Geschichtsauffassung des Marxismus bedeutungsvoll vertreten ist.

Allen drei Formen ist gemeinsam, daß sie eine positive Würdigung aller Perioden der Geschichte kennen und daß die Stadien mehr sind als bloße Stufen, über die man hinausgeht. Sie unterscheiden sich aber

von der klassisch-biologischen Geschichtsdeutung dadurch, daß sie alles Einzelne in einen Zusammenhang übergreifender Art bringen, von dem aus dann doch das Vergehende dem Folgenden gegenüber relativ un-vollkommen wird. Darin liegt das fortschrittliche Element, das die dialektische Auffassung trotz häufiger Proteste gegen den Fortschritts-gedanken in sich trägt. Entscheidend aber ist, daß das Ziel der Entwick-lung und demgemäß der Wertmaßstab, nach dem die ganze Reihe be-urteilt wird, nicht ein unendliches Ideal ist, sondern das letzte Stadium, das teils schon da ist, teils unmittelbar bevorsteht, d. h. der Fortschritts-gedanke wird in der utopisch-revolutionär durchglühten Form des Glaubens an ein absolutes Zeitalter aufgenommen. Auf diese Weise findet sich in der dialektischen Geschichtsphilosophie ein Kairos erster Ordnung, das Hereinbrechen des letzten Stadiums und verschiedene Male ein Kairos zweiter Ordnung, der Übergang von einem Stadium in das nächste; auch in dem Wechsel von kritischen und organischen Perioden ist entsprechend dem Wertmaßstab das Werden einer orga-nischen Periode ein Kairos erster Ordnung ihr Übergang in die kri-tische Periode ein Kairos zweiter Ordnung. Nun widerspricht diese Unterscheidung aber dem Wesen des dialektischen Prinzips, das in jeder Erscheinung die notwendige Positivität und Negativität zugleich an-erkennen muß. Auch der „Geist" ist relativ zu „Vater" und „Sohn", auch die „positive Philosophie" relativ zur Idee der Philosophie überhaupt, der „Volksgeist", der das Zeitalter des absoluten Geistes trägt, relativ zu den übrigen Volksgeistern, die sozialistische Gesellschaftsform relativ zu möglichen anderen, die noch keimhaft in ihr beschlossen sind, d. h. das dialektische Prinzip ist der kulturphilosophische Ausdruck für die Idee der Krisis des Bedingten durch das Unbedingte in der absoluten Geschichtsdeutung. Konsequent wäre demgemäß für alle diese Rich-tungen die Bejahung eines unbegrenzten dialektischen Prozesses, in dem jeder endliche Zustand durch die ihm innewohnende Zwiespältigkeit zum Zerbrechen getrieben wird. Ein absoluter Zustand als Ende des dialek-tischen Prozesses ist ein Widerspruch gegen das dialektische Prinzip. Von Rechtswegen kann Kairos in der dialektischen Geschichtsphiloso-phie nur die Geburt eines Zeitalters aus dem Schoße eines anderen nach dem berühmten Marxischen Bilde bedeuten. Dem Kairos fehlt die Spannung der revolutionär-absoluten Anschauung. Wo sie doch hereinkommt, da geschieht es widerrechtlich durch die Einwirkung jener. So ist der Enthusiasmus der Sekte, die das dritte Reich oder der So-zialisten, die die neue Gesellschaft erwarten, nicht ein Produkt der dia-lektisch-relativen, sondern der revolutionär-absoluten Auffassung; das gleiche gilt für die religiöse Richtung, die bei Comte das positivistische Zeitalter und bei Hegel der absolute Staat erhält; nur daß dort das Absolute bevorsteht und so die revolutionäre Stimmung begründet, hier der absolute Zustand prinzipiell da ist, und es sich im Sinne der konservativ-absoluten Anschauung um bloße Durchführung und Ver-teidigung handelt. So zeigt die dialektische Geschichtsphilosophie, in der mehr als in der klassischen und fortschrittlichen die innere Span-

nung, die Dynamik des geschichtsbewußten Geistes lebt, daß starke Geschichtsbewußtheit nicht möglich ist ohne die absoluten Spannungen, die allein die absolute Geschichtsphilosophie geben kann. Dem Kairos wird seine Tiefe genommen, wenn er sich in den unendlichen Wiederholungen des dialektischen Prozesses selbst immer wiederholt. Aller geschichtsbewußte Wille aber geht auf ein Endgültiges, Unbedingtes.

Wir haben die Unterschiede innerhalb der dialektischen Auffassung für unseren Zweck vernachlässigen können. Nicht auf die Probleme der historischen Kausalität kommt es hier ja an, sondern auf den Grad und die Art der Geschichtsbewußtheit. Und es ist eben das Eigentümliche, daß stärkste Bejahung des Kairos sich verbinden kann mit Theorien der historischen Kausalität, die grundsätzlich die Geschichte zu einem unschöpferischen, fest determinierten Naturprozeß herabdrücken würden. Das trifft nicht nur auf die positivistische und ökonomische, sondern ebenso auf die logisch-idealistische Geschichtsphilosophie zu. Genau wie eine deterministische Freiheitslehre immer eine Tat des Freiheitsbewußtseins ist, so ist eine deterministische Geschichtstheorie immer eine Tat schöpferischen Geschichtsbewußtseins. Der Widerspruch, der in beiden liegt, wird übersehen. Es ist aber an der Zeit, eine Theorie der geschichtlichen Kausalität zu schaffen, die aus der geschichtsbewußten Geisteslage geboren ist, und nicht aus der rational-geschichtsunbewußten. (Vgl. meine Bemerkungen über das historische Schicksal in „Masse und Geist". Berlin 1922. Verlag der Arbeitsgemeinschaft.)

## IV

Die Betrachtungen der letzten beiden Abschnitte haben uns das Ringen um eine Geschichtsdeutung gezeigt, die dem Sinn des Kairos gemäß ist. Nicht in kritischer Absicht haben wir die verschiedenen Auffassungen dargestellt und schematisiert, sondern um aus ihnen die Forderungen zu entnehmen, die die Idee des Kairos an eine Geschichtsdeutung stellt. Es sind nun zunächst zwei Hauptforderungen, die sich aus den beiden Hauptgruppen der Geschichtsauffassung herleiten lassen: Aus den absoluten Formen die Forderung der absoluten Spannung des Geschichtsbewußtseins, aus der relativen Form die Forderung universalen epochalen Denkens. Zu verwerfen ist dagegen: Einerseits jeder Versuch, eine historische Erscheinung allen anderen gegenüber absolut zu setzen; andererseits die Gleichmachung aller Epochen in einem Prozeß endloser Wiederholung relativer Dinge. Es ist also an eine kairosbewußte Geschichtsphilosophie die Doppelforderung zu stellen: Die absolute Spannung mit dem Universalismus der Relativen zu vereinigen. Diese Forderung aber enthält eine Paradoxie: Das, was im Kairos geschieht, soll absolut und doch nicht absolut sein. Es soll ein relatives geschichtliches Sein (nicht im einfachen, sondern im paradoxen Sinne) absolut gesetzt werden.

Es gibt nun aber für diese Forderung keine andere Erfüllung als die, daß das Bedingte sich selbst aufhebt und sich dadurch zum Organ macht für das Unbedingte. Nicht im Bedingten an sich liegt der Grund,

der zur absoluten Spannung treibt, sondern in der Richtung des Bedingten auf das Unbedingte, in der Hinwendung oder Abwendung. In jedem vollkommenen Geschichtsbewußtsein, in jedem vollkommenen Glauben an den Kairos liegt als letzte Tiefe die Hinwendung auf das Unbedingte; und welchen Inhalt das annimmt oder besser, welches Symbol es sich wählt, ob Kirche oder tausendjähriges Reich, ob Vernunftstaat oder drittes Zeitalter, das ist für das Wesen gleichgültig, wenn auch keineswegs für die geschichtlichen Wirkungen. Entscheidend aber ist, daß es als Symbol, als sekundäres Element, als Parodoxie durchschaut wird. Die absoluten Inhalte haben als hätte man sie nicht, das heißt sie paradox haben, in ihnen aber die Richtung auf das Unbedingte unbedingt bejahen, das ist die Grundlage vollkommenen Kairos-Bewußtseins.

Auf dieser Grundlage, die zugleich die kritische Norm gegen alle Abweichungen ins falsch Absolute und falsch Relative ist, erhebt sich nun die Frage: Was bedeutet für einen geschichtlichen Zusammenhang Hinwendung bzw. Abwendung dem Unbedingten gegenüber, was bedeutet es, daß eine Zeit sich zum Organ des Unbedingten macht oder sich ihm verschließt? Zunächst sind hier alle individualistischen Vorstellungen von Güte oder Frömmigkeit vieler oder weniger in einer Zeit fernzuhalten. Die Summe aller Frommen kann in einer „unfrommen" Zeit größer sein als in einer „frommen" und umgekehrt; natürlich liegen Beziehungen vor; aber sie sind sehr verwickelt; und zunächst muß der Unterschied erkannt werden. Vielmehr ist ein dem Unbedingten zugewandtes Zeitalter ein solches, in dem alle Lebensfunktionen ihren tragenden Grund in dem Bewußtsein des Unbedingten haben, in dem dieses Bewußtsein nicht ein Problem, sondern die letzte unerklärbare Gegebenheit ist. Das findet seinen Ausdruck zunächst in der allbeherrschenden, unerschütterlichen Kraft der religiösen Sphäre; aber es ist nicht so, als ob die Religion als besondere Form des Lebens die übrigen Formen regierte, sondern sie ist das Lebensblut, das innere Schwingen, der letzte Sinn alles Lebens. Das „Heilige" durchglüht, erfüllt, begeistet die gesamte Wirklichkeit und alle Seiten des Daseins. Es gibt keine profane Natur und Geschichte, kein profanes Ich und keine profane Welt. — Die Geschichte ist heilige Geschichte, alles Geschehen trägt mythischen Charakter, ob es als einmaliger Prozeß oder als stets wiederkehrendes Stadium gedacht ist; Natur und Geschichte gehen ineinander über; die Natur ist erfüllt vom Wunderbaren, und in Natur und Geschichte steht der Mensch lebendig eingeschlossen in unmittelbarem, intuitivem Teilhaben. Eine gegenständlich rationale Betrachtung der Dinge ist unmöglich; die Trennung von Subjekt und Objekt fehlt, die Voraussetzung der Ding-Werdung der Dinge. Darum ist das Verhältnis zu den Dingen und dem Weltgeschehen nicht das der rationalen technischen Beherrschung, sondern der innerlich „magischen" Einwirkung, und es werden die Dinge nicht erfaßt nach den wissenschaftlich ausdrückbaren Formen ihrer Existenz, sondern nach der symbolischen Form ihrer Bedeutung. Den stärksten Eindruck von dieser Geisteslage

kann man vielleicht auf dem Gebiete der Kunst mit ihrem überindividuellen Schöpfertum und ihrer Aufhebung aller naturalen Formen zu Gunsten eines großen symbolischen Stiles gewinnen. — Wie in dem Welterfassen in Denken und Anschauung, so ist es im Welthandeln, dem sittlichen und sozialen. Außerreligiöse ethische Ideale sind ebenso unmöglich wie außerkultische Gemeinschaftsbildungen. Das Sakramentale ist Träger des Sittlichen, und abgesehen davon ist das Sittliche nicht. Daraus folgt, daß der Einzelne nichts ist, abgesehen von der Kulteinheit, zu der er gehört, und das die Gemeinschaftsformen eine Weihe erhalten, die sie in der Tiefe des Unbedingten verwurzelt und widerstandsfähig macht gegen individualistische Auflösungstendenzen, sei es geistiger, sei es seelischer, sei es wirtschaftlicher Art. Individuelle Religion, individuelle Kultur, individuelles Gefühlsleben, individuelle Wirtschaftsinteressen sind in dieser Geisteslage unmöglich. Dennoch ist es nicht richtig, den Begriff Gemeinschaft hier anzuwenden. Die Einheit ist naturhaft-mystisch; sie liegt noch vor der ethischen Gemeinschaftsidee. Sie ist substantiell, nicht aktuell. — Wir wollen solche Geisteslage theonom nennen, nicht in dem Sinn, daß in ihr ein Gott Gesetze gibt, sondern in dem Sinne, daß die innere Gesetzmäßigkeit eines solchen Zeitalters durch die unmittelbare Erfülltheit mit dem Bewußtsein des Unbedingten bestimmt ist.

Für die geschichtsphilosophische Frage scheint sich nun die einfache Konsequenz zu ergeben, daß die Erhaltung dieser Geisteslage die immer gleichmäßige Aufgabe und der Wechsel von Verlust und Wiedergewinnen das Prinzip der epochalen Geschichtsbetrachtung ist. So ist es aber nicht. Es wäre schlechterdings unverständlich, wie eine so ungeheuer feste Bewußtseinshaltung verlorengehen sollte, wenn in ihr nicht ein Prinzip wirksam wäre, das vom Unbedingten her nicht nur negativ, sondern auch positiv gewertet werden müßte. Ohne ein solches Prinzip bliebe es beim bloßen Geschehen, käme es nicht zur Geschichte und Geschichtsbewußtheit. Dieses Prinzip aber ist die Autonomie. Sie wendet sich den theoretischen und praktischen Formen der Dinge und Gemeinschaften zu; sie setzt an Stelle der mystischen die rationale Natur, an Stelle des mythischen das historische Geschehen, an Stelle der magischen Kommunion die technische Beherrschung. Sie konstituiert die Gemeinschaften vom Zweck her und die Sittlichkeit von der individuellen Vollkommenheit. Sie löst auf, um rational zusammenzustellen. Sie macht die Religion zur Sache persönlicher Entscheidung und stellt das Innenleben des Einzelnen auf sich selbst. Und mit der geistigen und ethischen Individualisierung entfesselt sie auch die Kräfte der autonomen Politik und Wirtschaft. Sie treibt zur Geschichte und trägt in sich das Bewußtsein geschichtlicher Schöpferkraft.

Die Autonomie ist immer als Tendenz vorhanden; sie stößt und drängt unter der Decke jeder theonomen Geisteslage: „Der heimliche Impressionist, der in jedem echten Künstler ist" (Hartlaub) und der heimliche Astronom, der in jedem echten Astrologen, und der heimliche Mediziner, der in jedem echten Medizinmann ist, die Macht der technisch-

wissenschaftlichen Notwendigkeit in Krieg, Jagd und Ackerbau, die rationalisierende Kraft der Zentralisation von Religion und Staaten, die individualisierende Kraft lebendiger Frömmigkeit und nicht zuletzt der Kampf der ethischen gegen die kultische Heiligkeit, das alles ist in jedem Augenblick wirksam und will die Bande der theonomen Geisteslage sprengen. Der Ausgang dieses Kampfes kann sehr verschieden sein. Die theonome Haltung kann so stark sein, daß die Autonomie fast kampflos unterliegt: so in den primitiv gebliebenen Bewußtseinslagen. Oder sie kann einen bestimmten Grad von Rationalisierung erreichen, bei dem dann Halt gemacht und den Formen, die so geschaffen sind, die theonome Weihe gegeben wird: so in China. Oder die Rationalisierung kann sofort durch die Weltformen hindurchstoßen zu dem Weltprinzip und zur innerreligiösen Mystik werden: so in Indien. Oder sie kann nach einem sieghaften Durchbruch ausgestoßen werden: so im gegenreformatorischen Katholizismus. Oder sie kann zu völligem Siege gelangen, wie in Griechenland und im Abendland des Protestantismus und der Aufklärung. In den gewaltigen Krisen, die diesen Entscheidungen vorausgehen, ist der weltgeschichtliche Kairos gegeben; in ihm werden Jahrtausende der Menschheitsgeschichte bestimmt. Weitaus die größte, ja die eigentlich entscheidende Wendung ist aber da gegeben, wo die Autonomie rein zur Entwicklung kommt; denn damit ist eine Geschichtsbewußtheit geboren, die, einmal vorhanden, ihrem Wesen nach alle Völker in den weltgeschichtlichen Strom hineinreißen muß, wenn auch in der Form des Widerstrebens und der Abwehrkämpfe. Weltgeschichte im universalen Sinn ist nur auf dem Boden der autonom-schöpferischen Geistigkeit, d. h. tatsächlich im Zusammenhang mit der christlich-abendländischen Entwicklung möglich.

Die Autonomie ist also das tragende Prinzip der Geschichte. Wenn nun Hinwendung zum Unbedingten die Tendenz des Kairos ist, so würde Aufhebung der Geschichte, Wiederherstellung der Theonomie Ziel der geschichtlichen Aufgabe, Sinn des geschichtlichen Werdens sein. Nun aber ist die Autonomie — wenn sie auch Hinwendung zu den Eigengesetzen der Kultur ist — doch nicht Abwendung von dem Unbedingten, sondern Bejahung des Unbedingten durch jene Formen hindurch. Denn auch die autonomen Formen stehen unter dem Unbedingten, dem Unbedingten freilich des Geltens, der Wahrheit und Wirklichkeit, der Rechtheit und Güte. Und auch sie können gar nicht anders als den Gehalt des Unbedingten in sich aufzunehmen, wenn sie nicht leer bleiben wollen. Der Unterschied ist der, daß hier das Unbedingte sich offenbart, vermittelt durch den freien autonomen Kulturprozeß, dort aber sich unmittelbaren Ausdruck schafft, indem statt der kulturell-autonomen Form der Dinge und der Kultur religiös-symbolische Formen die Verwurzelung im Unbedingten offenbaren. Mittelbare, kulturschöpferische Richtung auf das Unbedingte in der Autonomie, unmittelbare, symbolschöpferische Richtung auf das Unbedingte in der Theonomie, das ist der Unterschied und die Einheit der beiden fundamentalen Geisteshaltungen.

Damit aber scheint ein neuer Relativismus behauptet zu sein, zwar enger begrenzt als derjenige der indifferent-absoluten Richtung, aber doch nicht weniger folgenreich; denn wie soll ein geschichtliches Handeln und Werten im Sinne des Kairos stattfinden, wenn beide Grundmöglichkeiten der Bewußtseinslage in gleicher Weise die unbedingte Spannung in sich tragen: Bleibt dann nicht immer noch die Wahl, also ein letztes alles relativisierendes Element? Darauf ist zu antworten, daß es in Wahrheit keine Wahl gibt. Denn die theonome Lage ist ihrem Wesen nach eindeutig bestimmt; wo eine Wahl möglich ist, da ist schon keine theonome, sondern eine autonome Geisteslage, und zwar eine solche, die unter der Krisis steht und darum nur einen Ausweg offen läßt, den zur neuen Theonomie.

Theonomie und Autonomie sind geschichtsphilosophisch nicht gleichartig. Das ist der Grund der Eindeutigkeit des Kairos. Gesucht werden darf immer nur die Theonomie. Die Autonomie aber ist Schicksal, sie bringt in die ruhende Festigkeit theonomer Geisteslagen die Bewegung; nicht ohne den Widerstand der Theonomie zu erwecken; aber dieser Widerstand ist nicht mehr Theonomie, denn Theonomie ist immer unmittelbar, ungewollt, substanzhaft. Sondern er ist Heteronomie; er ist der Versuch der symbolischen Form, sich den Eigengeltungen des Logischen oder Ethischen gegenüber zu behaupten; es ist die „Religion", die jetzt nicht mehr das Lebensblut der Kultur ist, sondern selbst „Kultur" („unzeitgemäße" Kultur) und nun die übrige Kultur vergewaltigen will. Demgegenüber ist es Richtung auf das Unbedingte und zuletzt Richtung auf eine neue Theonomie, die Autonomie der Kultur zu bejahen. Denn das bedeutet nicht, eine autonome Geisteslage schaffen zu wollen. In allem schöpferischen Handeln ist der Wille, zu einer neuen Unmittelbarkeit durchzustoßen; denn alles Schaffen kommt aus dem Unmittelbaren des Gehaltes, ist Durchbruch des Gehaltes in die autonome Form. Es ist nun aber die Tragik der Autonomie, daß sie den Gehalt, aus dem sie schöpft, erschöpfen muß, und daß sie mit Hilfe der autonomen Form niemals zu einem neuen Gehalt dringen kann; es ist vom Boden des individuellen Schöpfertums unmöglich, einen universalen Gehalt zu geben; deswegen steht jede autonome Periode notwendig in dem Augenblick in der Krisis, in dem ihr Kampf gegen die Heteronomie siegreich beendet ist, in der Krisis, die als „Anomie", als Selbstzerstörung der übergreifenden Form bezeichnet werden kann. (Vgl. „Masse und Geist".)

Es ist jetzt möglich, den Sinn des Kairos eindeutig zu bestimmen: Er ist das Hereinbrechen einer neuen Theonomie auf dem Boden einer autonom gelösten oder aufgelösten Kultur. Dieses Hereinbrechen aber hat seine Vorbereitung in dem Kampf der Autonomie gegen die Heteronomie, bis zu dem Moment, wo die Autonomie in Anomie umzuschlagen droht oder wirklich umgeschlagen ist. Insofern es nun ohne Autonomie keine Geschichte gibt, kann man sagen, daß der Sinn der Geschichte die Verwirklichung theonomer Geisteslagen auf autonom gelockertem Boden ist. Die Wendung zum Unbedingten enthält also

immer zwei Momente: das autonome Bewußtsein der geschichtsbildenden Schöpferkraft und die Hingabe dieser autonomen Kraft zur Erfüllung mit dem unbedingten Gehalt. In der Erhebung der Autonomie liegt die Vorbereitung des Kairos, in dem Hereinbrechen der Theonomie seine Erfüllung. Zu überwinden aber sind immer Heteronomie und Anomie.

Zur Verdeutlichung dieser Auffassung des geschichtlichen Kairos mag ein Rückblick auf die behandelte Form der Geschichtsphilosophie dienen. Offenbar ist zunächst der allgemeinen Forderung Genüge getan, die absoluten Spannungen zu vereinigen mit universal-epochalem Denken: die Idee unbedingter Hingebung des Bedingten an das Unbedingte einerseits, die universale und epochale Bedeutung theonomer Geisteslagen und autonomer Krisen andererseits erfüllen jene Doppelforderung. Aber es sind in diese Lösung auch die wichtigsten Ideen der einzelnen Geschichtsdeutungen aufgenommen.

Die konservativ-absolute Auffassung kehrt wieder in dem Kampf der Theonomie, sei es unmittelbar, sei es autonom, gegen Heteronomie und Anomie. Dieser Kampf geht durch die ganze Geschichte, wie der zwischen Reich Gottes und Reich der Welt, und trägt in sich die höchste Spannung; aber er wird nicht gleichgesetzt mit dem Kampf um die Kirche und mit der „heiligen Geschichte".

Die revolutionär-absolute Spannung ist da, insofern in jedem Kairos eine endgerichtete Erwartung enthalten ist. Die „theonome Geisteslage auf autonomem Boden" ist das Symbol, das an Stelle des Vernunftreiches oder des Zukunftsstaates oder des dritten Stadiums oder des Himmelreichs tritt. Es ist Symbol wie jene; aber es ist durchschaut als Symbol, als Ausdruck für die unbedingte Hingabe des Bedingten an das Unbedingte, als Ausdruck für das „Reich Gottes". Daran ändert auch nicht, daß der Kairos nicht einmalig gedacht ist, sondern die an verschiedenen Stellen der Geschichte Epoche schaffende Macht ist. Die Einmaligkeit ist kein innergeschichtliches Ereignis, auch kein hintergeschichtliches, sondern ein übergeschichtliches. In den verschiedenen Darstellungen des Kairos verwirklicht sich der Kairos schlechthin, die Hingabe aller bedingten Formen an das Unbedingte. In jedem Kairos ist „Das Himmelreich nahe herbeigekommen"; denn in jedem fällt eine weltgeschichtliche und damit unwiederholbare und unersetzliche Entscheidung für und wider das Unbedingte. Jeder Kairos ist darum zugleich der ganze Kairos und ist nur zu erfassen durch den Enthusiasmus der endgerichteten Erwartung, dieser stärksten Form der Geschichtsbewußtheit.

Daß endlich die Warnung der indifferent-absoluten Auffassung vor „Götzendienst" nicht ungehört geblieben ist, zeigt die unendliche innere Dialektik zwischen Autonomie und Theonomie; gerade dadurch wird jede Vergötterung von Vergangenheit oder Zukunft vom Unbedingten her unmöglich gemacht.

Was die klassisch-relative Auffassung der Geschichte betrifft, so ist sie von dem hier Vertretenen wohl am weitesten entfernt. Dennoch ist in

der Anerkennung verschiedener Typen der Theonomie, verschiedene Ausgänge des Kampfes um die Autonomie ein klassisch-biologisches Element bejaht: nämlich die Wertung der nationalen, rassemäßigen, geographischen und sonstigen biologischen Grundlagen für die Geschichtsentwicklung; es ist der Verzicht auf jedes Schema und jede voreilige universal-geschichtliche Periodisierung.

Und doch ist im Sinne der fortschrittlichen Auffassung der übergreifende Zusammenhang gewahrt: der übergeschichtliche Kairos hat die Tendenz zur einheitlichen Universalgeschichte; nicht als ob diese schon sichtbar vorläge. Aber die Tatsache, daß mit dem Eintreten der autonomen Geschichtsbewußtheit im Abendland das Menschheitsleben in die historische Bewegung hineingezogen wurde, beweist, das die klassische Isolierung unzureichend ist. In jedem Kairos-Glauben ist darum mit Recht der Glaube enthalten, daß ein Menschheitskairos eingetreten ist. Und dieser Glaube ist selbst wieder die Kraft, die zur innergeschichtlichen Verwirklichung eines Menschheitskairos führen wird. Die autonome Auflockerung, die unter abendländischem Einfluß durch Demokratie, Technik und Weltkapitalismus alle Völker allmählich erfahren, ist von entscheidender Bedeutung für das Wachsen einer Universalgeschichte, für das Werden einer Menschheitskrisis. Das ist die reale Kraft, die auch heute noch hinter dem Fortschrittsgedanken steht.

Am nächsten verwandt ist die hier vertretene Auffassung der dialektischen. Das Doppelprinzip von Theonomie und Autonomie, der innerlich dialektische Charakter der Autonomie, das sind Begriffe, in denen die Auffassung des Kairos als eines allgemeinen Prinzips der Geschichte sich im dialektischen Sinne auswirkt. Insbesondere kann sie an den Gegensatz der kritischen und organischen Zeitalter im romantischen Sozialismus erinnern. Um so wichtiger aber ist es, den Unterschied noch einmal klar herauszustellen. Er besteht in einem Dreifachen: Erstens ist die Behauptung eines absoluten Zeitalters vermieden, in das der dialektische Prozeß seinem Wesen zuwider einmünden soll; zweitens ist in jeden Kairos die absolute Spannung gelegt, die allein aus der unbedingten Forderung an das Bedingte erwachsen kann, sich dem Unbedingten hinzugeben; drittens ist der Charakter der logischen oder naturwissenschaftlichen Notwendigkeit, die die Dialektik z. B. bei Hegel und Marx annimmt, ausgeschlossen; Geschichtsbewußtsein ist Bewußtsein um die neuschöpferische Kraft des autonomen Geistes. Geschichtsbewußtsein ist Freiheitsbewußtsein und Schicksalsbewußtsein zugleich. Die Frage der historischen Kausalität ist damit nicht berührt; sie erfordert eine völlig andersartige, objektierende Betrachtung und darf mit der Frage nach der Sinndeutung der Geschichte nicht vermengt werden.

Dieser kritische Rückblick hat nun die Möglichkeit einer scharfen und allseitigen Fassung des Kairosbegriffes gegeben: „Kairos ist der epocheschaffende Zeitmoment, in dem ein autonom gelöstes Zeitalter aus drohender oder vollendeter Anomie sich der Theonomie, der neuen Erfüllung mit unmittelbarem Gehalt des Unbedingten zuwendet. Voraussetzung jedes Kairos ist der beginnende oder siegreiche Kampf der Au-

tonomie gegen die heteronome Verfestigung geheiligter ‚unzeitgemäß‘ gewordener Formen und das beginnende oder vollzogene Umschlagen der Autonomie in Anomie. Die Art dieser Bewegungen und Gegenbewegungen ist abhängig von der besonderen Eigenschaft der geschichtstragenden Völker und Kulturkreise, ihr letzter Sinn ist immer der gleiche. Er ist begründet in dem Doppelverhältnis der Menschheit zum Unbedingten — dem unmittelbar — ‚religiösen‘ und mittelbar — ‚kulturellen‘ — worauf die Sünde und die Schuld, die Größe und die Tragik der Menschheitsgeschichte beruht. Die geschichtlich wirksamste, Menschheitsgeschichte schaffende Form des Kairos ist da gegeben, wo die Autonomie den vollkommensten Sieg errungen hat, d. h. auf dem Boden der abendländischen Entwicklung, die zugleich die Trägerin der eigentlichen Geschichtsbewußtheit ist. Jeder Kairos aber ist von unbedingter Bedeutung, trägt in sich die unbedingte Spannung und fordert die unbedingte Verantwortung. Er ist einer der Momente, in dem sich der übergeschichtliche Kairos in der Menschheitsgeschichte verwirklicht; er enthält ein absolutes Nein über das Bedingte, das in sich selbst ruhen will, und ein absolutes Ja zum Unbedingten. Er ist darum gleich weit entfernt von jedem diesseitigen oder jenseitigen Utopismus wie von einer flachen Einebnung alles Geschehens. Er hat den Blick über die gesamte Geschichte und bringt doch in sie die absolute Spannung, das Lebensblut alles großen Geschichtsbewußtseins.“

Zu einer solchen Geschichtsbewußtheit wollen wir aufrufen.

## V

Wir sind der Überzeugung, daß gegenwärtig ein Kairos, ein epochaler Geschichtsmoment sichtbar ist. Diese Überzeugung zu begründen ist hier nicht der Platz, es mag auf die immer wachsende kulturkritische Literatur hingewiesen werden, vor allem aber auf Bewegungen, in denen das Krisenbewußtsein lebendige Gestalt genommen hat, wie die Jugendbewegung und der Sozialismus. Beweise zwingender Art sind das alles nicht; es kann sie nicht geben. Denn das Bewußtsein des Kairos ist abhängig von einem inneren Erfaßtsein durch das Schicksal der Zeit. Es kann da sein in dumpfer Sehnsucht der Massen, es kann sich klären und formen in einzelnen Kreisen bewußter Geistigkeit; es kann Kraft gewinnen im prophetischen Wort; aber es kann nicht demonstriert und aufgezwungen werden; es ist Tat und Freiheit, wie es zugleich Gnade und Schicksal ist.

Die stärkste kairosbewußte Bewegung scheint uns zur Zeit der Sozialismus zu sein. „Religiöser Sozialismus“ ist der Deutungs- und Gestaltungsversuch des Sozialismus vom Unbedingten, vom Kairos her. Er geht von der Voraussetzung aus, daß in dem tatsächlichen Sozialismus eine Reihe von Elementen enthalten sind, die der Idee des Kairos zuwider sind, die unzeitgemäß sind, in denen ursprünglich autonom-schöpferische Ideen anomistisch verderbt sind. Religiöser Sozialismus nimmt darum ebenso energisch die Kulturkritik des Sozialismus auf und sucht sie zur letzten Tiefe hinzuführen, wie er vom

Unbedingten her die Kritik gegen den Sozialismus selbst wendet. Nur von dem zweiten soll hier kurz gesprochen werden.

Im gegenwärtigen Sozialismus sind verbunden der revolutionär-absolute Typus in der Form der Diesseitigkeit und der dialektisch-relative Typus in der Form der ökonomischen Geschichtsdeutung. Aber es ist nicht gelungen, beide vom Unbedingten her auszugleichen. Infolgedessen steht neben einer Utopie, die mit revolutionärer Leidenschaft erwartet wird, eine Geschichtsphilosophie, die über jede Utopie hinaustreibt in einen unendlichen Prozeß der Schöpfung und Wiederauflösung, und als Bodensatz macht sich eine gemäßigte kairoslose Fortschrittsstimmung bemerkbar. Das Unbedingte ist nicht als Unbedingtes in seiner positiven und negativen Bedeutung erfaßt. Nicht in seiner positiven, nach der der Sinn des Kairos, der Geschichtsepoche in nichts anderem bestehen kann als in der Abwendung oder Zuwendung zum Unbedingten, und alles übrige in allen Gebieten der Kultur, der Wirtschaft und Gesellschaft nichts ist, als eine Folge dieser fundamentalen Gerichtetheit. Und es wird nicht die negative Kraft des Unbedingten gesehen, die die Träger der epochalen Krisis gleich denen, die von ihnen kritisiert werden, unter das Gericht stellt, und die erhaben bleibt auch über jeden kommenden Weltzustand. Die Ursache dieses doppelten Vorbeigehens an dem Unbedingten liegt darin, daß der Sozialismus sich trotz aller Kritik an der Anomie des „bürgerlichen Zeitalters" nicht von dem verderblichen Element desselben hat freihalten können, dem Versuch, das Unbedingte in den Dienst des Bedingten zu stellen und demgemäß mit Technik und Taktik die neue Weltepoche zu schaffen. Er sah nicht, daß er damit gerade die alte verlängerte. Der Sozialismus sah den Kairos, aber er sah nicht seine Tiefe; er sah nicht, in welchem Maße er selbst unter der Krisis stand. Wenn er die „bürgerliche" Wissenschaft bekämpfte, so sah er nicht, wie er selbst die Grundvoraussetzung dieser Wissenschaft, das rein gegenständlich-objektivierende Verhalten zu der Welt, dem Geist und der Geschichte, teilte und trotz eines völlig anderen Grundimpulses in den Banden einer ihrer Richtungen lag. Wenn er die ästhetisch-aristokratische Kunstübung verneinte, so sah er nicht, daß er mit seiner Erhebung der inhaltlichen, ethisch-politisch bestimmten Kunst auf dem anderen Pol derselben Linie stand. Wenn er in der Pädagogik die „Aufklärung" und die technische Disziplinierung von Intellekt und Wille zum Ziele wirtschaftlicher und politischer Machterwerbung in den Mittelpunkt stellte, so fühlte er nicht, daß er damit die Grundstimmung seiner Gegner übernahm, daß er sie mit der Waffe zu bekämpfen suchte, durch die jene die Seelen verstumpft und die Leiber zu Maschinenteilen gemacht hatten. Wenn er die höchstmögliche Steigerung des wirtschaftlichen Wohlbefindens der meisten zum alles entscheidenden Vordergrundziel machte, so sah er nicht, daß er damit lediglich ein Konkurrent des Kapitalismus wird, der glauben kann, dasselbe mit sozialer Fürsorge und Beschäftigung besser zu machen, anstatt sein entschlossener Gegner schon in der Zielsetzung zu werden. Wenn er geistiges und religiöses

Leben um seinen Selbstwert zu bringen suchte, so fühlt er nicht, daß er damit die Wirtschafts- und Lebensgesinnung des materialistischen Kapitalismus zum Urtypus der Geschichte machte. Wenn er den atomistischen Einzelnen als letzte Wirklichkeit betrachtet und ihn dann durch Solidarität der Interessen mit den anderen zu verbinden sucht, so sah er nicht seine Abhängigkeit von der liberalen Auflösung der Gesellschaft und der Annahme einer Gruppenbildung aus Motiven des „Kampfes ums Dasein". Wenn er die Religion in ihrer kirchlich-dogmatischen Form bekämpfte und dazu alle Kampfmittel und Schlagworte der liberalen Kirchenbekämpfung übernahm, so sah er nicht, daß er damit in Gefahr geriet, die Wurzeln abzuschneiden, aus denen allein ihm selbst Enthusiasmus, Weihe, Heiligkeit und unbedingte Hingabe strömen können: das unbedingte Ja zum Unbedingten, ganz gleich in welchen Formen oder Symbolen.

In all diesen Dingen will der religiöse Sozialismus die Kritik weitertreiben, tiefer durchführen, zum letzten entscheidenden Punkt bringen; er will radikaler, revolutionärer sein als der Sozialismus, weil er vom Unbedingten her die Krisis zeigen will; er will auch dem notwendigen politischen Kampf der sozialistischen Parteien die einzige unbedingt sieghafte Kraft erschließen: die Bejahung des Unbedingten nicht um des Sieges, nicht um der Macht, nicht um des Glückes, sondern um des Unbedingten selbst willen. Er will den Sozialismus auf die Höhe des Kairosglaubens führen, weil er glaubt, daß im Sozialismus als tiefster Wille die Wendung zum Unbedingten enthalten ist.

Aus diesem Willen folgt nun aber zuletzt, daß der religiöse Sozialismus ständig bereit ist, sich selbst unter die Kritik des Kairos zu stellen. Und es mögen einige Worte über die religiös-sozialistischen Richtungen zur Kritik und Klärung gesagt sein. Weitaus die größte Gefahr scheint mir für die Bewegung da vorzuliegen, wo die „Religion" benutzt wird um der Taktik willen. Hier wird das anomistische Element, das der Sozialismus mitschleppt, in verhängnisvoller Weise bekräftigt und erhält die religiösen Weihen. Eine „Freundschaft" des gegenwärtigen Sozialismus mit den gegenwärtigen Kirchen hemmt das Kommen des Kairos, indem sie wechselseitig diejenigen Elemente stärkt, die ausgeschieden werden müssen. Der religiöse Sozialismus darf zur Zeit weder eine kirchenpolitische noch eine parteipolitische Bewegung werden, weil er dadurch die rücksichtslose Energie verliert, Kirchen und Parteien unter das Gericht des Unbedingten zu stellen. Das aber allein ist seine Aufgabe.

Der religiöse Sozialismus darf keine kirchen- oder parteipolitische, er darf aber auch keine religiöse Sekte werden. Diese Gefahr liegt da nahe, wo er den Sozialismus oder einzelne konkrete Forderungen als religiöses Gesetz aufstellt, etwa unter Berufung auf die Autorität Jesu oder der Urgemeinde o. dgl. Es gibt aber keinen direkten Weg vom Unbedingten zu irgendeiner konkreten Wirklichkeit. Das Unbedingte ist nie Gesetz und Hüter einer bestimmten Form des geistigen, gesellschaftlichen religiösen Lebens. Sondern der Weg vom Unbedingten zu jeder

einzelnen Lebensform geht durch die Geschichte, und es gibt vom Unbedingten her keine andere Forderung als die des Kairos: der unbedingten Hingabe, der Theonomie, der unmittelbaren Gotterfülltheit. Alles andere ist Absolutismus eines Konkreten und führt durch die Krisis notwendig zur Enttäuschung. Die Inhalte des geschichtlichen Lebens aber sind Aufgaben des schöpferischen Geistes, sei es seiner theonomen unmittelbar im Unbedingten wurzelnden Intuition, sei es seiner autonomen formbestimmten Produktion. Die Wahrheit ist lebendige Wahrheit, schaffende Wahrheit und nicht Gesetz. Gesetzt ist niemals und nirgends ein abstraktes Gebot; gesetzt ist die lebendige Geschichte mit ihrer Unendlichkeit konkreter Aufgaben, deren Lösung jede Epoche erfüllt.

Eine Frage noch mag sich erheben und eine kurze Antwort finden: „Ist es möglich, daß die Botschaft vom Kairos ein Irrtum ist?" Die Antwort ist nicht schwer: Die Botschaft ist immer ein Irrtum; denn sie sieht das in unmittelbarer Nähe, was ideal betrachtet nie Wirklichkeit wird, real betrachtet sich in langen Zeiträumen erfüllt und oft erst nach langen Zeiträumen offenbar wird. Und die Botschaft vom Kairos ist nie ein Irrtum; denn wo sie als Botschaft vom Unbedingten her verkündigt wird, da ist der Kairos schon da; es ist nicht möglich, daß er verkündigt wird, ohne schon im Keime da zu sein. —

Der religiöse Sozialismus aber soll letztlich keine andere Aufgabe kennen als die, aufzurufen zur großen Geschichtsbewußtheit und Verkünder zu sein des Kairos.

# Wilhelm Loew / Von der inneren Lage des religiösen Sozialismus in der Zeitbewegung

Man kann sich die Bedeutung der Gedankenarbeit des religiösen Sozialismus an der Rolle klarmachen, die der Marxismus der Ideologie zuschreibt. Nach ihm hat bekanntlich die Ideologie die Aufgabe, vorhandene Zustände und Entwicklungen, Herrschaftsverhältnisse oder Machtkämpfe zu verklären, mit einem Schein des Rechts und der höheren Würde auszustatten, und den Beteiligten ein gutes Gewissen zu geben. Ideologie ist die Indienstnahme des Geistes durch die Weltmächte; sie sind die Wirklichkeiten, der Geist die vergoldeten Abendwolken, die von den Berggipfeln der Wirklichkeiten angezogen sich um sie lagern. Das aber will die Gedankenarbeit des religiösen Sozialismus nicht sein. Es mag sein, daß auch in ihm hier und da solcher Götzendienst getrieben wird, indem man den ideologischen Oberbau zum Sozialismus als Klassenbewegung und Wirtschaftsprogramm konstruiert. In dem aber, was wir hier als bedeutungsvoll im Auge haben, handelt es sich nicht um die ideale Über-

bauung vorhandener wirtschaftlicher und politischer Bestrebungen, sondern darum, die Zeitgenossen hinzuweisen auf einen Vorgang, der typisch ist für die innere Lage der Kultur, und diesen Vorgang selber vor seiner Selbstüberschätzung zu bewahren und hineinzustellen in das Ganze der Zeitfragen. Es ist eine Deutung der Zeichen der Zeit auf eine bestimmte Bewegung, in der ihre Tendenzen bezeichnend zum Ausdruck kommen, und eine kritische Erinnerung, daß jede Bewegung nur dann sich erfüllt, wenn sie über sich hinauswächst. Insofern werden im religiösen Sozialismus Solidarität und Kritik miteinander verbunden sein; der Dienst wird Kritik sein und die Kritik Dienst.

Für das Suchen nach der Formel der Zeit gibt es mehr abschreckende als ermunternde Beispiele. Am Beginn einer jeden Geschichtswende steht der Mythus. Wenn in einer Geschichtsperiode sich Fragen ausgebildet haben, die zu charakteristischen, beherrschenden Fragen geworden sind, und wenn sie darüber zu einem ihr eigenen Wollen gekommen ist, beginnt sie, von sich aus die Weltgeschichte rückwärts und vorwärts zu lesen. Sie begreift sich als eine Stunde, die nicht gleichgültig ist unter Tausenden im endlosen Ablauf, die vielmehr die Stunde ist, „aufzustehen vom Schlaf". Solche Stunden rufen den Menschen, der sie spürt, auf, sein Leben nicht als vegetativen Vorgang im großen Weltleben zu nehmen, in dem es lediglich darauf ankommt, ein Sein zu entfalten im Für-sich-sein; sie stellen ihn vor einen Sinn des Ganzen, an dem sein Leben zum Sinn erwachen soll. Er findet sich dem Unbedingten gegenüber als einer, der trotz aller Bedingtheit und aller Bedingungen *eines* soll, zu *einem* berufen ist: sein Leben zu verlieren und zu finden im Dienst der Stunde.

Das ist der Kern dessen, was man religiösen Sozialismus nennen kann. Die Situation ist einfach erlebt als unbedingtes Schicksal und unbedingte Aufgabe. Nun aber enthält der Sozialismus neben diesem religiösen von Anfang an in sich ein mythisches Element. Er fand ein Weltbild von mythisch großen Zügen in der Geschichtsphilosophie des Marxismus. Mythus ist Stärke und Schwäche einer Bewegung; Stärke insofern, als er die innere Bestimmtheit in einer Weltanschauung befestigt; Schwäche insofern, als Weltanschauungen in ihrem Bestand durch die allgemeinen geistigen Wandlungen berührt werden.

Solche in Weltanschauung umgesetzte Religion, wie es die Geschichtsphilosophie des Marxismus ist, ist ein Versuch, das, was der Sinn eines Zeitalters ist und den Menschen besitzen will, gleichsam außerhalb des Menschen als einen objektiven, vom menschlichen Mitgehen unabhängigen Vorgang darzustellen. Die geschichtliche Lage ist so unbedingt sicher, daß es dem Mythus als eine Verkleinerung der Macht der Stunde erschiene, wenn er an den Menschen appellierte als an eine Stelle, ohne die die Bewegung, die in der Luft ist, sich nicht vollziehen könnte. Während die Religion von der Lage des Menschen gegenüber dem Absoluten spricht, redet der Mythus von der Welt. Das Nachdenken über die Zeit, in der der Betrachtende sich befindet, wird zur Gelegenheit der Verkündigung eines Geschichts- und Weltbildes, in dem

sich Kulturschichten lagern und zu einem Gipfel aufbauen. Geschichtsgefühl des Augenblicks setzt eine Geschichtskonstruktion aus sich heraus, eine Kosmologie, die aus Vergangenheit zur Zukunft führt. Denn von beidem hat Kosmologie von jeher geredet, von Ursprung und Ziel, die nach dem alten tiefen Verständnis engstverwandte Begriffe sind. Und irgendwo an einer Weltwende steht das Jetzt, erhellt von Anfang und Ende, vollbedeutend durch seine Einordnung.

Das äußere Gesicht einer solchen Weltkonstruktion sieht dem Fortschrittsglauben zum Verwechseln ähnlich. Hier ist der Übergang zur Politik, die Bewegung setzt sich in Programm um (wobei Kompromiß und Aktion sich näher verwandt sind, als die feindlichen Brüder meinen). Wie sollte es Politik ohne Fortschrittsglauben geben? Was von der Innenseite her als unbedingt sich gab, wird praktisch zum politischen und wirtschaftlichen Zustand, der auf Bedingungen und Möglichkeiten hin zu überlegen ist. Der Weg zur Praxis ist der Weg zur Relativierung dessen, was als absolutes Erlebnis gegeben war, zur Veräußerlichung des Inneren, in dem bedenklichen Doppelsinn, der diesem Wort anhaftet. Ein notwendiger Weg, aber heilsam nur mit der Erinnerung daran, daß jede gewordene Form wieder in den Schmelztiegel des Werdens geworfen werden muß. „Alles muß zu Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will." Und es ist dafür gesorgt, daß kein erstarrtes Wort das letzte Wort hat; was nicht etwa gleichbedeutend ist mit der neuesten Weisheit, daß der Wandel der Vegetation der Kultur in Blüte, Frucht und Welken letzte Erkenntnis sein soll. Man berufe sich hier nicht auf Goethes vielgenanntes Wort, daß es im Leben auf das Leben selbst und nicht auf ein Resultat desselben ankomme. Gehalt sucht Ausdruck, und darauf, und nicht in welchem Stadium der Entfaltung sich der Ausdruck befindet, kommt es in der Tat an. Nur wird man den Sinn nicht in einem Wort, sondern in den Worten und in den Wandlungen ahnen, wie es etwa Rilke sagt: „Du bist der Dinge tiefer Inbegriff, / der seines Wesens letztes Wort verschweigt / und sich dem andern immer anders zeigt, / dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff."

Damit ist der Ton der Bewegung auf die kritische Negation verlegt. Sie sagt Nein zu dem Gewordenen, sie bejaht die Verwandlung. Die Negation ist von entscheidender Bedeutung. Wenn es sich dabei um Kritik handelte, die herangetragen wird, um ein anderes Wissen zu behaupten oder durchzufechten, so wäre die Bedeutung dieser Kritik darauf beschränkt, daß innerhalb des Geschehens mehrere Theorien oder Ordnungen sich widerstreiten; Programm gegen Programm, Macht gegen Macht. Das Vergehende hat einmal Recht gehabt, und das Kommende wird einmal vergehen. Eine Bewegung so nehmen, hieße, ihr lediglich eine politische Bedeutung beimessen und sie gerade nicht von der Lebensseite aus nehmen. Die Negation, um die es uns geht, entspringt einer anderen Ebene des Seins, die man andeutend als die des ursprünglichen Lebens bezeichnen kann. Hier, wo es sich nicht um die Niederschläge in Kultur und Recht handelt, sondern darum, dem

Werden selber in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, der sich verwandelnden Gestalt, Raum zu schaffen, erscheint jeder Niederschlag in der geschichtlichen Gestaltung als vorläufige Formulierung, die ihrer Verbesserung wartet. Sie ist in keinem anderen Sinn wertvoll, als daß sie der Lebensstufe gemäß war, in der sie geschaffen wurde, und so hat sie Wert, so gut wie jede wissenschaftliche Hypothese, die sich im Zusammenhang eines bestimmten Weltbildes bewährt und die doch vorläufig ist und ihrer Überwindung wartet. Diese Kritik also ist absolut und gerade darum verstehend, sie glaubt nicht an das Allheilmittel einer bestimmten Form, aber an das nie versiegende Durchbrechen des Lebens selber, und sie kann Gewordenes lieben, weil sie es vom Werden her sieht, das es begräbt, und das gerade deshalb Gräber schafft, weil es stärker ist als das Tote. Diese Negation ist gründlich, sie stellt den Fortschritt in Frage zugunsten der Erkenntnis, daß das einer Zeit Lebensgemäße ein Eigenes ist, was nicht durch Emporwachsen über die Form der Vergangenheit entsteht, wobei es vielmehr genug zu tun gibt, wenn ein eigener Inhalt einen eigenen Ausdruck findet. So wird religiöser Sozialismus stets die Kritik des politischen sein, nicht aus einem anderen Wirtschaftsprogramm heraus, sondern weil ihm alles Programm zu wenig ist. Und es wird auch nicht eine Kritik der Überheblichkeit und des Besserwissens sein, sondern Kritik von innen heraus, aus der Solidarität, und mit dem Ziel, die Verästelung in der Praxis der Bewegung mit der Wurzel in Verbindung zu halten.

Von dieser Schau aus darf der Sozialismus als der Vorgang betrachtet werden, in dem die typischen Tendenzen der Zeit ihren kräftigen Ausdruck gefunden haben. Denn als typisch darf die gezeichnete Negation gelten. Das aber, was in den geistigen Bewegungen als Gedanke vorhanden ist, was sich in der Bewegtheit der Kunstströmungen offenbart, ist in ihm zusammengeballt als Macht. Hier ist die Kraft mitbeteiligt, die in der Geschichte die Ideen in Tat umsetzt: die Masse. Was in den Köpfen, vielleicht gar nicht in den die Politik machenden Köpfen, zum Selbstbewußtsein kommt, ist in ihr unbewußtes, halbbewußtes Drängen, fehlgreifend in unzählig viel Einzeläußerungen, instinktsicher, weil nicht gemacht, sondern geworden, in der Grundlinie. Und vielleicht deshalb am meisten in seiner typischen Bedeutung mißkannt, weil trotz alles inneren Rechtes bislang unter der Entfremdung von Masse und Kopf, Instinkt und Bewußtheit, leidend.

So alt beinahe als die Erfassung der Geschichte über das Anekdotische hinaus ist die Erkenntnis des unbewußt führenden Elementes in ihr. Es ist eine durchweg biblische Anschauung, daß die handelnden Personen zwar ihre eigenen Zwecke erstreben, aber mit ihren Handlungen eingeordnet werden als Förderer eines Geschichtsverlaufs und von Geschichtsabsichten, die sie nicht wollen und von denen sie nicht einmal eine Ahnung haben. Sie spielen ihre Rolle, als ob es *ihre* Rolle wäre, und merken nicht, daß der große Spielleiter sie nicht deshalb auf die Bühne gestellt hat, damit sie dort *ihre* Gedanken und Gefühle aussprechen und *ihre* Bewegungen machen, sondern um durch

sie das zu illustrieren oder herbeizuführen, was über ihre Köpfe weg als Sinn des Ganzen lebt. Die Zelle hat im Organismus ihr pflanzliches Eigenleben, aber der Organismus, der aus Zellen besteht, hat eine andere Art von Bewußtsein als sie alle zusammen. Das Ganze ist nicht gleich der Summe seiner Teile. In diesem Zusammenhang sei an Mandevilles Bienenfabel erinnert und an die „List der Vernunft", die in Kants Schriften zur Geschichtsphilosophie von Bedeutung ist. Und weiter: das Ganze pflegt — in Verfolg der Analogie des Organismus — irgendeine Entwicklungsaufgabe, eine Werdenot, in gewissen Übergängen in den Mittelpunkt zu stellen (ebenso wie bei einer Krankheit der ganze Körper sich auf das Übel abzustimmen pflegt) und diesem Übergang in großartiger Einseitigkeit zu leben. Man denke an das Zahnen des Kindes, an die Einstellung des Körpers in den Jahren der Geschlechtsentwicklung auf diese zentralen Vorgänge und dergleichen mehr.

Die Werdenot der Gegenwart, auf die sich die Geschichtsbewegung unserer Tage eingestellt hat, ist bezeichnet durch die Krankheit Entseelung, die ja alt und offenkundig genug ist. Sie hat einem Jahrhundert der Lösung der Kräfte und wiederum ihrer Zersetzung den Charakter gegeben. Zerlegung der Welt in seelenlose Teile, Zerlegung der Arbeit in Teilfunktionen, an denen der Mensch innerlich unbeteiligt ist: Mechanisierung. In Georg Kaisers „Gas" hat der Schrei nach dem ganzen Menschen bekannten Ausdruck gefunden. Und weil dies der Hintergrund des Gewordenen ist, der Kultur wie der Wirtschaft, darum stehen wir jetzt in der Gegenbewegung. Denn das Gewordene und seine Methoden haben wohl auch einmal zur Befreiung des Lebens gedient, zur Intensivierung der Erkenntnis und der Wirtschaft, aber: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!" Es sind aus den Befreiungen längst Knechtungen geworden, aus den Fortschritten Lähmungen des Menschen. In der Kunst schreit er auf und wirft Tradition fort, verachtet den Gegenstand, will neu sehen, in der Jugendbewegung (mag sie auch versandet sein) war es begriffen, daß es das Leben gilt und nicht die Lebensmittel. Hier sind empfindliche Stellen, die Gradmesser der Situation werden konnten, denn es sind hier Menschen, die ihrer Art nach am schärfsten reagieren.

In diese Reihe der Gegenbewegungen hinein gehört die komplizierte Erscheinung des Sozialismus. Er gibt sich sehr viel weniger eindeutig als die erstgenannten. Denn in ihm werden nicht Gedanken gedacht oder Symbole geformt von feinnervigen Geistern, seine Triebkraft ist der Instinkt, die Dumpfheit der Masse, das Unbewußte. Er schleppt alle möglichen Elemente der alten Welt mit sich, in der er groß geworden ist. Fortschrittsglauben, Aufklärung, Huldigungen für den Materialismus in Wissenschaft und Wirtschaft, Gewaltanbetung und dergleichen mehr. Aber er meint die Zukunft. Er glaubt an alte Mittel und alte Methoden, aber er meint eine neue Welt. Er wird sie nicht machen, wenigstens nicht so, wie sie seinem Programme vorschwebt, aber in seinem Nein liegt Hoffnung. Er ist das Aufbäumen des Masseninstinkts gegen das Schicksal des Menschen der Maschinenwelt.

Aber was heißt Hoffnung, wenn doch das, was positiv gegeben wird, die neue Welt, die schwache Stelle ist; wenn die Kosmologie dem naiven Glauben entspringt, als sei der Schlüssel der Weltgeschichte gefunden? Hoffnung ist der Hinweis auf das Leben, dessen Erscheinungen nur vorläufige Versuche sind, sich selber auszusprechen. Ebenso wie die expressionistische Geste nicht gefülltes Leben darstellt, sondern lediglich eine Tendenz ausdrückt, die Andeutung und den Drang zu neuer Lebendigkeit, ebenso ist das Aufbäumen im Sozialismus zu verstehen. Er mißversteht sich freilich selbst, wenn er sich dabei als Mittel zum Zweck der Zukunft bezeichnet. Die Gegenwart ist in dem Augenblick erfüllt, und das heißt immer zugleich: mit Zukunft gefüllt, wo sie in innerer Bewegtheit sich löst von den Lebenshemmungen. Es vollziehe sich diese Lösung im Wollen und Handeln oder im Leiden. Auch und gerade das Leiden ist ein Zeugnis dafür, daß das Leben zu sich selbst erwacht ist.

Aus Bewegung und Gegenbewegung läßt sich das Kommende ahnen. Es wird irgendwie von dem Zukunftswollen, in dem die Gegenwart gering geachtet wird, zur Bewegtheit führen, in der es nicht auf Resultate ankommt, sondern auf das Leben selber, und in ihm nicht auf den Sieg, sondern auf den Kampf und das Leiden, das den Kampf begleitet. Denn das, was unser stammelndes Denken über Welt und Leben als Letztes faßt, ist nicht Harmonie, sondern Problematik; vergleichbar der Spannungsintensität der Energien, deren Wirbel im Sichsuchen und Sichabstoßen das Leben symbolisieren.

# Hans Hartmann
# Zur Kritik des Sozialismus

Wenn man sich vergegenwärtigt, wer alles es heute ablehnt, sich sozialistisch oder gar religiös-sozialistisch zu nennen, so wird man tief bewegt. Es sind Menschen hohen und höchsten Niveaus, Dichter, Prophetennaturen, Theologen, und unter ihnen viele, die einst dem Sozialismus, als er angeblich „noch" zu kämpfen hatte, nahestanden, und die ihm doch jetzt in eine eisige Ferne entrücken. Sei es, daß sie ihn für eine belanglose und ephemere Sache erklären, sei es, daß sie ihn im Namen wahrer Ewigkeitswerte bekämpfen.

Auch die anderen, die diesen Weg nicht gehen können, finden sich in einer ständigen Kritik des Sozialismus, und indem wir in ihrem Namen sprechen, glauben wir dieselbe für die entscheidende Not der Gegenwart zu vollziehen — was natürlich noch oft wird der Fall sein müssen. Wir vollziehen sie für uns und in uns nicht um jener Mahner, um jener zur Besinnung Rufenden willen, aber wir vollziehen sie in der Öffentlichkeit, damit auch sie merken, daß wir, selbst wenn wir als religiöse Sozialisten oder mit ähnlichen Vereinfachungen bezeichnet

werden, im Problem selbst zu stehen versuchen, und nicht in einer Zeiterscheinung, in der Fülle der Dinge und nicht in ihrer Abstraktion, in der Konkretheit des Lebens und nicht in einem Wortrausch, am Rande der Erscheinungen, da, wo sie ins Unendliche hinüberzufließen drohen und nicht in einem selbstgewählten, unhaltbaren Mittelpunkte, als ob wir den kurzerhand als archimedischen Punkt des Seins erklären. Und so wird denn freilich unsere Kritik eine aufbauende und positive sein müssen, ein Läuterungs-, kein Vernichtungsfeuer, durch das wir selbst als Beteiligte, mit blutendem Herzen und erwachendem Sinn, durch das wir selbst in und mit dem Sozialismus hindurch müssen.

Die Kritik des Sozialismus geht hervor einmal aus vorwiegend psychologischen und zum andern aus wesentlichen Seinsbereichen. An sich wäre hier nur Ort und Aufgabe, von den wesentlichen zu sprechen und die ersteren ganz summarisch zu erledigen, aber gerade weil diese vielen Ernsten schwer zu schaffen machen, würden wir der Fülle der Dinge nicht gerecht werden, wenn wir schweigen wollten.

Zunächst spielt, als seelische Macht, der Einwand eine große Rolle, der „Sozialismus", der wenigstens in Deutschland gesiegt habe und den Lauf der Dinge bestimmen könne, habe völlig versagt. Dieses Urteil mag für Weitersehende noch so seicht sein, es mag noch so einleuchten, daß ein paar Minister und Beamte, die einer sozialistischen Partei angehören, aber nur als Koalitionsleute in Frage kommen, den Sozialismus nicht „einführen" und siegen lassen können, es mag noch so selbstverständlich sein, daß der Sozialismus nur als Neugestaltung der Wirtschaft oder wenigstens in Verbindung mit einer solchen seinen Namen zu Recht führt: ganz wird mit diesen Überlegungen jenem Einwande seine Wucht, wenigstens innerhalb der psychologischen Sphäre, nicht genommen. Denn wer litte auch unter uns nicht an den unausgeschöpften Möglichkeiten, an den verratenen Sekunden und Jahren, an der Halbheit, Unaufrichtigkeit und noch Schlimmerem bei sogenannten Führern?

Wie liegen denn die Dinge in Wirklichkeit? Zunächst muß mit aller Bestimmtheit gesagt werden, daß der aus dreijährigem Versuch, und zwar unter allseitig erschwerten Umständen, zu errechnende Erfolg oder Nichterfolg nicht maßgebend sein darf für ein abschließendes Urteil. Zumal es sich auf alle Fälle um eine Lebensbewegung handelt, die als solche mit verflochten ist in die Not und Angst und Zwiespältigkeit alles Lebens, das unter dem „Fürsten dieser Welt" steht. Wer sich um dieser Verflochtenheit willen rechtzeitig aus dem Staube machte und dem Sozialismus abschwor, der zeigt damit nur, daß er nie eine Ahnung hatte von dem, was im Sozialismus und der Arbeiterbewegung gemeint ist. Das gilt auch für die Theologen, die sich, wie es ihnen vorkommen muß, rechtzeitig in die gemächlichen Gefilde nur ewiger Fragestellungen, ohne „die Ehrfurcht vor den Dingen, die unter uns sind", flüchteten, und ihr Schicksal nicht an eine vermeintlich verlorene Sache ketten wollten.

Gerade dieser Blick in die Dinge lehrt uns nun, daß wir uns nicht, wie es ein Teil der Sozialisten einlinig und kritiklos tat, in die ver-

paßten Möglichkeiten feststarren dürfen. Mit dieser Art werden ganz bestimmt auch alle gegenwärtigen und künftigen Möglichkeiten verpaßt werden. Es konnte ja gar nicht sein, daß plötzlich zur Macht oder zur teilweisen Macht gekommene „Sozialisten“, die in ihrem persönlichen Leben meist sehr stark in die alte Ordnung der Dinge verkettet waren und nicht mehr mitbrachten als viel Theorie, etwas guten Willen und wenig Verantwortungsfreudigkeit, dem „Sozialismus“ zum Leben verhelfen. Eine Vergleichung der Kultusminister Hänisch—Bölitz zeigt deutlich, daß im ganzen doch wenig von der Theorie abhängt, die einer mitbringt, und daß die Zwänge des Lebens viel entscheidender sind. Es stellte sich heraus, daß ein bayrischer oder braunschweigischer Ministerpräsident, und wenn er noch so „unabhängig“ war, nicht viel tun konnte, denn die Verflochtenheit des gesamt-deutschen, ja des internationalen Wirtschafts- und Geisteslebens ist so groß, daß auch starker Wille nicht einmal, wie in dem abgeschlossenen Rußland, teuer erkaufte Teilerfolge erzielen konnte. Diese Unmöglichkeit, die Wirtschaft umzustellen, den Kapitalismus von heute auf morgen abzusagen und mit ungeschulten und stumpfen Massen eine neue Ordnung zu errichten, fällt gar nicht unter ein moralisches Urteil, wie es viele Gegner des Sozialismus fällen, um innerlich mit der Sache schneller fertig zu werden, sondern es handelt sich da um die Eigengesetzlichkeit der Dinge, deren Nichterkenntnis und Nichtanerkennung sich stets grausam rächt. Unter ein moralisches Urteil würde nur die Verblendung fallen, mit der die Wissenden, die Führer ihre Erkenntnisse dem Volke, vielfach aus Angst, vorenthielten — wenn nicht gerade das wieder ein allgemeinmenschliches Verhängnis wäre, das je und je in der Geschichte wirkte und vergiftete. Und dabei muß man sagen, daß hier große Verschiedenheit waltete, und daß in vielem etwa einen Eisner weniger Schuld trifft als manchen rechts- oder linksstehenden Sozialisten, der aus Trägheit dem Volke die alten und gewohnten Redensarten vormachte, an die er selbst nicht glaubte.

Mit diesen Betrachtungen ist nun freilich die Erkenntnis verbunden, daß es in der Regel nicht „Sozialisten“ waren, die den Sozialismus zu verwirklichen suchten, sondern Menschen, die seelisch gesehen ganz ungebrochen in der alten Ordnung der Dinge standen. Sie teilten mit den Verfechtern des Alten den Glauben, daß eine Theorie nötig sei und undiskutabel feststehen müsse, uns eine lebendige Wirklichkeit zu schaffen. (Diese Theorie war der „Marxismus“, der natürlich genau so vielgestaltig und diskutabel ist wie „das“ Christentum oder der Nationalismus.) Sie glaubten, daß sich Dinge, die nicht aus innerer Folgerichtigkeit, aus den strömenden Energien des Lebens und dem unerbittlichen Gemeinschaftswillen entstanden (weil diese Kräfte zu schwach dazu waren), mit oder ohne Gewalt organisieren ließen. Sie glaubten mit Ludendorff, daß man ins Leere hinein durch Wort und Schrift künstlich Kampfstimmung erzeugen könne. Und sie übersahen, daß die durch Dogmatismus und Enttäuschung und Führereitelkeit herbeigerufene chronische Spaltungskrankheit unter den Sozialisten

eine Fiebererscheinung ist, die nur unter ganz besonders glücklichen Umständen zur Heilung den Weg weisen könnte. Diesen zu spüren waren die Verantwortlichen nicht fähig.

Der Sozialismus, der militaristisch vorgeht, also die Massen als Kampftruppen behandelt, die man in der Hand hält und hierhin oder dorthin befiehlt, ohne das Eigenleben jedes Einzelnen ganz ernst zu nehmen, ist in Wirklichkeit, trotz des Augenscheins der Massenbewegungen vorbei. Sozialismus ohne Sozialisten, das heißt ohne solche, die die Fesseln des kapitalistischen Lebens ganz stark spüren, erkennen, sprengen wollen, und (was freilich paradox ist) hie und da wirklich sprengen, ist ein Idol. Es ist eine Freude, zu sehen, wie die Besten sich langsam und schwer, aber dafür nachhaltig die Freiheit von Parteigrößen, Parteidogmen und Parteizeitungen erkämpfen, um den wahren Sozialismus, „wo und wie er sich offenbare", in neuer Lebensgestaltung, in neuer Schule, in neuer Kunst und Kunstpflege, in den Anfängen neuer Gemeinschaft, anzuerkennen und ihm ihr Leben zu weihen. Daß sie damit auch am besten für die Wiedervereinigung des Proletariats arbeiten, ist nicht ihre gewollte Berechnung, sondern ein schöner Lohn, der hinzugegeben wird.

Mit dieser Erkenntnis ist nun aber nicht ausgesprochen, daß das flache Dogma: „Erst müssen die Menschen erzogen werden, dann kommt der Sozialismus und die neue Ordnung der Dinge von selbst", auf den Thron gesetzt wird. Das Wort: wenn alle Menschen Engel wären, wäre der Sozialismus möglich, wenn sie es eines Tages sind, ist er da — das bedeutet einen unfruchtbaren Kreislauf. Nein, die Gesetze und Notwendigkeiten, die in den Dingen, auch in den wirtschaftlichen, liegen, haben schon ihren eigenen Lauf. Nur bleibt das alles eine Abstraktion, eine leere Hülle, wenn es nicht mit dem Herzblut lebendiger Menschen in Berührung kommt. Aber diese Berührung hat nur dann Sinn, wenn es sich um erwachende und reifende Menschen, also werdende „Sozialisten" handelt. Diese werden dann stellvertretend für ein gut Teil der „Masse" auch die Gesetze und den Lauf der Dinge beeinflussen können, und so umgekehrt vielen Möglichkeiten der Menschwerdung öffnen. Es gelten also die beiden, gar nicht vergleichbaren, weil gar nicht auf demselben Niveau liegenden Worte:

Mit der aufbrechenden Reife der Menschen wird der Sozialismus als Fülle der Erscheinungen, also einschließlich seiner wirtschaftlichen Seite, verwirklicht.

Und:

Mit der reifenden Gestaltung sozialistischer Wirklichkeit wird viel Hindernis freier menschlicher Entfaltung beseitigt.

Wo und wie der Einzelne in seiner praktischen Arbeit den Hebel ansetzt, wird von seiner Haltung den Dingen gegenüber und von seiner Stellung zum Geiste abhängen.

Damit stehen wir bei einem Letzten und Entscheidenden unserer ganzen Fragenreihe. Der religiöse Sozialismus behauptet bekanntlich in seinen vertieftesten Formen, deren Hauptlinie immer noch von Kutter her-

rührt, daß der Sozialismus der Gegenwartshinweis auf das Reich Gottes sei, in dem Friede, Freude und Gerechtigkeit im heiligen Geiste, also im Geiste der Wahrheit herrsche. Er behauptet, daß es nicht auf die Bewußtseinszustände des einzelnen kämpfenden Sozialisten, also auf seine menschlich erworbene Einstellung ankomme, sondern darauf, daß er sich in dem letzten Entscheidungskampfe um die Verwirklichung, den Sehende als den Kampf zwischen Gott und Mammon erkennen, gegen den Mammon, also auf die Seite Gottes stelle. Mit anderen Worten: es komme nicht darauf an, daß der Sozialist Gottesbewußtsein habe oder die tiefere Idee und Zielbestimmtheit des Sozialismus erfasse. Wenn er nur an seiner Stelle dem Mammon zu Leibe rücke, so kämpfe er den guten Kampf und sei dem Wesentlichen ganz nahe. So konnte Kutter sagen, die Sozialdemokraten haben Gott, während die Kirchen nur von ihm reden.

Mit dieser Fragenbewegtheit haben wir die Sphäre des Psychologischen verlassen — eben weil es danach auf das Psychologische nicht mehr ankommt — und das Reich sachlicher Größen, Bedingtheiten und Entscheidungen getroffen. Wir werden freilich nicht zu letzten objektiven Erkenntnissen und Formulierungen vordringen können, da jede Feststellung auch ihre psychologische Seite und ihre individuelle Bedingtheit hat. Aber wir werden im Ringen um die sachlichen Gestaltungen tatsächlich mehr und mehr frei von jenen psychologischen Zufälligkeiten, wenn auch auf der anderen Seite jenes Ringen das Allerpersönlichste ist, was es gibt.

Und da ist nun die Kernfrage freilich die, ob und wie der Kampf zwischen Gott und Mammon zusammenfällt mit dem Kampf zwischen Sozialismus und Kapitalismus. Gerade das wird bekanntlich bestritten, und zwar nicht nur von jener Seite, die den Stempel der Flucht vor den Dingen und vor der Erkenntnis allzu deutlich auf der Stirn trägt und deren Festhalten am Kapitalismus aus allzu durchsichtigen praktischen Gründen verfolgt. Und das ergibt dann die tiefste und ernsteste Kritik des Sozialismus, die heute möglich ist.

Um die Dinge zu klären, muß nun das psychologische Moment von der Betrachtung wesentlicher Zusammenhänge ausgeschaltet oder mindestens von ihr reinlich getrennt werden. Das heißt mit anderen Worten: Es kann völlig und bis ins Letzte zugegeben werden, daß auch die Sozialisten „Egoisten" sind (und sie sind es tatsächlich in ihrer Motivation, also in dem psychologischen Verlauf ihres Seins); aber aus dieser Tatsache kann nicht gefolgert werden, daß der Sozialist „also" einfach auf der Seite des Mammons und gegen Gott stehe. Denn wir alle stehen unter dem Fluche des „Kapitalist-sein-müssens" (nicht im Sinn persönlicher Ausbeutungs- und Willkürherrschaft, aber im Sinn des machtlosen Verflochtenseins und Mittunmüssens in einer vergifteten Ordnung). Und dies in unserem Zusammenhange zu konstatieren, hat ungefähr dieselbe logische Wesenlosigkeit wie das Konstatieren der Tatsache, daß die Sozialisten Materialisten sind: denn das sind Prinzen und Grafen und Professoren genau so gut, in Weltanschauung und

praktischem Gebaren. Mit solcher Konstatierung sind sie noch nicht erledigt.

Nein, die Frage ist vielmehr eine sachliche, unabhängig von der Motivation und psychologischen Beschaffenheit der Sozialisten, die an dem allgemeinen Verhängnis teilnehmen. Es fragt sich einmal, ob und wie Mammon gleich Kapitalismus zu setzen ist, zweitens, ob man sagen kann, daß es ein Hindurchfließen sachlicher Werte und Zielbestimmtheiten („Gotteskräfte") durch Menschen gibt, deren Motivation im übrigen sehr menschlich-allzumenschlich sein kann (also ein Berufensein ganz gewöhnlicher Menschen zum Kampf für Gott), und schließlich, ob im Sozialismus Kräfte entbunden sind, die, vom Menschen aus gesehen, dasselbe bedeuten wie, vom Wesentlichen her gesehen, „Gott".

Diese drei Fragen treten nur für die logische Betrachtung auseinander, im lebendigen Leben verschlingen sie sich fortwährend und können darum nur teilweise in ihrer Vereinzelung behandelt und durchdrungen werden.

Mammon ist die ewige Macht, Kapitalismus höchstens ihre zeitliche Erscheinungsform in der augenblicklichen Weltsituation, ihre Manifestation in der gegenwärtigen Entscheidungsstunde. Darüber sei man sich von vornherein klar.

Aber ist es wirklich so, daß der Kapitalismus in diese direkte platonische und mehr als platonische Beziehung zu der ewig-antigöttlichen Macht gebracht werden darf? Jene bestreiten es, die meinen, daß die kapitalistische Wirtschaftsform nicht an sich zum Mammonismus, zur Brutalität, zur Ausbeutung führen müsse. Und jene bestreiten es, die die Verflochtenheit alles dessen, was sich Sozialismus nennt, in das kapitalistische Getriebe für so restlos verhängt und durchgeführt ansehen, daß das ganze Leben sozusagen mit Kapitalismus gleichgesetzt werden kann und innerhalb des Bereiches dieses Lebens gar kein Platz mehr übrigbleibe, von wo aus man den Mammon aus den Angeln heben könne. Auch sie verlegen also wie jene andern den Schauplatz des Kampfes zwischen Gott und Mammon ausschließlich in die Menschenseele, da er ja doch in der externen Wirklichkeit unmöglich sei.

Es ist richtig, daß auch „Reichen" eine starke Freiheit von mammonistischer Gesinnung widerfahren kann, die wohl in den meisten Fällen nicht zur letzten Entscheidung, zum Verzicht auf den Mammon führt, aber doch dahin führen könnte. Es ist ferner richtig, daß mancher Kapitalist von heute zwar das Räderwerk der bisherigen Wirtschaftsordnung mit allen Kräften aufrecht erhält, aber persönlich verhältnismäßig anspruchslos und unmammonistisch lebt. Und so könnte es scheinen, als ob tatsächlich Kapital und Mammon zwei ganz verschiedene Dinge sind, wenn nicht von den anderen Enden des Seins her doch wieder alles aufgehoben würde durch die Tatsache, daß eben die Stärkung jenes Räderwerks den Egoismus entfesseln, Armut und Not überfließen lassen, durch Preis- und Monopolpolitik die meisten von einem menschenwürdigen Dasein ausschließen muß.

Es kann also nicht die Rede davon sein, daß „der" Kapitalismus

einschließlich aller Kapitalisten den „Mammon", und daß „der" Sozialismus „Gott" in der gegenwärtigen Zeitlichkeit vertrete, wie das der Glaube naiver Sozialisten ist. Es ist klar, daß der „Sozialist", der Alkohol konsumiert, ja sogar der, der Kleider, Schuhe, Gas und Brot konsumiert, grundsätzlich ebensosehr dem Kapitalismus Vorschub leistet, nur weniger aktiv, wie der Industriekapitän, der die Hand am Steuer hält. Einen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Mammonismus zu konstatieren ist sinnlos, solange man übersieht, daß der ganze sachliche Bereich des Sozialismus, Parteiwesen, Genossenschaftswesen, Gewerkschaftswesen, Pressewesen genau so mammonistisch ist wie die übrige Welt. Man könnte da von geradezu tragischen Fällen berichten. Dieser Zusammenhang kann nur dann sinnvoll aufgewiesen werden, wenn man in der absoluten Konkretheit zeigt, wie und wo der Kapitalismus den Menschen tötet und entseelt, gottlos macht: also etwa in dem Boden- und Wohnungswucher, in der Käuflichkeit des Leibes und der Gesinnung, in dem Alkoholkonsum auch seitens der Arbeiterschaft.

Auf diesem Wege wird allerdings das System des Kapitalismus in seine Bestandteile zerlegt, es hat keinen Sinn mehr, „den" Kapitalismus zu bekämpfen, zumal es auch jetzt noch kapitalistische Formen gibt, die nicht heillos sind. Zwar ist der Schauplatz des Kampfes nicht nur in die Seele verlegt, sondern durchaus in die Wirklichkeit und ihre sachliche Struktur, aber eben in die konkrete Wirklichkeit, wo durch Tat und Opfer, nicht durch Worte, die wirklichen Schlachten gegen den Mammon geschlagen werden.

Oder — doch nicht geschlagen, sondern nur bezeichnet und angedeutet? Wenn das ganze Leben unter der Verseuchung des Mammons steht, so daß auch jeder sozialistische Versuch das Gift mit der Wurzel einsaugt und den Panzer nicht sprengen kann, so ist zwar der andere Versuch, den Schauplatz des Kampfes rein in die Gesinnung, also in Bewußtseinszustände zu verlegen, unvollkommen, ja belanglos, weil sich dadurch wirklich nur in persönlichen und nicht sachlichen Beziehungen etwas ändert; aber ebenso unmöglich ist es, „den" Sozialismus gegen „den" Kapitalismus auszuspielen. Vielmehr wird nur der konkrete, sozialistische Versuch ein Hinweis — nicht mehr — sein können auf die Dinge, wie sie sein sollten, und auch das nur für Höhepunkte und Lichtstunden, in denen ein Schöpferisches durchbricht. Denn auch die reinste Schule, Siedlung, Genossenschaft wird wieder unter der Verkettung in die mammonistische, gott-lose Welt leiden, ja bis zur tiefsten Verzweiflung leiden. Dementsprechend glauben viele Kommunisten, daß gerade nach der Verwirklichung des Kommunismus neue Nöte und Notwendigkeiten aufbrechen. Und doch wird den Sehenden klar werden, daß jene Lichtmomente der tragende und spendende Grund des ganzen Seins, der tiefste Sinn aller Sehnsucht und Verwirklichung ist.

Aus diesen Tatbeständen ergibt sich nun freilich Wichtigstes. Einmal eine ungeheure Weite: überall kann der Kampf gegen Mammon und Kapitalismus aufblitzen und um seine Reinheit gerungen werden, ja sogar in den Parteien (in allen natürlich; der formale Marxismus

gibt keinen moralischen Anspruch auf besonderes Sozialistisch-Sein). Der christliche Siedler hat kein letztes Recht, auf den öden Parteimechanismus herabzulächeln, der Mann der neuen Schule hat keines, abstrakt auf die alte Schule zu schelten. Nur der einzelne Fall ist bedeutsam! Wenn nur wirklich etwas aufblitzt, wenn nur wirklich gerungen wird! Alles steht grundsätzlich auch unter dem göttlichen Ja, ist die an sich belanglose Form (selbst der Presse- und Parteiappararat), die mit dem göttlichen Ja erfüllt werden sollte. Durch jeden, der irgendwie in der Phalanx der an die Verwirklichung Glaubenden kämpft (und wer wollte es nicht?), geht der Strom dieser Verwirklichung hindurch, unabhängig von seinen Bewußtseinszuständen und Begriffen.

Aber: Es ist ein anderes, zu erkennen, daß auch ein „Unwissender" in dem Urgegensatz zwischen Gott und Mammon, Liebe und Haß, Dienst und Herrschaft, Gemeinschaft und Ausbeutung stehen kann, und ein anderes, nun selbst in freier Entscheidung auf das Wissen und die Erkenntnis zu verzichten. Obwohl dies Wissen Stückwerk bleibt, ist es doch die Aufgabe und die fordernde Not, zu sehen: daß es Menschen gibt, die stellvertretend den ungeheuren Gegensatz, das tiefe Leid, die letzte Zerrissenheit in sich lebendig tragen, um die Dinge in anderer Weise wissen müssen als die gewöhnliche Schar. Und die wissen dann, daß der Kampf nicht durch die Sammlung der guten Willen, durch die Gründung neuer Bünde, aber auch nicht durch die Erfindung eines „wissenschaftlichen Sozialismus" mit nachfolgender Beruhigung erledigt wird. Vielmehr wird ihnen der Blick für die Eigengesetzlichkeit der Dinge, die nur durch göttliche Schöpferkraft aus der Erstarrung gelöst, dem Reiche Gottes dienstbar gemacht werden können, immer klarer geöffnet. Gerade aber wer fühlt, ständig in jene Schar der Wissenden und Beunruhigten einzurücken, der wird sich wieder nur als Werkzeug, als Bett des Stromes fühlen und alle seine Bewußtseinszustände dem „Stirb" preiszugeben bereit sein.

So ist schließlich „nur" das, was im Sozialismus gemeint ist, auf der göttlichen Seite. Nicht das, was den empirischen Umkreis des Sozialismus ausmacht; denn das ist vom Alten her vergiftet. Aber eben jenes, was gemeint ist, ist demgegenüber nichts Minderes, so daß man „nur" sagen könnte. Es ist vielmehr die Totalität, da alles neu werden soll. Und das kann man allerdings dem Kapitalismus, auch seiner Idee, nicht nachsagen, daß er alles neu machen will. Das will der Sozialismus, ganz weit und ganz tief gefaßt — wobei allerdings der empirische Begriff, ja das Wort, gesprengt wird. Und wenn er es will und soweit er es will, gewinnt auch alles Einzelne neues Leben: die Sammlung der Sozialisten, der Kampf gegen das Alte, der wissenschaftliche Sozialismus. Aber nur soweit sich das alles dem eigentlich Gemeinten unterordnet. Und der wissenschaftliche Sozialismus, das heißt der durch die Wirklichkeit stets zu revidierende und neu zu gestaltende Marxismus wird dann nicht mehr der Götze sein, den jetzt Wissende und Unwissende anbeten, sondern er wird den Dienst am Ganzen vollziehen, indem er die Gesetze der Wirtschaft und der Wirklichkeit erforscht und so

von einem ungeheuren Ernstnehmen dieser Wirklichkeit sich erfüllen läßt.

So wird Kritik zum Aufbau und der nicht nur praktisch versagende, sondern auch der Idee nach gestorbene Sozialismus ersteht zu neuer lebendiger Mission. Damit stehen wir an den Grenzen der Begrifflichkeit, wo sie ins Leben sich auflöst und hinüberfließt. Die ewige Not des Mensch-sein-Müssens und doch nicht Mensch-sein-Könnens, die Sehnsucht nach dienender Brüderlichkeit gewinnt Gestalt. Und so scheiden wir nicht aus dem Bannkreis derer, die tätig der Erfüllung warten.

# Eduard Heimann
# Die geistige Krise des Sozialismus*

Walther Rathenau, dem Erneuerer des Sozialismus, zu trauerndem und treuem Gedächtnis

„Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote." Rathenau

## I

Es kann niemandem verborgen bleiben, daß der Sozialismus sich in Ratlosigkeit und geistiger Zerrüttung befindet. Zum erstenmal zeigte sich das in wahrhaft grotesker Weise, als der kriegerische Zusammenbruch dem Sozialismus die Macht zur Verwirklichung seiner Pläne in die Hände zu spielen schien. Damals wurde eine in der Hauptsache aus Gelehrten bestehende Sozialisierungskommission eingesetzt. Nicht etwa, wie man hätte erwarten sollen, ein Sozialisierungsamt, dessen Aufgabe es gewesen wäre, die programmatisch geforderte Aufhebung des Privateigentums an den Beschaffungsgütern durchzuführen oder doch anzubahnen; auch bestand die Arbeit der Kommission nicht darin, einen wenigstens in seinen Grundzügen durchgedachten und feststehenden Plan den Sonderverhältnissen der einzelnen Wirtschaftsgebiete anzupassen. Sondern es galt, jenes programmatische Schlagwort von der Aufhebung des Privateigentums oder, in seiner positiven Fassung, von der Vergesellschaftung der Beschaffungsgüter erstmals überhaupt mit einem greifbaren, vorstellbaren Inhalt zu füllen. Dieser einzigartige Vorgang kann nicht einfach aus der Unzulänglichkeit von zufälligen Menschen erklärt werden; er hat vielmehr sehr wirksame

* Der folgende Aufsatz gibt die nachträgliche Aufzeichnung einer akademischen Antrittsvorlesung wieder. An wenigen Stellen ist die ursprüngliche Form etwas geändert. Einige Einzelheiten konnten in der knapp bemessenen Zeit der Vorlesung nicht gegeben werden, sie werden der Vollständigkeit halber hier hinzugefügt. Manche der hier vorgetragenen Gedanken sind in wörtlicher Anlehnung aus zwei Reden des Verfassers entnommen, die in den „Blättern für religiösen Sozialismus" 1921, Heft 11/12 abgedruckt sind; andere aus dem Buche des Verfassers „Mehrwert und Gemeinwirtschaft. Kritische und positive Beiträge zur Theorie des Sozialismus". Jedoch ist der tragende Gesichtspunkt der folgenden Darstellung durchweg ein anderer als in den beiden angeführten Veröffentlichungen.

Ursachen in den Eigenheiten der Marxschen Lehre, welche ja der sozialistischen Bewegung Grundlage und Gestalt gegeben hat.

In jener programmatischen Doppelformel überwiegt das negative Element, die Aufhebung des Privateigentums, sehr stark und bezeichnend. Ausgangspunkt für die Ableitung des Programms ist die Zergliederung des Wirtschaftsablaufs in der uns umgebenden kapitalistischen Ordnung; sie wird in zwiefacher Hinsicht als verwerflich angesehen: wegen ihrer unzweckmäßigen Einrichtung, die in regelmäßiger Wiederholung zu allgemeinen Absatzstockungen mit ihrem Gefolge von Arbeiterentlassungen und Massenelend führe, und wegen ihrer Ungerechtigkeit, da dem Arbeiter stets ein Teil dessen, was er erarbeitet habe, vorenthalten bleibe und als Mehrwert, als Profit einem nichtarbeitenden Schmarotzer überwiesen werde. Für beide Übel wird aber das Privateigentum an den Arbeitsmitteln verantwortlich gemacht, und so folgt aus der Diagnose ohne weiteres die Therapie: die Übel müssen mit ihrer Wurzel ausgegraben, das Privateigentum muß beseitigt werden. Geht man mehr ins einzelne, so findet man immer Wendungen wie die, daß „die Expansivkraft der Wirtschaft an die Schranke des Privateigentums stoße", oder daß sie im großen Zusammenbruch des Kapitalismus „die Bande des Privateigentums sprengen" werde*. In alledem zeigt sich der negative, der liberale Grundzug dieser Lehre. Liberal deswegen, weil nach liberaler Lehre dem Gemeinwohl am besten gedient wird, wenn alle gesellschaftlichen Bindungen fallen. Es soll dem Einzelnen überlassen bleiben, sich an derjenigen Stelle in die Gesamtwirtschaft einzufügen, die seinen Fähigkeiten am besten entspricht, so daß er nur für sich selbst arbeitet, den größtmöglichen Gewinn erstrebt, aber zugleich den größtmöglichen Beitrag zur Gesamtversorgung leistet. Die nach solchen Grundsätzen geordnete Wirtschaft ersetzte eine vielfältig gebundene, durch Zunftvorschriften und staatliche Eingriffe geregelte Wirtschaft; die Zusammenfassung der einzelnen Menschen in Gruppen wurde aufgelöst, weil sie mit ihren herkömmlichen Bindungen die freie Entfaltung der wirtschaftlichen Kräfte zu ihrer höchsten Leistungsfähigkeit hemmte. So konnte und mußte das wirtschaftspolitische Programm des Liberalismus ein negatives sein; die positive Erfüllung seiner Hoffnungen sollte ja das Gewinnstreben der entfesselten Individuen bringen. Dagegen möchte man vom Sozialismus die umgekehrte Haltung erwarten; denn wie immer man sich eine sozialistische Ordnung vorstellen mag, stets wird sie durch planmäßige Zusammenfassung der Einzelnen zu Gruppen gekennzeichnet sein, von deren gemeinsamer, gleichgerichteter Arbeit ein höherer Wirkungsgrad erhofft wird als von dem Wettbewerb der liberalen Wirtschaftsatome. Stets wird also der Unbefangene fragen, welches der Grundsatz und die Form der Zusammenfassung sein soll; er wird einen positiven Aufbauplan fordern. Und in der Tat scheint einen solchen die positive Seite der programmatischen Doppelformel, das Wort von der Vergesellschaftung der Beschaffungsmittel, zu ver-

* Engels, Anti-Dühring, 3. Auflage. 304.

heißen; aber es bleibt bei dem inhaltlosen Schlagwort, so sehr es nach einem positiven Inhalt geradezu schreien mag; es bleibt bei dem Übergewicht der negativen Seite; es bleibt bei der Annahme, daß der Sozialismus sich zum Liberalismus nicht etwa umgekehrt, sondern genau so verhält wie der Liberalismus zu der ihm vorhergehenden gebundenen Wirtschaft: die bloße Freiheit von den Fesseln der Gegenwart soll eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage gewährleisten.

Diese liberale Haltung der Marxschen Theorie hat tiefliegende Gründe. Wir verdanken Heinrich Dietzel* die Unterscheidung zwischen zwei geistig einander entgegengesetzten Bestrebungen, die beide zur Erreichung ihrer jeweiligen Ziele das gleiche technische Mittel, nämlich die Vergesellschaftung, anzuwenden wünschen. Auf der einen Seite steht da der Sozialismus im engeren Sinne, der eine universalistische, transpersonalistische Bewegung ist, d. h. eine solche, welcher als oberstes Gebot der Dienst der Gemeinschaft gilt. Gemeinschaft ist mehr als die Summe der Einzelmenschen, wie der organische Körper mehr ist als die Summe seiner Glieder. Daher auch, wenn das Blühen der Gemeinschaft als Ziel gesetzt wird, die einzelnen Menschen dadurch keineswegs entwertet, in die Stellung bloßer Mittel herabgedrückt werden; der Organismus kann nicht gedeihen, wenn seine Glieder verkümmern**. Aber es gilt auch das Umgekehrte; die Glieder können nicht gedeihen ohne das Gedeihen des Ganzen; ein gewisses Verhältnis der Glieder zueinander muß innegehalten werden. Dem so aufgefaßten Sozialismus stellt Dietzel dann das entgegen, was er Kommunismus nennt: eine Bestrebung mit individualistischer Zielsetzung, die also das Wohl des Einzelnen, und zwar möglichst vieler Einzelner, verwirklichen will und insofern nach ihrer geistigen Haltung mit dem Liberalismus in eine Gruppe gehört, während sie sich in der Wahl des Mittels zur Erreichung jenes Zieles vom Liberalismus entfernt und sich gleichsam zufällig mit dem Sozialismus trifft; dieser Umstand erst verschulde die Verwischung des grundsätzlichen Gegensatzes zwischen den beiden eigentumsfeindlichen Bewegungen. Aber nicht nur durch die Wahl des Mittels weicht der im Ziel individualistische Kommunismus vom Liberalismus ab, sondern auch durch die Primitivität seiner Soziologie. Der Liberalismus fordert gleiches Recht für alle, damit alle, von der gleichen Ebene aufsteigend, diejenige Stufe im Gesellschaftsbau erklimmen, die ihnen nach ihren jeweiligen Anlagen und nach deren Verhältnis zu den Anlagen ihrer Mitbewerber zukommt; so soll sich entsprechend der Leistungsfähigkeit eine natürliche Hierarchie herausbilden. Der Kommunismus fordert nicht gleiches Recht für alle, sondern tatsächliche Gleichstellung, und er kann das nur tun, weil er tatsächlich die Menschen für mehr oder

* Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus, zuerst in der Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirtschaft 1892 und 1897; neue Fassung in Plenges staatswissenschaftlichen Musterbüchern, Band II. ** Diese Wendung hofft der Kritik Rechnung zu tragen, die Briefs im Archiv für Sozialwissenschaft 1922 an Dietzels grundsätzlicher Unterscheidung geübt hat und die sicherlich eine veränderte Fassung, aber keine Preisgabe dieser Theorie erforderlich macht; jene Einwände treffen Spenglers „preußischen Sozialismus“, der den Menschen zertrampelt.

weniger gleich hält. Von dieser Auffassung her — und Marx ist weitgehend Kommunist in diesem Sinne — mußte aber das eigentliche Problem der Sozialisierung notwendig verfehlt werden; ja, es tritt überhaupt gar nicht als Problem in den Gesichtskreis. Das Problem jeder echten Gemeinschaft, eben das, wodurch sie erst ein Gesamtkörper wird, ist ihre Gliederung. Wird dagegen das Volk oder die Menschheit als eine gleichförmige Masse von einzelnen Atomen betrachtet, die alle nebeneinander liegen, so gibt es gar kein Problem; es braucht über diese formlose Masse nur — man verzeihe das Bild — wie eine große Käseglocke die Gesellschaft oder die Vergesellschaftung herübergestülpt zu werden.

Mit dieser Erklärung ist aber die Frage nach den Gründen für die geistige Unfruchtbarkeit des Marxismus keineswegs erschöpft. Gewiß war Marx zu einem Teil seines Wesens ein Vulgär-Liberaler; aber er war auch sehr viel mehr und etwas sehr anderes. So sehr Marx selbst in seinem Bewußtsein dies bestritten hätte, so lebte doch in ihm, verkleidet und verkannt, die stärkste Kraft, die einem Menschen beschieden sein kann, die Glaubenskraft, und verlieh ihm jene ungeheure Wucht, deren Wirkungen wir täglich spüren. Und zwar war Marxens Glaube ein chiliastischer, eschatologischer: es war ihm unbedingt gewiß, daß eines Tages, eines nahen Tages, diese ganze sündhafte, räuberische kapitalistische Welt vom Gericht ereilt würde und daß dann das verheißene Reich des Sozialismus vom Himmel herniedersteigt. Diesen Glauben spricht Engels in den bekannten, bei einem Entwicklungstheoretiker und Hegelianer doppelt merkwürdigen Worten aus, daß der Übergang zum Sozialismus den „Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" bedeute; er ist auch in den besten unter den heutigen Anhängern des Marxismus lebendig*. Und dieser Glaube äußert sich nun auch auf dem Gebiete der ökonomischen Theorie in eigentümlicher Weise. Als Ökonom war Marx ja durchaus ein Schüler unserer großen klassischen Meister, namentlich Ricardos, und hat sich zeitlebens dankbar als solchen bekannt. Wie es nun naiven Menschen, die zum erstenmal an ein Problem herantreten, selbstverständlich ist, hatten die Klassiker ihre kapitalistische Umwelt als ein für allemal gegebene, unabänderliche Tatsache angesehen; Wirtschaft erschien nur in genau dieser Form als möglich; und die verborgenen Gesetze, nach denen die Wirtschaft abläuft und die aufzudecken den Gegenstand unserer Wissenschaft ausmacht, galten als ewige Gesetze. Wir heutigen Theoretiker bis weit in die Reihen der Marxisten hinein beantworten die Frage nach der Geltung der Wirtschaftsgesetze etwas anders: wohl gibt es ewige Bedingungen, denen jede wie immer geartete Wirtschaftsform genügen muß, wenn sie lebensfähig sein soll; aber es gibt auch historisch wechselnde Bedingungen, die auf den Ablauf einwirken, so daß die ewigen Gesetze sich jeweils in etwas gewandelter Gestalt ausprägen. So liegt z. B. das wissenschaftliche Pro-

* Vgl. über das chiliastische Wesen des Marxismus Alexander Rüstow in den Blättern für religiösen Sozialismus, 1921, Heft 11/12.

blem der sozialistischen Wirtschaft darin, solche Bedingungen zu setzen, daß der Gesamtablauf in gemeinwirtschaftliche Bahnen gedrängt wird. Das aber ist nicht Marxens Auffassung von der Geltung der Wirtschaftsgesetze. Er kehrte die Auffassung der britischen Meister einfach um und lehrte, daß es allgemeingültige Bedingungen der Wirtschaft überhaupt nicht gebe, sondern nur solche von historisch begrenztem Herrschaftsbereich; jede Wirtschaftsepoche verlaufe nach Gesetzen, welche in dem ihr eigentümlichen Wirtschaftsaufbau beschlossen lägen und mit ihm verschwänden. Und das ist nun die verkleidete Form des chiliastischen Glaubens. Denn der Sinn jener Theorie ist der, daß es in bezug auf den Wirtschaftsaufbau ein Gemeinsames, Verbindendes zwischen dem verworfenen Kapitalismus und der künftigen besseren Welt nicht gibt und geben darf; die Welt muß untergehen, um neu zu erstehen. Und aus dem Anblick und Ablauf der todgeweihten Ordnung läßt sich nichts in bezug auf die verheißene Ordnung lernen. So also war das Glaubensbedürfnis befriedigt: die sozialistische Wirtschaft blieb unvorstellbar und unvergleichbar und ihre vorherige Erforschung ebenso sinnlos wie unmöglich — ihr Kommen war gewiß und ihre Gestalt notwendig verborgen. Natürlich wurde das mächtige Ethos in dieser Auffassung von den Anhängern und Mitläufern der sozialistischen Bewegung nicht gewahrt; jene Auffassung setzte sich gemeinhin wieder in einen platten Vulgärliberalismus um und verstärkte jedenfalls in ihrer hohen wie in ihrer verflachten Form den Zwang zur programmatischen Unfruchtbarkeit. Es ist bezeichnend, daß es ein echter Hegelianer ist, Johann Plenge, der als erster wissenschaftlicher Sozialist lange vor dem Kriege auf das Unhaltbare dieses Zustandes hingewiesen* und mit nie ermüdender Eindringlichkeit Abhilfe gefordert hat.

## II

Das Marxsche System hat aber der sozialistischen Bewegung nicht nur das Programm gegeben, sondern eben auch die Erklärung der gegenwärtigen Wirklichkeit, als deren Verneinung sich das Programm in der Hauptsache darstellt. Da mußte es nun weitere Ratlosigkeit und Verwirrung in die sozialistischen Reihen hineintragen, als man einzusehen begann, daß gewisse Stücke aus jenem System nicht haltbar sind und damit das Ganze ins Wanken gerät.

Über die Höhe jenes Mehrwertes, den die Arbeiter an die Kapitalisten abtreten, herrschten früher phantastische Vorstellungen. Marx selbst arbeitet gewiß nicht zufällig in seinen Zahlenbeispielen meist mit einer Verminderung des vollen Arbeitsertrages um ein Drittel oder gar um die Hälfte; überdies spricht er ganz ausdrücklich von dem „enormen Teil des jährlichen Produkts, der von Nicht-Arbeitern vergeudet wird"**. Auch ist ja ökonomisch sein ganzes System nichts als Mehrwertlehre. Und diese Mehrwerttheorie feiert Engels neben der Geschichtstheorie als die entscheidende Leistung für die Begründung des wissenschaftlichen Sozialismus***. Es mußte also gefolgert werden und wurde

* Marx und Hegel, 1909. ** Kapital I, 406; vgl. ferner z. B. Engels, Anti-Dühring 191, 305. *** Anti-Dühring 12.

auch gefolgert, daß die Rückgabe des erpreßten Tributs an die Arbeiter den Versorgungsstand um ein Bedeutendes heben würde. Davon ist es nach der Umwälzung still geworden. Bei näherer Prüfung konnte man sich nämlich dem Einwand nicht verschließen, daß, schon wegen des Zahlenverhältnisses der Ausgebeuteten zu dem engen Kreise der Ausbeuter, die Rückgabe des Mehrwertes nur einen verschwindend geringen Vorteil bedeuten würde, selbst wenn man mit Marx das ganze kapitalistische Einkommen als Mehrwert auffassen wollte — die Richtigkeit jener Lehre steht ja hier nicht zur Erörterung, sondern ihre Wirkung in der sozialistischen Bewegung. Einige mutige Führer des Sozialismus haben ausdrücklich vor jenem Irrtum gewarnt, und der fortgeschrittenste sozialistische Theoretiker, Lederer*, hat Rathenaus Kritik an der Mehrwertlehre die Behauptung entgegengestellt, der Marxismus sei von der gerügten Überschätzung des Mehrwertes frei. Es will niemand gewesen sein. Aber die Belege im Marxschen Werk lassen sich nicht aus der Welt schaffen, und vor allem lassen sich die Wirkungen nicht aus der Welt schaffen. Denn auf der Mehrwertlehre beruht der marxistische Klassenkampf. Der wissenschaftliche Nachweis der Ausbeutung, und eines solchen Grades der Ausbeutung, war bestimmt, Erbitterung zu schaffen, die Massen der Ausgebeuteten zum gemeinsamen Befreiungskampfe zusammenzuscharen; er war das wichtigste Werbemittel für den Klassenkampf. Und so muß der Klassenkampf jetzt notwendig alle Wucht verlieren, wenn nach allen ehemaligen Versprechungen nur ein so geringfügiger Lohn winkt. Allerdings besteht noch eine zweite Möglichkeit, die aber fast noch schlimmere Aussichten eröffnet: daß nämlich die fanatisierten Massen sich jenen Glaubenssatz nicht durch profane Tüfteleien rauben lassen, daß sie den Klassenkampf mit unverminderter Wucht bis zum bitteren Ende fortsetzen, und daß im Augenblick des Sieges die grenzenlose Enttäuschung zur Selbstzerstörung des Sozialismus führt. Es ist klar, wie sehr diese Alternative alle verantwortlich denkenden Köpfe in der sozialistischen Bewegung lähmen muß.

Dazu kommen zweitens Erfahrungen, die die letzten Jahre in bezug auf eine besondere Gruppe von arbeitslosen Einkommensarten gebracht haben: auf die Renten. Die wichtigsten unter ihnen sind die Grundrente, also das Einkommen aus Grundeigentum abgesehen von dem Zins für das in der Landwirtschaft und im Häuserbau angelegte Kapital, und die Monopolrente, der Übergewinn, der entsteht, wenn die Verkäufer einer Ware den Wettbewerb untereinander ausschalten und gemeinsam den Käufern höhere Preise auferlegen, als sie erzielen würden, wenn sie einander unterbieten. Allen Rentenformen ist nun eigentümlich, daß sie vom Käufer, also letzten Endes vom letzten Verbraucher, an den Besitzer der Rentenquelle gezahlt werden, wie eben am deutlichsten aus dem Beispiel des Monopols zu entnehmen ist; am Verbrauche aber nehmen alle Bevölkerungskreise ohne Unterschied der Klassenstellung teil. Hier sind also arbeitslose Einkommensarten, die

* Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 48, S. 287.

sich in das marxistische Klassenschema nicht einordnen lassen, die nicht dem Proletariat als solchem vom Arbeitslohn abgezogen sind. Dennoch macht die Marxsche Theorie den Versuch einer solchen Einordnung unter ihren obersten Grundsatz, wenigstens mit der Bodenrente. Die Theorie der absoluten Rente will die Rente als einen abgespaltenen Teil des allgemeinen Mehrwertes erklären, und es ist der Sinn dieses Versuches, alles arbeitslose Einkommen als ursprünglich den Arbeitern geraubt und erst später in verschiedene Zweige sich gabelnd nachzuweisen; in dem Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat soll alle Ungerechtigkeit beschlossen liegen und soll mit seiner Austragung verschwinden. In bezug auf die Monopolrente findet sich ein solcher Versuch bei Marx selbst nicht, sie wird mit Stillschweigen übergangen. Erst Hilferding* wagt das aussichtslose Unternehmen und behauptet, die Monopolrente sei nur eine Verschiebung des Gewinnsatzes zwischen aufeinanderfolgenden Industriestufen; was die eine, die monopolistische, mehr gewinne, das verliere die andere; beider Gewinn sei aber ursprünglich Mehrwert. Nach alledem mußte es geradezu verblüffend wirken, daß im Verlaufe der Revolution, durch die die wirtschaftliche und soziale Stellung der Arbeiterschaft stark gehoben wurde, sehr deutlich eine unmittelbare Ausbeutung der Verbraucher zutage trat, insbesondere in Wirtschaftszweigen mit Grundrente. Und was die Verblüffung noch verstärkte, das war die Beobachtung, daß die Ausbeutung keineswegs auf dem Privateigentum zu beruhen brauchte. Wenn in den Kriegs- und Revolutionsjahren, die den Versorgungsstand des ganzen Volkes so reißend herabgedrückt haben, einzelne Arbeitergruppen in bevorzugter Machtstellung ihren Versorgungsstand beibehalten oder gar erhöht haben, indem sie höhere Löhne durchsetzten, die dann in den Verkaufspreisen ihrer Erzeugnisse auf die Käufer abgewälzt wurden, so liegt Ausbeutung der Verbraucher durch jene Arbeitergruppen vor. Es können somit nicht nur sachliche Beschaffungsmittel, die im Privateigentum stehen, zur Unterlage eines Monopols gemacht werden, sondern auch das persönliche Beschaffungsgut, die Arbeit. Sie aber ist untrennbar mit ihrem Träger verknüpft, sie kann nicht enteignet werden, und damit bleibt Ausbeutung durch ein Arbeitsmonopol in jeder Wirtschaftsordnung grundsätzlich möglich. Ja, gerade durch Sozialisierung wächst diese Ausbeutungsgefahr; denn die sozialistische Ordnung ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die verschiedenen Erzeugergruppen in sich zusammenschließt, den Wettbewerb der Einzelnen aufhebt und dem Zusammenhalt der Gruppe gesetzlichen Schutz verleiht. Alle diese Erwägungen und die offenkundigen Erfahrungen, die zu ihnen Anlaß gaben, sprengten den Klassengedanken und stürzten die Sehenden unter seinen Anhängern in schwere Zweifel.

Die Verwirrung wurde durch den Einfluß des Schlagwortes von der anarchischen Erzeugungsweise des Kapitalismus noch gesteigert. Es ist wahr, daß unsere Wirtschaft nicht nach einem festgesetzten Plane geordnet ist, daß auch keine beherrschende Stelle das Ineinandergreifen

* Finanzkapital 292.

der unzähligen Wirtschaftseinheiten regelt, daß vielmehr jedermann nach freiem Ermessen und ohne Rücksicht auf die anderen oder auf die Gesamtversorgung lediglich seinen Vorteil verfolgt. Dieser unbestreitbare Augenschein ist mit jenem Schlagwort gemeint. Aber historisch wie systematisch steht am Eingang unserer Wissenschaft die Erkenntnis, daß offenbar doch irgendwelche verborgenen Gesetze walten müssen, daß mit irgendwelchen Mitteln ein Wirtschaftsplan in diesem scheinbar regellosen Getriebe sich durchsetzt. Sonst nämlich bleibt es ganz unerklärlich, daß wir alle in der Hauptsache sehr regelmäßig versorgt werden — bekanntlich besser oder schlechter, je nach unserem Einkommen, aber innerhalb dieser Bedingung sehr regelmäßig — und daß die Gesamtarbeit der Menschheit sich in so genauer Proportion auf die Befriedigung der grundverschiedenen und verschieden starken Bedürfnisarten verteilt. Dies ist das Ausgangs- und Kernproblem unserer Wissenschaft bis auf den heutigen Tag, und es wird durch die Aufdeckung jener früher erwähnten Wirtschaftsgesetze gelöst. Adam Smith aber, einer der ersten, die das Problem begriffen und sich der Lösung näherten, wußte sich die sinnreiche Einrichtung einer so strengen Gesetzmäßigkeit im scheinbar planlosen Durcheinander nicht anders zu deuten als vermittels der Annahme einer „unsichtbaren Hand", die den losgelassenen Egoismus der Einzelnen zur Verwirklichung des Gesamtwohles führe. Und auch Marx, dem Schüler der Klassiker, war die Einsicht in diese Gesetzmäßigkeit natürlich nicht fremd; er drückte in seiner Hegelschen Sprache genau dasselbe wie Smith aus, wenn er von der „List der Idee" spricht, die „hinter dem Rücken der Produzenten", indem sie nämlich die Produzenten zu ihren unbewußten Werkzeugen macht, den Wirtschaftsplan durchführt. Und doch „Anarchie" des Kapitalismus! Ursprünglich diente dieses Wort den besonderen Zwecken der Krisentheorie, wurde später aber verallgemeinert und verabsolutiert und bedeutete dann nichts Geringeres als eine Abkehr des wissenschaftlichen Sozialismus von der Wissenschaft und ihrer Problemstellung zugunsten des äußerlichsten Anscheins. Es gehört zu Lederers großen Verdiensten, mit dieser Fabel aufgeräumt zu haben*. (Und wenn man danach hoffen darf, daß die Irrlehre innerhalb der sozialistischen Bewegung allmählich ihre Geltung verlieren wird, so ist es nur um so bedauerlicher, diese abgedankte Irrlehre vom „grenzenlosen sachlichen Durcheinander" des Kapitalismus nun plötzlich auf dem entgegengesetzten politischen Flügel wie eine neue Weisheit auftauchen zu sehen: bei Othmar Spann**.) Jedenfalls war die Wirkung jenes Schlagwortes auf die sozialistische Bewegung verhängnisvoll. Wenn es selbst in wirtschaftstechnischer, in organisatorischer Beziehung so um den Kapitalismus stand, so genügte es offenbar, ihn zu verachten; so hatte es keinen Sinn, seine Einrichtungen daraufhin zu untersuchen, welchen Aufgaben sie dienten, da diese Aufgaben wohl nur in der anarchischen, niemals aber in einer wohlorganisierten Wirt-

* Rede auf der Regensburger Tagung des Vereins für Sozialpolitik: Schriften des V. f. S., Band 159, S. 115. ** Tote und lebendige Wissenschaft 12/13.

schaft auftreten konnten. Damit war man also frei, ins Blaue zu organisieren und zu spekulieren, und geriet in jene wilde Projektemacherei hinein, die wir nach dem Zusammenbruch erlebt haben und die wieder nicht anders als mit einer allgemeinen Ernüchterung und einer weiteren Erschütterung der Zuversicht enden konnte.

III

Im Klassenkampf selbst vollzieht sich nach der Marxschen Lehre die Einheit des proletarischen Interesses mit dem Willen des Geistes. Ihrer Form nach ist diese Lehre eine Anwendung der Hegelschen Identitätstheorie, sachlich ist sie eine Abwandlung der liberalen Auffassung von einer prästabilierten Harmonie zwischen dem Egoismus und dem Gemeinwohl*. Während nämlich bei Adam Smith die „unsichtbare Hand" alle Einzelnen so führt, daß sie durch ihren wirtschaftlichen Egoismus, genauer durch den Wettbewerb ihrer Egoismen zugleich die bestmögliche Versorgung des Ganzen verwirklichen, fällt bei Marx das egoistische Interesse nur einer bestimmten Gruppe von Menschen, des Proletariats, mit dem Willen des Geistes, mit dem Fortschritt der Menschheit zusammen. Die Arbeiterschaft also ist in der bevorzugten Lage, mit gutem Gewissen ihrem egoistischen Triebe folgen zu dürfen, ja, er wird geradezu als der Bringer des Heils verklärt, und so brauchen die Arbeiter nur um die Wahl der wirksamsten Waffe für ihren materialistischen Kampf besorgt zu sein, die ihnen im Zusammenschluß als Klasse dargeboten wird. Richtig ist nun, daß diese Lehre in Verbindung mit der Mehrwertlehre eine furchtbare Waffe ist, wohl geeignet, den Gesellschaftsbau in allen Vesten zu erschüttern und vielleicht zum Einsturz zu bringen. Falsch ist, daß darüber hinaus jemals eine Tat der Sittlichkeit wie der sozialistische Aufbau im Namen der Identität zwischen einem Egoismus und dem Willen des Geistes vollbracht werden könnte. Wenn der Klassenkampf ein Beutekrieg ist, so folgt dem Siege notwendig der Krieg um die Beute innerhalb des siegreichen Heeres. Und das mit um so stärkerer Gewißheit, je mehr die Größe der Beute enttäuschen wird. Der Marxismus setzt eben als Ziel der Wirtschaft die Wirtschaft selbst. Es ist Rathenaus entscheidende Leistung für den Sozialismus, ihn aus dem wirtschaftspolitischen Hexenkreise herausgeführt und unmittelbar dem sittlichen Gebot unterstellt zu haben.

Geht man mehr ins einzelne, so muß außer auf die Mehrwertlehre nochmals auch auf die besondere Rentenlehre zurückgegriffen werden. Die Marxsche ökonomische Theorie hat die Eigenheiten und die Unabhängigkeit der Rentenbildung geleugnet und ist somit schuld daran, daß die Möglichkeit von Renten auch außerhalb der Privateigentumsordnung übersehen wurde. Die Marxsche politisch-soziologische Theorie

* Diesen Gedanken hat der Verfasser von seinem Freunde Alexander Rüstow übernommen; in der Literatur ist er bisher wohl nur in dem reichen und fruchtbaren Buch von Rubinstein, Romantischer Sozialismus, zu finden, das nur leider ökonomisch nicht genügend durchgebildet ist.

aber ist schuld daran, daß alle denkbaren Renten dann tatsächlich entstehen müssen: Denn dem materiellen Interesse der Proletarier, das als Triebkraft der Bewegung zum Sozialismus hin dienen soll, fügt sich das Renteninteresse völlig legitim ein. Diese Gefahr hat der Marxismus denn auch schon vor dem Kriege gespürt und hat ihr vorzubeugen versucht, indem er dem Renteninteresse der einzelnen Arbeitergruppen das einheitliche Klasseninteresse des ganzen Proletariats gegenüberstellte. Allein damit ist die Theorie nicht etwa ger ettet, sondern preisgegeben*. Innerhalb der Lehre vom materialistischen Klassenkampf ist es zwar sehr wohl möglich, das Opfer eines gegenwärtigen geringeren Nutzens zugunsten eines größeren Zukunftsnutzens, der sonst gefährdet würde, zu verlangen. So kann man gut marxistisch z. B. eine Abkehr von der Politik der Arbeitsgemeinschaften zwischen den Gewerkschaften und den Unternehmerverbänden fordern, weil diese Politik, die im Augenblick unbestreitbare Vorteile bringt, zugleich ja die Unternehmer grundsätzlich in ihrem Eigentum, in ihrem Mehrwertbezug sichert, während doch alles auf den Kampf um Eigentum und Mehrwert ankommt. Keineswegs aber läßt sich vor dem materialistischen Forum die Forderung rechtfertigen, daß eine Arbeiterschicht zugunsten einer anderen, also etwa die Ruhrbergleute zugunsten sächsischer Textilarbeiter auf die ihnen winkende Rente verzichten sollen. Denn das wäre ein Appell an den freien sittlichen Entschluß, nicht im Namen des „realen" Interesses, sondern im Namen einer bloßen Ideologie, nämlich der Solidarität oder des Sozialismus; es wäre nicht „wissenschaftlicher", d. h. materialistischer Sozialismus, sondern vormarxischer — oder nachmarxischer? — „Utopismus". Es bleibt also bei dem Bürgerrecht des Renteninteresses innerhalb der Marxschen Lehre. Unzweifelhaft ist die Marxsche ökonomische Theorie, weil sie die „Anarchie" überwinden will und Vergesellschaftung fordert, dem Gruppeninteresse der bevorzugten Arbeitergruppen, dem Syndikalismus, feindlich. Dennoch aber mündet der Marxismus kraft seiner politisch-soziologischen Theorie schließlich doch in den Syndikalismus ein. Daß dies tatsächlich so ist, zeigt die russische Erfahrung, und sie zeigt noch ein Weiteres. Wo nämlich das marxisch geschulte Proletariat nicht mehr nur Träger des Sozialismus, sondern Träger der Wirtschaft ist, wie in Rußland, da bedeutet das syndikalistische Auseinanderbrechen des Proletariats zugleich ein Auseinanderbrechen der Wirtschaft, und es gibt nur eine einzige Gegenwirkung, um zu retten, was zu retten ist: die Militarisierung, die gewaltsame Unterdrückung der Arbeitergruppen und ihre Einfügung in eine erträgliche Ordnung durch die Zwangsmittel der Staatsmacht**. Auch diese erschütternden Erfahrungen liegen offen vor den Augen aller Sozialisten.

Schließlich besteht noch die entgegengesetzte Möglichkeit, daß die Waffe des Klassenkampfes sich abstumpft. Wenn sie von dem materiellen Interesse empfohlen wird, so liegt es doch völlig im Sinne seiner

* Vgl. Gerhart Lütkens, Das Kriegsproblem und die Marxistische Theorie, Archiv für Sozialwissenschaft, Band 49. ** Vgl. Radek, Programm des sozialistischen Wirtschaftsaufbaues.

Rationalität, genau abzuwägen, ob der mögliche, aber keineswegs gewisse Erfolg den Einsatz und das Wagnis des weiteren Kampfes noch lohnt. Je höher der allgemeine Versorgungsstand schon ist, desto größer wird der Einsatz, desto näher rückt also der Punkt, an dem der Arbeiter es vorteilhafter finden wird, sich mit einem sozialpolitisch gemilderten Kapitalismus abzufinden. Voraussetzung ist, daß der Ertrag der Gesamtwirtschaft im Steigen ist, so daß auch die Arbeiter davon einen bescheidenen Nutzen haben. Von hier aus fällt Licht auf die Aufgabe der Verelendungstheorie innerhalb der Marxschen Lehre, und es zeigt sich, daß eine „relative Verelendung", ein bloßes Zurückbleiben der Lohnsteigerung hinter der Profitsteigerung nicht gemeint sein kann, weil sie nicht verhindern würde, daß der Augenblick einträte, wo eine kapitalistische Beruhigung des Klassenkampfes, eine kapitalistische „Harmonie" dem materiellen Vorteil des Proletariats entspricht. Aus diesem Grunde ist die unhaltbare und durch die Tatsachen widerlegte Theorie von der absoluten Verelendung für Marx ein psychologisch notwendiges Glied seiner Entwicklungslehre: an eine Abschwächung oder gar Befriedung des materialistischen Klassenkampfes durfte nicht gedacht werden. Jener Gefahrenpunkt aber war vor dem Kriege ungefähr erreicht und die Gefahr dringend geworden, nicht nur in England, sondern auch in Deutschland, wie wiederum allen denkenden Sozialisten bewußt ist. So lautet denn offenbar die wahre Alternative des Klassenkampfes: Befriedung in der kapitalistischen „Harmonie" oder syndikalistisches Auseinanderbrechen.

## IV

Natürlich bleibt vieles in Marxens riesiger Denkarbeit unverloren. So hat er z. B. als erster uns den Einblick in den wesentlich dynamischen Charakter des Kapitalismus als einer nur in ruheloser Umbildung lebensfähigen Wirtschaftsform erschlossen. Und seine Geschichtstheorie, wie immer man über ihre zugespitzte Fassung urteilen mag, wie groß man ferner den Anteil seiner Vorgänger an dieser Leistung einschätzen mag, mündet, durch Vermittlung namentlich von Tönnies und von Max Weber, als ein gewaltiger Strom in die Geschichts- und soziologische Forschung ein. Sein System aber als Grundlage der sozialistischen Bewegung wird dadurch nicht gerettet.

Denn mit seinen tragenden Elementen ist der ganze Marxismus in seinem eigenen Bewußtsein in Frage gestellt, um so mehr, als er vermöge der Annahme jener eigentümlichen Identität zwischen Sein und Denken einen solchen Vorgang ursprünglich für undenkbar gehalten hat. Auf der Identität zwischen Sein und Denken beruhte die unbekümmerte Kraft des Marxismus, die Gewißheit der Marxschen Wissenschaft als der selbstverständlichen und einzig möglichen Deutung des Geschehens, und die Zuversicht des Proletariats als des selbstverständlichen und siegessicheren Trägers der Bewegung zum Sozialismus hin*. Nun aber

* Dieser Gedanke ist einem (unveröffentlichten) Vortrage des stud. phil. Kurt Bloch entnommen.

sausen Schlag auf Schlag die unerklärlichen und unbestreitbaren Erfahrungen hernieder; kein Wunder, daß die Sozialisten von Ratlosigkeit und Verwirrung ergriffen werden.

Wenn aber der Marxismus stürzt, was bleibt übrig? Der Sozialismus bleibt übrig.

Denn es macht einen ganz großen Unterschied aus, ob man historisch-materialistisch die Bewegung zum Sozialismus hin als Ergebnis einer mehr oder weniger selbsttätigen Entwicklung auffaßt, oder ob man tief unter aller Mehrwert- und Geschichtstheorie die Sehnsucht nach einem Leben der Gemeinschaft statt des feindlichen Wettkampfes und den Glauben an ein solches Leben als die eigentlich wirkenden Kräfte entdeckt. In der heutigen Wirtschaft kann es nichts als Feindschaft zwischen den Menschen geben, weil der Interessengegensatz, der Kampf um den Absatz oder um den Preis, das einzige Mittel ist, die Atome in Beziehung zueinander zu setzen, sie zu einem Gesellschaftsgefüge zusammenzufassen. Die Frage des wissenschaftlichen Sozialismus lautet dann, ob und wieweit es erreichbar ist, die unvermeidlichen Interessengegensätze zu selbsttätiger Schlichtung zu bringen, so daß für Kampfeswut kein Raum bleibt, und ob darüber hinaus der Dienst am gemeinsamen Werk sichtbar und bewußt gemacht werden kann, damit eine taugliche Grundlage der Gemeinschaftsbildung gewonnen wird, soweit das von der Seite der Wirtschaft her möglich ist*. Echter Sozialismus ist, wenn überhaupt, so nur auf diese Weise denkbar, nie aber vermöge einer „List der Idee" „hinter dem Rücken" der haßverzerrten Menschen. Und unter all dem intellektualistischen Schutt begraben, schwelt seit Jahrzehnten das ewige Feuer des Sozialismus weiter und kann eines Tages als reine Flamme zum Himmel steigen. Darum sprechen wir nicht vom Untergang des Sozialismus, sondern von seiner Krise als der Stunde, die darüber entscheiden muß, ob die todgeweihten Säfte oder die lebendigen in ihm die Oberhand gewinnen werden; von der Krise als dem Wendepunkt, in welchem eine neue Richtung eingeschlagen werden soll. Dann wird die Glaubenskraft wieder frei, sie, die so lange in die ökonomischen Theorien hineingezwängt und dort ihres Sinnes und ihres besten Lebens beraubt war; sie wird frei, und wo sie frei ist, da wird sie herrschen. Und auch die Forschung wird aus der sinnwidrigen Verquickung befreit und ihrer eigenen Bestimmung zurückgegeben; sie unterstellt sich wieder dem obersten Gebot, das es in ihrem Bereich gibt: dem Tatsachensinn, der Wahrheitsliebe, die zu pflegen die vornehmste akademische Aufgabe ist.

---

* Einen Versuch zur Durchführung dieses Programms unternimmt das in Anmerkung S. 363 erwähnte Buch „Mehrwert und Gemeinwirtschaft". In geistiger Beziehung finden die Andeutungen des Textes eine positive Weiterführung in den Blättern für religiösen Sozialismus, 1921, Heft 11/12. Der Verfasser bekennt dankbar seine Abhängigkeit von Rathenau, übrigens auch von Plenge, Wilbrandt, Tönnies; nicht zuletzt von den Freunden im Kreise der Blätter für religiösen Sozialismus.

# Emil Fuchs / Die Aufgabe religiöser Gemeinschaften / Religiöse Sozialisten und Kirchen

## Erster Teil

### I

Warum setzt der Mensch notwendige Zusammenhänge? — Er beobachtet, daß zwei Ereignisse immer aufeinanderfolgen. Wie kommt er dazu, anzunehmen, daß von einem zum andern eine Kette der Notwendigkeit geht, daß das Gesetz von Ursache und Wirkung gilt? — Die Zelle des Baumes häuft die Nahrungsstoffe in sich an, die der Baum über den Winter aufspeichern muß, damit er im Frühjahr ein neues Sommerleben beginnen kann. Die Zelle weiß nichts von Winter und Frühjahr und Sommer. Aber sie trägt in ihrem Organismus die Tatsache eines notwendigen Zusammenhanges, notwendiger Lebensbedingungen, denen sie dienen muß — weil sie diese Zelle ist. — Jeder Organismus trägt die Tatsache notwendiger Zusammenhänge mit dem Lebensganzen in sich. Woher dies kommt, ist hier nicht wichtig. Mag es in der Entstehungsgeschichte der Organismen begründet sein, daß sie solch ein Erbgedächtnis — wie man es wohl genannt hat — mit sich tragen. Sie haben diese Tatsache in sich, und auch der Mensch trägt die Tatsache notwendiger Zusammenhänge in seinem körperlichen und seelischen Organismus. Vor allem Bewußtsein und vor allem denkenden Erfassen ist diese Tatsache des Eingebettetseins in Notwendigkeit in ihm vorhanden. — Das erwachende Denken ist nur ein gewaltiges Werkzeug, diese Notwendigkeit bewußt zu erkennen, sie vorauszuschauen, voraus zu berechnen und so sie seinem Willen dienstbar zu machen. — Doch indem der Mensch sich gewöhnt, sein Tun von dem abhängig zu machen, was er denkend erkannt hat, verdrängt er jenes vorbewußte Eingebettetsein in den Zusammenhang aus seiner lebenbestimmenden Stellung. Er wird immer sicherer im bewußten Sichverlassen auf Zusammenhänge, die er oder andere berechnend festgestellt haben, damit immer abhängiger von der angehäuften bewußten Erfahrung des Menschengeschlechtes, der Wissenschaft. Er wird gleichzeitig immer unfähiger, die in ihm eingebetteten Lebensnotwendigkeiten in seinem Handeln, Empfinden und Denken wirkend tätig sein zu lassen. Er wird in seinem ganzen Urteilen, Denken und Tun abhängig von dem Gegebenen, unfähig, aus eigener eingeborener Sicherheit sich dem Gegebenen entgegenzusetzen, völlig hilflos, wenn in neuen, unerwarteten Lebenserscheinungen das Gegebene versagt, nicht mehr führen kann. Ganz verhängnisvoll wird es, wenn die Gedankenbildung einmal einen Irrweg eingeschlagen hat. Menschenmassen rennen den Irrweg, Menschenleben wird in Millionen ge-

schwächt oder zerstört, der Organismus hat nicht mehr die Möglichkeit, sich aus seinem, ihm eingebildeten Lebensgesetz heraus zur Wehr zu setzen. — Gegenüber dem verstandesmäßigen Urteil, daß das Zusammendrängen in der Stadt mit seinem Gelderwerb und Vergnügungsleben ein Glück des Menschen sei, hatte die innere Lebenssicherheit des Organismus keine Möglichkeit, sich zu wehren. — Der Sammeltrieb des Menschen — ihm so notwendig zum Leben, wie er der Zelle des Baumes, der Biene und der Ameise ist — wird verstandesmäßig wunderbar gewaltig ausgebaut, zu unendlichen Möglichkeiten der Vorsorge — und er wird dem Menschen so zur Hauptsache, daß er den Organismus, dem er dienen soll, zum Diener macht und ihn gefährdet, statt zu nähren.

2

Auch seelisch — wenn man körperlich und seelisch überhaupt trennen darf — ist der Mensch Organismus, d. h. er trägt das Eingebettetsein in den gewaltigen Lebenszusammenhang, in dem und durch den er lebt, in sich als eine Tatsache, die vor allem Bewußtsein in ihm ist. Hinter der Seele liegt die ungeheure Geschichte der Menschwerdung, durch die ihre Fähigkeiten des Denkens und Fühlens, der sinnlichen Wahrnehmung und seelischen Verarbeitung bestimmt sind, genau wie bei den anderen um sie, mit denen sie nur durch diesen notwendigen Zusammenhang geistiger Art in Austausch treten kann. — Hinter der Einzelseele liegt die ungeheure Arbeit eines Lebensstromes der Menschwerdung, die Arbeit der einen Menschengruppe, sich selbst zu verstehen, sich selbst zu Bewußtsein, Sprache, Denken, gemeinschaftlicher Arbeit und gemeinschaftlicher Rechtsbildung zu erheben. Mit ihrer ganzen Eigenart und ihrem Eigensein ist sie durch diese Arbeit bedingt und in sie eingebettet, Volkstum ist ein Stück ihres vorbewußten Seins. — Dasselbe gilt für die Familie. Seelische Notwendigkeit ist die Leidenschaft, die Eltern und Kinder, Kinder und Eltern verknüpft, seelische Notwendigkeit die innerliche Verwandtschaft, die sie zueinander zieht, füreinander zum Segen, füreinander zur Gefahr und Bedrängnis machen kann. — Seelische Notwendigkeit ist es auch, daß der Mensch im Geschlechtsleben immer auch die seelische Ergänzung seines Wesens suchen muß. Aus diesen seelischen Notwendigkeiten schafft der Mensch, die Menschheit, das Volk sich Lebensformen. Diese kann er mit seinem bewußten Denken erfassen und weitergeben. So geschieht es ihm auch hier, daß er sie für das Letzte hält und jene Glut des Seelischen, in der sich ihm die Notwendigkeit des Organismus ins Bewußtsein drängt, auch an die zufällige Form gehängt wird, in der sich seelische Notwendigkeit zufällig zeitlich verwirklicht hat.

Seelische Notwendigkeit ist es für den Menschen, Zusammenhänge zu denken und alles, was sein Bewußtsein umfaßt, als Einheit zu fassen. Er überträgt das Bewußtsein der Notwendigkeit auf die kindlichen Versuche, diese urgewaltige Einheit denkend darzustellen und erhebt seinen Gedanken von der Einheit zum Dogma. — Seelische Notwendig-

keit ist es für den Menschen, im eigenartigen Leben seines Volkes zu stehen und zu wirken und eine Gemeinschaft geistigen Verstehens und Seins zu haben. Er überträgt diese Notwendigkeit auf die augenblickliche Form dieser Gemeinschaft, erhebt den bestehenden Staat zur unbedingten Notwendigkeit und lähmt das lebendige Schaffen, das sein seelischer Organismus zum Leben bedarf. — Bestehende Form des Geschlechtslebens und des Zusammenhanges von Eltern und Kindern erhebt er zum Gesetz und lähmt die Notwendigkeit fortschreitenden Bildens wirklichen Zusammenlebens. — Die schaffende Kultur erstarrt im Geschaffenen. Das Geschaffene und die durch es ermöglichte Behaglichkeit wird als das Notwendige genommen und droht das Seelenleben zu ersticken, bis dieses irgendwo in Führern oder unbefriedigten Massen wieder zutage drängt oder bis mächtiges Schicksal die Zivilisation erschüttert und die Menschen vor die Frage stellt: Was kann mich führen, wenn es die Gewohnheit nicht mehr tut? — Das bedeutet den Untergang derer, die die eigene eingebettete Notwendigkeit ihres Organismus nicht mehr wiederfinden können.

Überall, wo die im menschlichen Organismus gegebene Urnotwendigkeit mitwirkt, wirkt Leidenschaft. Zu den verhängnisvollsten Verbildungen des Menschseins gehört es, wenn der Irrtum eintritt, der Leidenschaft und geschaffene Form verbindet. Hier ist nun Leidenschaft nicht mehr das Zeugende, Vorwärtsdrängende, sondern das Tötende, Vernichtende, der Lebenstrieb des Organismus wendet sich gegen sich selbst.

Mit dieser Verirrung verbindet sich der Selbsterhaltungstrieb, mit ihm der Sammeltrieb. Aus der urnotwendigen Verbindung mit dem Volkstum wird machthungriger Chauvinismus, aus dem Arbeitstrieb der Schaffensluft kapitalistische Gier, aus dem Frohsinn und dem Frohseinwollen Gier nach Reizen und wilden Genüssen usw.

Rückkehr, Rückführung zur Hingabe an die ursprüngliche Notwendigkeit ist Lebensbedingung des Menschen und der Menschheit. Wie wird sie zurückgewonnen?

3

Die religiösen Gemeinschaften (Kirchen) waren und sind sehr stark die Träger dieser Verbildung menschlicher Lebensnotwendigkeit. Sie heiligen immer wieder feststehende Gedanken zu unverbrüchlichen Gotteserkenntnissen. Sie heiligen bestehende Lebensgesetze zu ewiger Sittlichkeit. Sie heiligen bestehende Gemeinschaftsform nud Herrschaftsbildung in Staat, Ehe, Familienleben usw. zu unbedingt geltendem Gesetz. Sie heiligen sogar bestehende Besitzrechte zu unzerstörbarem Recht. So geben sie dem Menschen ein gutes Gewissen bei seinem Einschlummern auf dem Gewordenen, Geschaffenen. Allem Drängenden in sich und anderen setzt er die Tatsache entgegen, daß hier die urnotwendigen, heiligen Ordnungen gegeben, durch die Religion und religiöse Gemeinschaft verbürgt sind. — Was willst du anderes suchen oder schaffen oder in Willkür versinken, du Gottloser? — Wo Menschheitskatastrophen wurden, weil man auf dem Geschaffenen ausruhte und nicht weiterschuf,

weil man den Organismus der Menschheit festhalten wollte in Lebensformen, die seiner Lebensnotwendigkeit nicht mehr entsprachen, da tragen die religiösen Gemeinschaften und ihre Führer entscheidende Schuld. Wir haben es erlebt und erleben es noch, daß sie entscheidende Schuld mittrugen und mittragen an dem sich weiterwälzenden Geschick der Welt. — Deshalb Entkirchlichung und Religionsfeindschaft da, wo man die vorwärtsdrängende Wucht der Lebensnotwendigkeit am deutlichsten empfindet. Furchtbar aber die Tatsache, daß man auch da nur den Glauben an geschaffene Werte, erdachte Gedanken und Systeme hat. Man lehnt die Form ab, die dort heilig gesprochen wird und spricht eine andere Form heilig. Wo ist das Wiedererwachen der Lebensnotwendigkeit unseres Organismus, die in ihm liegt und sein Eingebettetsein in die Notwendigkeit der Gesamtheit ist? — Sie wird gesucht.

Immer wenn große Katastrophen oder Lebensnöte der Menschheit die Ahnung ihres Irrwegs erwachen ließen, suchte sie. Das große Abwenden von der überlieferten Form, zunächst der überlieferten Wahrheit, dann der Wahrheit des Verstandes, begann. Und mit der Ahnung, daß die Wahrheit durch andere seelische Fähigkeiten zu ergründen sein müsse, kam ein anderer Irrweg, das Bedürfnis, seelische Fähigkeiten zu bilden, die jene übermenschliche Wahrheit schauten, fänden, die jenseits alles Geschaffenen und alles Menschentums liegen. Theosophie, Anthroposophie heißt es heute. Unter anderem Namen ging diese Bewegung schon durch viele Zeiten großer Katastrophen. Recht, das Bewußtsein, daß nur seelische Fähigkeiten jenseits allen Verstandes die letzte Wahrheit finden. Falsch, daß diese Fähigkeiten aufgespornt werden, zu suchen draußen über das hinaus, was der Verstand dort entdeckt und festgestellt hat. Statt der Welt des Verstandes und seiner Berechnung sucht man die Welt darüber zu erkennen und ihr Wesen, ihr Gesetz zu ergründen. Man übersteigert das bewußte Haben von Erkenntnis der Wirklichkeit, statt dem vor allem Bewußtsein und absichtlichen Bilden gegebenen Lebensgesetz sich hinzugeben. Damit bleibt man bei etwas, was dem Menschen immer nur ein totes, gegebenes sein könnte, wenn er es hat, und nie der Zusammenhang des Seins und der Wirklichkeit, den er haben — nicht erkennen muß.

Zu den seelischen Fähigkeiten bohren sich andere zurück, Mystik entsteht. Mystik ist doppelt. Sie sucht zunächst durch die einzelne Leidenschaft, die uns packt, die Urgewalt des Seins, die letzte Einheit. Heute gründet sich Religion oft auf das heiße Erleben des Sexuellen. Hier erlebt man das Gepacktwerden von der unendlichen Lebensmacht, deren Geschöpfe und Werkzeuge wir sind. Stark, rein, dienend sich diesem Erleben hinzugeben, es in Wahrhaftigkeit und schaffender Glut zu durchleben, das ist Weg zum Urleben. Mit geschärftem Blick schaut man weiter in die Welt und erkennt die gestaltende, schaffende Macht des Eros in allem menschlichen Schaffen und Werden. Kunst, Erziehung, Freundschaft, Gesellschaft sind durch ihn geschaffen und werden zur Gesundheit zurückgeführt, wenn man ihn wieder in voller, ungekünstelter Wahrheit wirken läßt.

Hier klingt diese religiöse Stimmung hinüber zu Goethe. Er ist den Weg zum Letzten gegangen aus dem Erleben des künstlerischen Schaffens heraus. Auch dies eine der großen Leidenschaften. Von ihr aus versteht er die bildende Kraft der Natur als eine Einheit — Gott-Natur. Klar ist doch der Unterschied beider Lebensstimmungen: bei Goethe die abgeklärte Ruhe, die ein unendlich feines, edles, gewaltiges Bilden schaut und heilig entzückt nacherlebt, ihm sich hingibt in entzücktem Schaffen. — Dort die glutvolle Macht des ungeheuer gewaltigen Lebenstriebes, der, in Freude und übermenschlichen Schauern erlebt, fast ein dauerndes Zersprengen der Formen ist, die er doch, um für den Menschen Wahrheit und Reinheit zu haben, im Menschenleben immer wieder bilden muß.

Die andere Form der Mystik geht ins Innere. In der Menschenseele sucht sie jenes Allerinnerste, wo sie Gott ist, sie selbst Lebensgesetz und Lebenssein des Unendlichen. Meister Eckehart und die deutsche Mystik sind die stärksten Führer auf diesem Weg innerhalb der abendländischen Kultur. Drüben in Indien sind in Brahmanismus und Buddhismus die anderen Großen dieses Suchens. Hier gilt es, aller Gestaltung des bewußten Lebens und der bewußten Lebensgestaltung abzusterben, um jenes zu erleben, was vor aller dieser Gestaltung Anfang und Ursprung der Menschenseele, wie alles Seins und Lebens ist.

Jakob Böhme ist der erste, der in ungeheurer Kühnheit den Versuch macht, aus dem Drängen zu Gott durch das, was von draußen uns ergreift und dem Drängen zu Gott durch die innerste Seele hindurch ein gewaltiges Erfassen der Weltwirklichkeit und Gottheit zu machen. Seine Nachfolger sind Fichte und Schelling.

4

Mystik ist Suchen nach der letzten Lebensnotwendigkeit durch alle die bewußt gegebenen Einzelnotwendigkeiten seelischen Zusammenhanges und Daseins hindurch. Es gibt noch ein völlig anderes in der Frömmigkeit. Durch alle jene Einzelverschlungenheiten und Abhängigkeiten bricht die eine Urabhängigkeit hindurch, der Ursprung, die letzte Notwendigkeit des Seins. Alles Eigenschaffen des Menschen, und jeder Einzelzusammenhang wird völlig als das Kleine, Losgelöste, Unwahre empfunden. Die Wahrheit und Wirklichkeit tritt herein als die heilige Notwendigkeit des Seins, Werdens und Schaffens — und sie ist Schaffen und Wirken in der Seele und durch die Seele, in die sie hereinbricht. Die Seele mit ihrem ganzen Gefüge wird in starken Kämpfen und durch bitteres Loslösen von den anderen kleinen Lebensnotwendigkeiten eingeordnet in die Urnotwendigkeit seelischen Seins und zum Werkzeug derselben gemacht. Vernichtet wird des Ichs Sorge für sich und Liebe zu sich und hergestellt wird dem Ich ein ungeheures Erleben seiner Größe und der Heiligkeit seines Gefüges, da alles zum Werkzeug jener Notwendigkeit und ihres Wirkens wird. Denn Wirken, Schaffen, Gestalten, das was wir mit einem aus unserer Körperlichkeit genommenen Bilde „Kraft" — mit einem aus dem Seelenleben genommenen Bilde

„Wille" nennen, ist jene Urnotwendigkeit, wo sie in den Menschen eintritt. Wirken, Schaffen, unbegreifliches Können wird seine Seele und sein Leben durch sie. Seine Seele, sein Leben und weiter und weiter alle Zusammenhänge, in die er verflochten ist, muß er nun arbeitend, schaffend, der Urnotwendigkeit und Wahrheit anzugleichen, anzugestalten suchen. Nicht als ob er seinem Eigenschaffen so Gewaltiges zutraute, nein, weil die göttliche Notwendigkeit schaffend durch ihn gestaltet: Was? Wieviel? Wie weit? Das ist ihre Sache, er ein Werkzeug und tausend andere es auch, aber er hat sein Heiligstes darin, daß er in diesem Zusammenhang leben kann und sein Schaffen daraus wird und dorthin zielt.

Alle Mystik steht am Rande der Gottheit, ahnt die ungeheure Lebensfülle und Notwendigkeit, die dort waltet, ahnt, daß diese Lebensnotwendigkeit der eigenen Seele letztes Gut ist. Sie sucht die Versenkung in sie. Wo die Gottheit ins Leben tritt, ist sie im Menschen Kraft, Wille. So wird auch ihr Wesen immer wieder unter dem Bilde von Kraft und Wille, Persönlichkeit und Geistesglut geschildert. Das schaffende Lebensgesetz ist im Menschen und führt ihn den Weg der Gestaltung und der werdenden Zukunft — nicht „weiß" er die Zukunft, aber er hat das Lebensschaffen in sich, aus dem sie wird, und ist ein Stück des Schaffens, das sie bildet — vielleicht nur ein kleines Stück — aber es ist seine Sicherheit und Lebensstärke, daß er es ist.

## Zweiter Teil

### I

Der Fromme ist einsam. Er lebt aus den unergründlichen Zusammenhängen jenes gewaltigen Muß und lebt nicht mit den andern in und aus der Klugheit, die ihr Leben bestimmt und führt.

Der Fromme aber hat auch allerstärkste Gemeinschaft. Er weiß ja, daß Menschenseele unendliche Tiefe ist — jede Seele eine Tiefe, die eine Verbindung mit dem schaffenden Leben selbst ist. Diese Tiefe weiß er auch in denen allen, die sie selbst in sich nicht kennen. Wo Gott sich dem Menschen enthüllt und schaffend in ihn eintritt, ist er Liebe, innigste Verbundenheit mit der Tiefe in anderen und heiligstes Pflichtgefühl für diese Tiefe in anderen, ruheloses Streben, eine Gemeinschaft des Menschentums zu schaffen, das in dieser Tiefe besteht und lebt und wirkt.

Lehren kann man nun niemanden das Wesen und die Wahrheit Gottes. Er muß sie selbst haben. Man kann aber auch niemandem diese Wahrheit geben. Sie muß ihm aus der Tiefe gegeben werden, ihn in sich hineinreißen und gleichzeitig schaffendes Leben in ihm werden. So ist also alles Gemeinschaftsschaffen des Frommen nur dies, daß er sein Leben lebt oder sich leben läßt und darauf baut und lauscht, wie dadurch oder daneben auch in anderen dasselbe Leben aufrauscht und lebendig wird. Dann bildet sich fromme Gemeinschaft.

Nun kann der Mensch das schaffende Sein eines anderen gar nicht schauen, ohne daß die Urtiefe seiner Seele sich regt, ahnend, sehnsüchtig bewegt. Dann drängt es ihn zum Frommen hin, und gleichzeitig reißt die Lebensklugheit und die oberflächliche Bedingtheit seines Lebens, die er nicht hergeben will, ihn von diesem weg. So entsteht jenes Ringen und jene Spannung, die immer da entstanden sind, wo Frömmigkeit ins Leben trat, die im Todesschicksal Jesu und in viel Märtyrertum sich auswirkte. Und doch ist auch dies Gemeinschaft. — Da keine Seele ganz zum Wirken der Gottheit wird, sondern in jeder auch die oberflächlichen Bedingtheiten ihre Bedeutung behalten, wird eine Stufenfolge von höchster Kraft bis zur höchsten Ohnmacht innerhalb der Menschheit. Auch dies ist Gemeinschaft, daß jeder Fromme teil hat an der menschlichen Oberflächlichkeit und in dem Oberflächlichsten noch ein immer wieder aufsteigendes Bewegen der Urtiefe gefühlt wird — und wenn es ihn auch nur zum Haß gegen die treibt, die es nicht zur Ruhe kommen lassen.

Je stärker die Urtiefe durch einen Menschen in anderen bewegt wird, desto mehr wird ihnen sein Leben, sein Schaffen, sein Werk zu einer ehrwürdigen Erscheinung. Es entsteht die Verwechslung zwischen dem aus Frömmigkeit Geschaffenen und der schaffenden Frömmigkeit selbst. Dem Geschaffenen wird die Göttlichkeit zugesprochen und nun das Gemüt beruhigt, daß es Göttlichkeit und Klugheit, Heiligkeit und Oberflächenabhängigkeit zugleich haben kann.

Das aus der Urtiefe ergriffene Seelenleben erlebt sich selbst als heilig, d. h. in allen seinen Kräften und Zusammenhängen als ein Werkzeug des Ewigen. Es erlebt auch die anderen Zusammenhänge als heilige, die Notwendigkeiten des Menschenlebens, des Volkslebens, des sexuellen Lebens. Überall ist Werkzeug des Urschaffens, das gestaltend durchdringt, und aus dem heraus das Lebendige schafft und wirkt und durch es schaffen läßt. — Und wieder wird die Heiligkeit des Schaffens auf das Geschaffene übertragen. Im Kirchentum haben wir all die toten Heiligkeiten bestimmter Sittlichkeit, bestimmter Gestaltungen des Volkslebens, des Gesellschaftslebens, der Ehe und Familie.

Gleichzeitig wertet die Mystik das ruhelose Schaffen der Gottergriffenen um zu symbolischem Abglanz jener Lebensfülle, die sie schauend ahnt und ersehnt. So ist es der Gestalt Jesu schon im Johannesevangelium ergangen. Dabei kann die Mystik mithelfen, Menschen zu betäuben, daß sie sich beruhigen, ehe der letzte Zusammenklang mit der Gottheit gefunden ist. Oder sie kann die Ahnung der unendlichen Tiefe über öde Zeiten und in zerbrechenden Menschen aufrechterhalten oder neu bilden, bis der Durchbruch der Tiefe wieder geschieht.

## 2

Nicht durch Rede und nicht durch Lehre wird Gottergriffenheit vermittelt. Sie ist Einsamkeit und Gemeinschaft schaffenden Lebens. Am stärksten wird sie deshalb da erlebt, wo Formen des Lebens — auch heilige Formen des Lebens, durch Glut, Wahrheit und neuschaffende

Tiefe zerbrochen und neugebildet werden. Nur Geleit und Deutung und Wiederglanz dieses Erlebens kann die Rede in der Frömmigkeit sein.

Wir saßen zusammen in der Schusterwerkstatt, klein, dunkel, schmutzig war sie; die einen saßen auf Schemeln, die anderen auf Kisten und Ladentisch. Nieder sank zwischen uns der Unterschied von Stand und Partei, von Gelehrsamkeit und schlichtem Denken. Eins waren die Menschen dieser kleinen Gruppe aus letzter Tiefe und letztem Schaffen, das neues Seelenleben ihnen zeigte und neues Gemeinschaftsleben und Handeln in der Welt für sie wurde. – Immer wieder habe ich es so erlebt. Wo in unserer Zeit die Ahnung und der Wille einer neuen Menschengemeinschaft auftaucht und ihre Verwirklichung gesucht wird, da erleben die Menschen wieder die Urtiefe, und wo sie Frömmigkeit erleben, ist sie zugleich Wille und Schaffen neuer Gemeinsamkeit, neuer Wertschätzung, neuer Lebensformen.

Karl Wilker hatte im Lindenhof den Mut, schaffend das ganze Leben dieser Anstalt auf den notwendigen Lebenszusammenhang aus innerster Tiefe her zu gründen. In solchen Gestalten wird Gott erlebt.

Kirche! Das kann für uns nur der Wille sein, Menschen aus den Urtiefen ihrer Seele her zusammenzuführen, aus den Urtiefen her — aus ihnen allein —, Menschengemeinschaft leben, wirken, sich bilden zu lassen, sie mit Wahrheit und Echtheit zu durchdringen. Wo das ist, ist Gott im Menschenwerk, und wo das nicht ist, ist klügstes und größtes Menschenwerk eitel und leer.

So stehen wir dem heutigen Kirchentum skeptisch gegenüber. Nicht kann Frömmigkeit sein, wo der Pfarrer von der Kanzel predigt und als ein Mensch ganz anderer Art fern von seinen Gemeindegliedern lebt. Nicht ist Frömmigkeit, wo neben der religiösen Gemeinschaft eine Gemeinschaft von Klugheit regiert, von krassen Scheidungen durchsetzt, ertragen wird. Nicht ist Frömmigkeit, wo man über die Schäden des Volkslebens zetert und zankt, sich selbst aber gar nicht mit einrechnet unter die, die Sünde und Schuld aller mit sind und mit tragen. Wie kann der Erwachsene über das Trinken, Rauchen, die Vergnügungen der Jugend eifern, der selbst nicht sich hineinreißen läßt in eine Lebensgestaltung kraftvoller Art ohne die Reizmittel und kleinen Jämmerlichkeiten, die wir doch der Jugend vererben. Wie kann der den Materialismus überwinden, der sein Leben und Fortkommen selbst auf kluge Berechnung baut und kein Unbedingtes kennt, das er auch den Mächten des Lebens entgegensetzt, die bestimmend oder als Standes- und Massenstimmung für ihn wichtig sind.

Nur wo ein Mensch sein Menschsein als eine Gabe Gottes erlebt und nichts weiter sein will als Mensch unter den andern und für die andern, ist die Voraussetzung gegeben, aus der religiöse Gemeinschaft wachsen kann.

Wo sind in der Kirche die Menschen, die Pfarrer, die den Mut haben, auf die Massen der Kirchlichen zu verzichten und Menschengemeinschaft zu schaffen, in der Gottesgemeinschaft lebendig wird, weil sie sich auf nichts anderes baut als auf das Unbedingte, das uns will und schafft.

3

Ist es überhaupt möglich in der Kirche — in dieser Kirche? — Um uns her lebt es auf, da in einzelnen Gestalten der Jugendbewegung, da in der Wendeschule, im Lindenhof — wenn es in die Kirche kommt, wird es eine Theologie, die den Menschen einen Weg beschreibt, wie sie aus dem Unbedingten leben — wirklich leben? — oder doch nur fühlen sollen? Mir scheint, wer ganz in der Stille zwischen zwei, drei, vier oder zehn Menschen jene Gemeinschaft bildet, der tut mehr, als all dies Umwandeln von Leben in betrachtende Theorie gibt und geben kann. All das hat nur Wert als Begleitung eines klaren, unerschrockenen Seins, das in diese Welt hinein das zwingt, was uns Gott in die Seele gezwungen hat. Solange daneben noch irgendein Angekränkeltsein von all dem Ehrgeiz, all den Rücksichten steht, die das Leben der Gottlosigkeit bilden — auch da, wo sie sich fromm gebärdet, — solange man noch abhängig ist von einer frommen Theorie, statt unbefangen sich dem hinzugeben, was in uns schafft, so lange ist alles Reden falsch und verderblich.

Aber heißt nicht das Arbeiten in der Kirche Kompromiß mit der Frömmigkeit, die an sich schon ein Kompromiß mit dieser ganzen Welt ist?

Ich sagte eben von der Frömmigkeit: „Am stärksten wird sie da erlebt, wo Formen des Lebens — auch heilige Formen des Lebens — durch Glut, Wahrheit und neuschaffende Tiefe zerbrochen und neu gebildet werden."

Sollte das nicht auch für die Kirche gelten? Daß in dem Ringen mit ihrem überlieferten Sein und Wesen, in dem Drinstehen und Umbilden, in dem Unbefangensein, da, wo man es vom Pfarrer, Kirchenmann gar nicht erwartet, in dem Laufenlassen der „Frommen" und Neubilden der Gemeinschaft aus Menschentum heraus das Neue erlebt werden kann und soll?

Das kann im einzelnen geschehen, Schritt für Schritt, wo man mit Menschen zusammentrifft. Es kann im Gemeindeleben geschehen. In heißem Ringen mit der Gemeinde zwingt der Pfarrer oder ein anderer Frommer sie heraus aus der Gewohnheit zum Erschauern oder Erschrecken vor der Tiefe der Wahrheit und des Ursprungs. — Es kann einmal geschehen durch das große Aufrauschen der Urtiefe in vielen, vielen, die dann diese ganze Kirche umbilden oder beiseiteschieben. — Es kann geschehen durch kleine Neubildungen, die jetzt schon neben die Kirche treten und neben ihr, im Gegensatz zu ihr, fromme Gemeinschaft sein wollen. — Theorie ist hier nicht möglich, wo ein jeder Einzelne durch sein Leben geführt wird und sein inneres Schicksal ihn zwingt. Wichtig ist nur, daß man sich ganz und gar aus der Tiefe führen läßt, von da aus sein Leben und Tun gestaltet — wichtig, daß sie alle, die im neu aufrauschenden Leben aus dem Unbedingten stehen, zueinander hinüberschauen und über all das Trennende des äußeren Tuns und der äußeren Gemeinschaft jene innere Gemeinschaft erleben. —

Hier ist jene unsichtbare Kirche, von der Luther redet. Wie oft erleben wir es heute „als die Unbekannten und doch bekannt".

4

Wo Frömmigkeit ist, gestaltet sie das Leben des Frommen aus ihrem Sein, aus dem Unbedingten in Freiheit von der Klugheit dieser Welt, die vor Gott Torheit ist. — Wo Frömmigkeit ist und fromme Gemeinschaft, da ist sie die unbedingte Forderung an Mensch und Menschengemeinschaft, aus diesem Wert sich neu zu schaffen und zu gestalten. Frömmigkeit kann nicht die Herrschaft der Lüge, des toten Stoffes, des Geldes, der leeren Macht und leerer Standesansprüche ertragen. — Nur wo sie ein Gegensatz zu dem allem ist, ist sie und lebt sie und wird von den Tiefen der Seelen so empfunden, daß diese Tiefen wieder lebendig werden und das bewußte Leben dieser Menschen wieder ergreifen und gestalten. — Wieder die Kirche. So sehr ist sie ein Schweigen zu all dem, was in der Welt die Sünde und die Gottlosigkeit ist, daß man von hier aus Wahrheit der Frömmigkeit und Gott als Kraft gar oft nicht mehr spüren kann.

Deshalb bin ich Sozialist! — Neuschaffen des Lebens nicht nur für mich, für sie alle, die diese Tiefe in sich tragen, fordert das Unbedingte in mir. — Seit ich in die sozialistische Bewegung getreten bin, fühle ich es, wie hier der neugestaltende Wille gewaltig ringt mit der Roheit, Ichsucht und Bitterkeit zerdrückter, um ihre Tiefe gebrachter Seelen. Erst wer an solcher Stelle steht, wo die Urmächte des Lebens miteinander ringen, erfährt die Größe dessen, was aus der Tiefe ihn bewegt und trägt, daß er in solcher Urgewalt des Lebenskampfes und der Lebensnot und Entscheidung ungezählter Augenblicke fest steht und klar sieht, immer bestimmt von dem Unbedingten, das seinen Gehorsam fordert.

Hier auch steigt die tiefste, gewaltigste Gemeinschaft herauf all derer, die mit sich und mit der bestehenden Welt den Kampf gegen die Selbstsucht und die Menschenverachtung für die Neugestaltung des Menschenlebens aus letzter Menschenwürde und Menschengemeinschaft suchen.

Frömmigkeit ist mehr als Sozialismus, ja, denn sie ist die Kraft, aus der immer neuer Wille, immer neue Glut und unbedingte innere Bestimmtheit heraufsteigt, aus der auch einmal der Sozialismus um eines Besseren, Notwendigeren willen überwunden werden wird durch die weiter schaffende Liebe und göttliche Tiefe des Menschen.

Sozialismus aber ist auch mehr als Frömmigkeit — da, wo er aus unbedingter Ergriffenheit heraus dem großen Ziele entgegenschafft und mit allem Kleinen und Klugen bricht, auch ohne bewußt zu wissen, was ihn treibt. Da ist er größer als eine Frömmigkeit, die genau weiß aus der Begeisterung, die sie an anderen beobachtete, wie das alles ist — und am entscheidenden Punkte tausendmal sich dem beugt, was dort draußen so mächtig und gewaltig ist.

Manchmal ist das Unbewußte das Allergrößte, da noch die Gottheit schafft, ohne in dieser kleinen Menschengestalt bewußt und charakter-

voll sich gestaltet zu haben, da noch in ihr und um sie alles im Gären und wildem Kampf der Kräfte ist — und doch sie hingeschleudert wird in heißem Kampf für die Zukunft. — Da hebt sich das Große — aus den Zöllnern und Sündern —, und dann wird es zum Allergrößten für uns Menschen, wenn das Übergroße, das Heilige, das doch ein Zerbrechen für uns ist, das Unbedingte, das uns aus allen Verwurzelungen unseres Lebens zerstörend löst, in uns zu unserer Menschengestalt, unserem Menschenwillen und Menschentun und darüber hinaus zu Menschengemeinschaft wird, in der wir froh leben und wirken und ein Stück der Ewigkeit sind — im Reiche Gottes.

# Günther Dehn / Die Gottesfrage

## Eine religiöse Rede an die Freunde

Römerbrief, Kap. 3, 11: „Da ist nicht, der nach Gott frage."

Solch eine allgemeine Behauptung, wie sie hier der Apostel Paulus aufstellt, lieben wir eigentlich nicht sehr: „Da ist nicht, der nach Gott frage."
Wir mögen es nicht, wenn über Welt und Menschen so gewissermaßen in Bausch und Bogen abgeurteilt wird. Es klingt uns zu selbstsicher, zu eifervoll und zu lieblos. Und doch weckt das Wort ein Echo in unserer Seele. Man kann es sich ja wahrhaftig auch anders ausgesprochen denken als im Sinne kirchlich-selbstgewissen Richtgeistes. Ich denke mir, Paulus hat es aus erschütterter Seele heraus, mit bebenden Lippen gestammelt, wie man erschrocken stammelt, wenn einem jäh eine tiefgreifende, unabweisbare Erkenntnis aufleuchtet. Es ist so, muß man dann sagen, man steht einfach vor der Tatsache, die nicht fortzuschaffen ist: da ist nicht, der nach Gott frage. In diesem Sinne verstanden, können auch wir uns das Wort zu eigen machen, ja wir können sagen, daß es uns die tiefsten Beweggründe unseres Handelns deutet. Denn wenn wir fragen: was hat uns zusammengeführt, so müssen wir antworten, daß bei aller Verschiedenheit der geistigen Voraussetzungen, von denen wir herkamen, eins laut und leise uns alle bewegte: die Erkenntnis von der Gottlosigkeit der Gegenwart und das Leiden unter dieser Erkenntnis.

Es ist wohl vielen von uns so gegangen, daß das Erleben des Krieges ihnen die Augen geöffnet hat. Er war ja die Offenbarung des typischen Geistes der Zeit. Wir haben ihm gegenüber keine religiöse Auguststimmung aufgebracht, und wenn wir sie hatten, so ist sie uns bald verflogen. Es redete zu uns nicht Gott im Donner der Geschütze, wir sahen nicht den Herrn der Heerscharen, der der Weltgeschichte ihren Sinn gibt, und der die Völker herauf- und herabführt nach seinen ewigen, sittlichen Normen. An dem Stück Weltgeschichte, das der Krieg darstellte, an diesem sinnlosen Aneinanderstoßen aller entfesselten Elemente

des Lebens, sahen wir eben mit aller Deutlichkeit, daß Gott gerade **nicht** die Geschichte lenkt, sondern daß sie nichts weiter ist als ein Stück losgerissener, sich selbst bewegender Menschlichkeit, gelegentlich wohl einen Ausblick auf Gott gestattend, niemals aber das Walten Gottes selber zum Ausdruck bringend. Und selbst dieser Ausblick oder besser noch Durchblick zu Gott hin war nirgendwann verhängter als in den Kriegsjahren. Wahrhaftig, Gott war nicht da. Das Gespenst der Gottlosigkeit schlich hinter den Menschen her, hinter ihren bösen, aber auch hinter ihren guten Taten und begleitete sie bis in ihre Tempel und Heiligtümer. Über allem, was Menschen taten und dachten, lag dumpf und schwer und zu Boden drückend die Gottesferne.

Und von da aus wurde uns der Blick geöffnet für die ganze Zeit. Wir sahen auf einmal, daß die Zeit vor dem Krieg ja gar nichts anderes dargestellt hatte als die Kriegsjahre selber, daß der Krieg nur deutlich gemacht hatte, was längst schon im Verborgenen vorhanden gewesen war. Die glanzvolle Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts! Die Zeit des Aufschwungs aller Nationen, des unerhörten Zusammenraffens aller Kräfte der Menschheit, der nationalen Größe der einzelnen Völker, der gewaltig gesteigerten Kulturbedürfnisse! Wir sahen sie jetzt mit neuen Augen an. Wir sahen nun auch hier nichts anderes als das, was wir im Kriege gesehen hatten, die gleiche losgelöste, sich um sich selbst bewegende Menschlichkeit. Wir sahen den Staat, der nach nichts anderem fragte als nach seiner Macht, die Wirtschaft, die eins allein suchte, ihren Profit, Wissenschaft und Kunst, die sich zum Selbstzweck gemacht hatten, Frömmigkeit, die ihren Trägern persönlich-egoistische Wünsche erfüllen wollte. Wir sahen mit erschreckender Deutlichkeit: Losreißung vom tragenden Grunde aller Dinge, selbsterraffte, wie ein Raub an sich gebrachte Autonomie, das heißt aber Gottlosigkeit. Denn wo die Welt in Teile zersprungen ist, deren jeder seinen eigenen Lebenszweck hat, wo sie nicht mehr in ihrer Gesamtheit gehalten und beherrscht wird von der Kraft des ursprünglichen Lebens, da ist Gott nicht mehr, und wenn man noch soviel von ihm redet, da sind Götzen.

Und wenn wir dann versuchten, eine Erklärung zu finden, die uns die furchtbare Verzerrung der modernen Welt verständlich machen könnte, so wurden wir immer wieder auf eins gewiesen. Aus der wogenden Fülle der Erscheinungen trat uns die Macht entgegen, die wir immer deutlicher als die eigentliche Herrin des geistigen und wirtschaftlichen Lebens der Gegenwart begriffen, die Maschine, das Kapital. Die Not des kapitalistischen Zeitalters ging uns auf. Wir erkannten diesen schlimmsten Sturz ins Sinnlich-Materielle, den die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte je getan hat. Wir sahen die innerste Ursache des herrschenden Elends: Sachen regieren über Geist, Dinge schlagen lebendige Herzen in ihren Bann. Daher die Zerreißung der Nation in Klassen, die unübersteigbare Kluft zwischen arm und reich, die hoffnungslose Not des Proletariers auf der einen Seite und das anmaßliche Herrentum des Besitzes auf der anderen, daher der zerfetzte Körper der Menschheit, daher die Kriege der in wilder Machtgier aufgepeitschten

Teile, der Völker, daher die ruchlose Gesinnung des skrupellosen Egoismus bei allen, Besitzenden und Besitzlosen, daher die Isolierung aller geistigen Kräfte, der Sittlichkeit, der Religion und daraus folgend ihre völlige Ohnmacht. Die Menschheit ist aus dem Ursprung gefallen, sie ist aufgelöst, atomisiert, im irrsinnigen Wirbel dreht sich jeder um sich selbst und macht sich und seine Sache zu Gott. So kam dann aufleuchtend die Erkenntnis: da ist nicht, der nach Gott frage.

Ist es verwunderlich, wenn wir von hier aus zum Sozialismus gelangten? Ich kann nicht anders sagen: wir wurden hineingeführt, wir mußten so gehen. Unser Weg dorthin war ein religiöser Weg. Seltsam war es freilich, denn auch für uns hatte ja ursprünglich das alte Dogma von der „materialistischen, atheistischen und religionsfeindlichen" Sozialdemokratie gegolten. Aber nun sahen wir doch: in der sozialistischen Bewegung war klare Erkenntnis der trostlosen Lage, in die die Kulturmenschheit des 19. Jahrhunderts hineingeraten war. Hier war man erschrocken über die verwüstenden Folgen manchesterlichen Freiheitsgeistes, unter denen die Menschheit litt, und hier waren auch Kräfte des Widerstandes lebendig. Man wollte etwas, man kämpfte um Aufhebung der Isolierungen, Überwindung der Klassengegensätze, Rückkehr zur Gemeinschaft. Aus dem Schrei nach Brot klang vernehmlich noch etwas anderes heraus: der Ruf nach Geist. Bewußt oder unbewußt streckte man sich hier nach dem Ursprung wieder aus und darum, man fragte nach Gott. So oder ähnlich haben wir es empfunden, und es gehört zu den unverlierbaren Erfahrungen unseres Lebens, daß wir etwas spüren konnten von dem Gott, dessen Gedanken und Wege anders sind als die unseren, der von Atheisten und Unchristen sich suchen läßt und die Ansprüche der Frommen zerschlägt.

Aber freilich war das ja nur die eine Seite der Lage. Es wurde uns doch sehr bald klar, daß es nicht anging, die sozialistische Bewegung einfach zu einer Gottesbewegung zu machen. Schmerzlich-deutlich traten die Menschlichkeiten auch dieser Sache uns entgegen! Es war ja längst nicht alles mehr lebendige Bewegung, es war Totenstarre eingetreten an mehr als einer Stelle. Es hatten die Fragen aus erschütterter Seele bisweilen schon so viel Antworten gefunden, daß man billigerweise an der elementaren Kraft der Erschütterung zweifeln konnte. Der radikale Vorstoß zum Letzten hin war steckengeblieben in menschlichen Vorläufigkeiten. Da war Taktik, da war Opportunismus, da war selbstsichere Dogmatik und falsche Beruhigung, und wo das alles ist, da ist auch kein Fragen nach Gott.

So sind wir zum Sozialismus gekommen nicht ohne Überwindung schwerer Hemmungen. Wir kamen nicht so einfach, nicht so ohne weiteres, wir kamen als „religiöse" Sozialisten, durch diesen Namen leise aber deutlich Abstand vom Üblichen und eigene, selbständige Wegrichtung zum Ausdruck bringend. Gewiß, es wird uns niemand den Vorwurf machen können, daß wir allzu anspruchsvoll vor den Genossen aufgetreten seien. Wir kamen von der bürgerlichen Seite und unsere Prätensionen waren stark gedämpft durch die Erinnerung an die Schuld

des Bürgertums der Arbeiterbewegung gegenüber, an der ja auch wir unser Teil mittrugen. Wir konnten uns unmöglich als die Retter und Befreier aufspielen, die sich dazu berufen fühlten, dem Sozialismus nun erst das wahre Heil zu bringen, wir konnten im Grunde doch nichts anderes tun, als uns zunächst still in die Reihen der neuen Freunde zu stellen.

Aber freilich drängten sich uns hier dann doch wieder bestimmte Aufgaben auf. Es hat ja nun einmal der religiöse Sozialismus seine besondere Note, die nicht verklingen darf. Es galt zu kämpfen um Vertiefung der ganzen Bewegung. Es galt, daran zu arbeiten, daß der Sozialismus werde, was er ist: Neuordnung des ganzen Lebens, neue Kultur, neue Gemeinschaft. Es galt, sich dafür einzusetzen, daß seine wahren Tendenzen nicht erstickten im Sumpfe losgelöster Interessenpolitik, sondern daß sie sich frei entfalten konnten in der Richtung der Bewegung zum Göttlichen hin. Die sozialistische Bewegung war ja im Grunde eine religiöse Bewegung und sie mit zur Erkenntnis dieses ihres eigensten Wesens zu bringen, sollte unsere Hauptaufgabe sein. So konnten wir dann doch wieder ein Banner entfalten. Wir waren eine kleine, aber nicht ungeweihte Schar, wir fühlten, daß wir eine unbekannte oder verkannte, aber darum nicht weniger große Sache hatten. Wir sahen bedeutsame, wesentliche, die Dinge weiterbringende Zukunftsaufgaben vor uns, die wir leisten sollten. Wir standen als Berufene da, es umwehte uns der heilige und entschlossene Ernst der Menschen, die vom Unbedingten, von der Parole: „Gott will es" her, ihre Arbeit leisten. Das war unser religiöser Sozialismus, das war die Stimmung unserer Seele, die uns im Innersten verband.

Aber indem ich das sage, wißt ihr schon, daß ich nicht ohne Bedacht jetzt eben in der Vergangenheit gesprochen habe. Es ist in uns allen mehr oder weniger deutlich ein Gefühl dafür lebendig, daß mindestens über dem, was hier zuletzt gesagt wurde, über der Art, wie wir unsere Aufgabe fassen, ein „Es war einmal" geschrieben steht. Die religiös-sozialistische Bewegung steht in einer Krisis. Sie ist ausgebrochen vom Allerinnersten her, das uns bewegte, von der Frage nach Gott. Es kann seltsam gehen, wenn man es unternimmt, eine Sache von Gott aus tun zu wollen. Gewiß, der Mensch versteht es ja, auch mit Gott leicht fertig zu werden. Man kann ihn dekorativ gebrauchen als Aushängeschild für die eigene, mehr oder weniger erfreuliche Menschlichkeit. Dann mag man siegesbewußt und selbstsicher seine Sache vertreten als unter einem glänzenden Banner stehend, nur freilich glaube man nicht, daß man von Gott aus gehandelt habe. Von Gott aus handeln heißt im Grunde überhaupt keine eigene Sache mehr haben, wer nach Gott fragt, der stirbt an ihm mit allen seinen Sachen. Angesichts des Absoluten leuchtet auf einmal wie im Blitzlicht die Relativität aller Dinge, aller Sachen, aller Bewegungen, aller Geistigkeiten, auch aller Religionen, kurzum, schlicht biblisch ausgedrückt, alles Menschenwerkes auf. Da begreift man plötzlich die Schreie des Paulus: „Da ist nicht, der Gutes tue, auch nicht einer." Und „alle Menschen Lügner!".

Da weiß man: „Einer ist, der Recht behält mit seinen Worten und rein dastehen wird, wenn er gerichtet wird."

Wer nach Gott fragt, der kommt nicht in den Frieden der beruhigten, frommen Seele hinein, er kommt ins Chaos, in die Auflösung. Gott ist die Unruhe, die Not, die ständige, absolute Krisis des Menschen. Immer wieder steht Gott zum Gericht auf über uns und allen unseren Taten, und wie sollte vor ihm wohl ein Freispruch möglich sein? Gott ist die Krisis des kapitalistischen Zeitalters, er richtet Imperialismus und Nationalismus, aber ebenso, man kann dieser Erkenntnis nicht ausweichen, er ist auch die Krisis des Sozialismus. Es ist ja nicht so, daß die Menschheit erst im 19. Jahrhundert aus der Unmittelbarkeit zu Gott herausgefallen wäre, wenn auch das 19. Jahrhundert das lebendige Sterben der in ihrer Freiheit stehenden Menschen so besonders grell vor die Seele stellt. Vielmehr, solange wir Menschen kennen, solange sind sie gelöst vom Ursprung, sind sie allein. Und es ist auch nicht so, daß man den Menschen nun einfach bloß zuzurufen brauchte: besinnt euch doch auf euch selbst! Werdet eures innersten Wesens nur wieder gewiß, kehrt zurück ins Unmittelbare, ihr könnt es tun! Vielmehr, das ist es ja eben: wer vom Urgrund gelöst ist, der ist gelöst. Das ist die Tragik unseres Menschentums oder auch mehr als Tragik. Wenn wir Tragik sprechen, so verleihen wir schon wieder einer Situation eine ästhetische Pose, die doch so ganz ohne Pose ist, sondern eben nur schlecht und recht furchtbar. Es gibt keinen Weg von uns zu Gott. Und wenn dem Sozialismus alle goldenen Träume sich erfüllten! Wenn es ihm gegeben würde, die Anarchie des Wirtschaftslebens zu bändigen! Wenn es ihm gelänge, die widerstrebenden Völker zur Einheit eines Zusammengehörigkeitsbewußtseins zurecht zu schweißen! Was wäre erreicht? Wäre uns wirklich geholfen? Hätten wir uns selbst wiedergefunden in Gott? Wäre sein Reich nun gekommen? Natürlich, es wäre etwas geschehen. Wir hätten einen Schritt gemacht, vielleicht nach vorwärts, vielleicht auch nur im Kreise, immerhin einen erfreulichen Schritt. Nur in bezug auf Gewinnung des Unmittelbaren wäre nichts geschehen. Gott läßt sich nicht gewinnen. Sein Reich ist wohl nahe, aber es ist nicht da. Es ist allezeit im Kommen, aber der Stürmer und Dränger, der es an sich reißen will, greift ins Leere. Die Frage nach Gott macht alles fragwürdig außer dem, nach dem gefragt wird, und ihn haben wir nicht in unserer Hand, sonst fragten wir ja nicht nach ihm.

Und nun? Jetzt sind wir arm geworden, wie es scheint. Wir haben das Absolute verloren in unserem Kampf. Unser Banner ist uns zerspellt, auf das mit goldenen Buchstaben die fortreißende Losung gestickt war: „Vorwärts mit Gott für die heilige Sache!" Wir wissen ja nun auf einmal, es gibt für uns keine heiligen Parolen, es gibt keine heiligen Sachen, die wir treiben könnten. Alles ist unheilig, ungöttlich, verloren vor dem Unbedingten. Es gibt keine heiligen, altüberkommenen Lebens- und Wirtschaftsordnungen, es gibt aber auch keinen heiligen Sozialismus. Es gibt kein heiliges Vaterland, aber auch keine heilige Internationale,

keinen heiligen Krieg, aber auch keinen heiligen Völkerbund. Das Relative läßt sich nicht absolut machen, einer ist absolut. Er, der Unbedingte, bleibt unnahbar. Er wird nicht zum Mittel für unsere Zwecke. Er spricht sein Urteil über jegliches Beginnen solcher Art, auch über das Beginnen unseres religiösen Sozialismus.

Aber haben wir nun nicht das Beste verloren, das wir besaßen? War es nicht das, was unsere Herzen so hoch schlagen ließ, daß ein heiliges Panier über uns wehte, unter dem es zu siegen oder zu sterben galt? Stammte von dorther nicht die tiefste Schwungkraft unserer Seele? Nun haben unsere Gegner unter den Sozialisten doch wohl recht gehabt, wenn sie immer mißtrauisch zu uns Religiösen hinüberblickten? Hatten sie nicht einen richtigen Instinkt, wenn sie sagten: „Diese Menschen hemmen uns, sie lähmen den entschlossenen Idealismus, den wir brauchen! Wir müssen Menschen haben, die es verstehen, ihr alles an eins zu setzen, denen Sozialismus Religion und Religion Sozialismus ist! Niemals werden wir zum Siege kommen, wenn es uns nicht gelingt, unsere Sache selbst mit dem Siegel des Unbedingten zu versehen. Das erst wird die Dransetzung der letzten Kräfte zuwege bringen, die wir brauchen." Freilich, meine Freunde, zunächst haben sie recht. Denn dies eine muß mit unverrückbarer Klarheit feststehen: wir fragen nach Gott. Von der Frage nach Gott aus angesehen ist der Sozialismus überhaupt keine Frage mehr. Gott hat seine Ewigkeit, und der Sozialismus hat seine Zeit, und darum hat er ganz gewiß auch in dieser Zeit seine Antwort. Wir sind im Relativen, wenn wir im Sozialismus stehen. Sozialismus ist nicht Religion oder wenn schon, dann eine echte Menschenreligion, d. h. eine unerträgliche Karikatur des Göttlichen.

Und doch haben sie wieder unrecht, denn was ist erreicht mit der Heiligmachung des Sozialismus? Ist das nicht der Fluch und die Raserei der gott-losen Menschen, womit sie sich selbst nur ins Unglück bringen, daß sie alles Dingliche vergöttlichen und alles Göttliche verdinglichen müssen? Wo doch Gott dieses Mißbrauchs spottet und den Menschen am Ende nichts anderes in der Hand läßt als einen Fetisch ihres eigenen Egoismus. Die heiligen Paniere sind in Wahrheit Paniere der Gottlosigkeit. Sie vergiften die Welt, sie machen den Meuchelmord zur frommen Tat, Johannes 16, 2. „Wer euch tötet, wird meinen, er tue Gott einen Dienst daran." Der heilige Krieg von 1914 war das Massenschlachten des kapitalistischen Egoismus, der heilige Krieg des Sozialismus wird das Massenschlachten sozialistischen Eigennutzes sein. Stehen wir aber im Relativen, dann wird die Luft klar, dann verraucht die sengende Flamme des Fanatismus, es verschwindet die Heldenpose des Vorkämpfers für Gott, es verklingt die an „letzten und tiefsten" Einblicken und Ausblicken sich berauschende Phrase. Dafür aber kommt das, was doch, wie ich denke, zu allererst gebraucht wird: nüchterne Sachlichkeit, ruhige Gewissenhaftigkeit, die ihre Arbeit tun, ihre Pflicht erfüllen will und weiter nichts. Wir stehen ja nicht in einem Relativismus der Skepsis oder gar des Zynismus, der müde, gleichgültig und leichtfertig die Dinge treibt. Es ist etwas anderes, ob man die Nichtig-

keit alles Menschlichen begreift von der gleichen Ebene aus, oder ob man sie vom Jenseits aller Dinge her, von Gott aus versteht. Der Relativismus von Gott her hat gebebt in der Ahnung des Absoluten, er spricht das Nein, weil er etwas erkannt hat von dem so unendlich viel größeren Ja, er verlangt Aufhebung, weil er etwas weiß von Neusetzung. Er sieht durch die Verlorenheit der Dinge zu ihrem Ursprung hin und begreift, daß jede Verlorenheit doch ihr Ziel hat, auf das sie dauernd durch ihre eigene Existenz hinweist. So nimmt er die Dinge ernst, auch den Sozialismus. Es gilt ja alles, was zu Beginn über die Lage der Gegenwart gesagt wurde. Die Not des kapitalistischen Zeitalters ist da, und sie schreit zum Himmel und fordert Abhilfe. Es geht nicht an, daß man sagt, es ist gleichgültig, was du denkst und was du treibst, Welt bleibt Welt, es kommt auf deine Arbeit nicht an. Es ist vielmehr notwendig, daß man dorthin gehe, wo auf Abhilfe gesonnen wird, wo Beunruhigung und Sorge ist um das Elend der Gegenwart, wo man im Kampf steht um Überwindung der gegenwärtigen Welt. So sind wir überzeugt, daß es dem Willen Gottes entspricht, wenn auch wir uns in die sozialistische Bewegung hineinstellen. Sie ist nicht göttlich, aber sie ist auch nicht ohne Beziehung zu Gott. Sie hat ihre Zeit, aber gewiß, sie hat auch ihre Ewigkeit. Beileibe nicht im Sinne der Immanenz, als ob Gott in ihr Wohnung gemacht habe, aber doch, sie ist Gleichnis, aufgehobener Finger, deutend auf das Letzte, Neue. Sie ist auch ein Stück der harrenden Kreatur, sich sehnend mit uns allen nach einer Erlösung, die sie selbst sich nie geben kann.

Wir stehen in der Bewegung mit der Freiheit, die der hat, der etwas vom Jenseits aller Dinge gespürt hat. Wir können auf der äußersten Linken sein, aber wir haben auch das Recht, zu den Nichtunentwegten zu gehören. Wir haben einen Radikalismus erfahren, der uns erlaubt, in der Ebene dieses, unseres Menschseins, auch einmal nicht radikal zu sein, ja Kompromisse zu schließen. Wir stehen in der Arbeit mit dem Ernst und der Sachlichkeit, die der haben darf, der in der Furcht Gottes das ihm zugefallene Werk treibt, vor allem Frevelmut absolutistischer Überhitztheit aber sind wir bewahrt.

Und von dieser Situation aus finden wir nun auf einmal wieder von neuem einen Weg zu den Genossen. Die Solidarität mit ihnen wird jetzt ganz anders begriffen, der Pharisäismus wird nun wirklich überwunden. Bisher war das doch noch nicht ganz der Fall gewesen. Wir waren ja „religiöse" Sozialisten und darum im Besitze unaustilgbarer Ansprüche. Mochten wir noch so sehr versichern, daß wir Schulter an Schulter mit ihnen allen stünden, nichts scheidet die Menschen so sehr als Religion, als der Vollkommenheitsanspruch, der nun einmal in jedem religiösen Wesen, in jedem Habenwollen Gottes drinsteckt. Wir aber haben ja Gott gar nicht, wir fragen nur nach ihm. Wer fragt, hat nicht. Man fragt aus seinem Mangel heraus, und Mangel verbindet. Wir brauchen nun nicht mehr zu sagen: Gewiß, wir sind Sozialisten, aber natürlich „religiöse", also nicht, das klingt unausgesprochen leise mit, so ganz gemeine Parteileute, sondern selbstverständlich

etwas Besseres. Wir sagen nun überhaupt nichts mehr. Wir sehen freilich das Menschliche-allzumenschliche in der sozialistischen Bewegung auch jetzt noch deutlich genug, wir wollten wohl, daß das Verzerrte gerade, die Pose echt, die Phrase zum lebendigen Wort würde, und wir arbeiten daran, daß es geschehe, aber wir haben keine besondere Grundlage oder gar Höhenlage, von der aus wir das tun. Wir kommen ja nicht als eine heilige Schar von Licht- und Heilbringern, die den Funken des göttlichen Feuers zur hellen Flamme anfachen will, wir kommen gebeugt unter der Last des Menschentums als Unheilige zu Gottlosen, als Egoisten zu Eigensüchtigen, als Unerlöste zu Unfreien, aber eben darum auch als Genossen zu Genossen, als Brüder zu Brüdern. Es kann uns nicht mehr „unmöglich" und „unerträglich" sein, mit „solchen Menschen" zusammenzustehen. Wir wissen ja, daß der Atheist Gott nicht ferner ist als der Fromme (von Gott aus angesehen, und diese Betrachtungsweise gilt), und ebenso, daß der Gerechte auf seiner moralischen Höhe ebenso in der Tiefe ist (vor Gott) wie der Sünder. Wenn wir unter den „Sündern" sind, dann sind wir gerade dort, wohin wir gehören.

Das ist unsere Lage. Sie gibt schlechterdings kein Material für wohlbefriedigte Festtagsreden. Sie zeigt keinen Hochweg, der nur für erlesene Geister gangbar ist. Sie verzichtet auf jedes Edeltum religiöser und sittlicher Art. Sie mag den göttlichkeits- und heiligkeitslüsternen Menschen, den frommen sowohl als den gottlosen enttäuschen, wir können nicht anders sagen als: wir sind ihrer dankbar froh. Die Klarheit, die sie uns gebracht hat, empfinden wir als befreiend und beglückend. Wir haben nach Gott gefragt, wir haben an das Letzte gerührt. Wir haben alles unter das Nein gestellt, nun sind wir unangreifbar geworden. Unangreifbar, weil wir alles verloren haben. Da ist keine Zitadelle, die nicht gesprengt wäre, kein Schlüssel, der nicht ausgeliefert, keine Fahne, die nicht abgegeben wäre an Gott. Aber die Spannung auf Gott hin hat zugleich alle Überspannungen relativer Situationen aufgehoben. Darum haben wir aus tiefster Unruhe heraus auf einmal tiefe Ruhe gewonnen für unser Werk. Von der Frage nach Gott aus hat die ganze Erde unter unseren Füßen gebebt, haben alle Lichter ihren Schein verloren, aber nun finden wir uns in aller Dunkelheit dieser Welt fröhlich auf schwankendem Grunde wieder. Wir wissen von der Gebrochenheit des ganzen Lebens, wir wissen, daß niemand die Welt zum Ursprung zurückführen wird, nur er, der der Ursprung ist, aber nun stehen wir doch in dem allerdings auch „gebrochenen" Sozialismus mitten drin, und können ohne Furcht vor Enttäuschungen in ihm unsere Arbeit tun, spürend, daß wir gerade so in unserem Tun von Gott gesegnet sind.

# Umschau

**Die Literatur zum religiösen Sozialismus** ist aus ihrer ragenden Einsamkeit, in der sie sich vor dem Kriege befand, herausgetreten und ins Breite angeschwollen. Um eine Übersicht zu gewinnen, wäre man versucht, bestimmten Richtungen oder Gruppenbildungen nachzugehen, aber dabei gerät man allzu leicht ins Vergröbern, und so beabsichtigen die folgenden kurzen Charakterisierungen, jede Erscheinung von ihrem eigenen Wesen aus zu verstehen. Wie sich für meinen Blick diese Erscheinungen gegeneinander abheben, wird gleichwohl zwischen den Zeilen zu lesen sein. Die den religiösen Sozialismus von innen her, also schöpferisch kritisierende Literatur ist selbstverständlich als vollwertig mit einbezogen.

Als Quellen (im doppelten Sinn) aus der Vorkriegszeit sind unerschöpflich die Werke von Kutter, die um die unmittelbare, oft schneidende Erkenntnis der Zusammenhänge ringen, und von Ragaz, die milder im Ton, auch liebevoll den Problemen praktischer Verwirklichung des Gottesreiches nachgehen — womit Wesen und Schranke von beiden bezeichnet ist.

Hermann Kutter, Gerechtigkeit (Eugen Diederichs, Jena).
" " Sie müssen (ebd.).
" " Die Revolution des Christentums (ebd.).
" " Wir Pfarrer (ebd.).
" " Das Unmittelbare (3. Aufl., C. F. Kober, Spittlers Nachf., Basel 1921).

Leonhard Ragaz, Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart (F. Lendorff, Basel 1907).
" " Kapitalismus, Sozialismus und Ethik (Grütliverein Zürich 1907).
" " Predigten „Dein Reich komme" (Helbing & Lichtenhahn, Basel 1911).
" " Du sollst (1911 bei Gerstung, Oßmannstadt bei Weimar).
" " Politik und Gottesreich (Ev. Jugendbew. Freischar-Bücherei).
" " Volkshauspredigten (Grütliverein Zürich 1914).
" " u. a. Ein sozialistisches Programm (1920, also nach dem Kriege, gemäßigt revisionistisch).
" " in Aussicht: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft (Zusammenfassung von Aufsätzen). (Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich.)
" " Die Erlösung durch die Liebe (Rotapfel-Verlag).
" " Selbstbehauptung und Selbstverleugnung (Rotapfel-Verlag).
" " Theosophie und Reich Gottes? (Rotapfel-Verlag).
" " Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn — weiter! (Rotapfel-Verlag).

Von religiösem Sozialismus war vor dem Kriege außer in der Schweiz nur in England Stärkeres zu spüren, wo eine Linie von Kingsley her aufzuweisen ist, die zu einer Vereinigung von etwa 150 sozialistischen Pfarrern in der englischen Staatskirche geführt hatte, abgesehen von anderen sozialistisch durchtränkten religiösen Bewegungen in England.

Wer Genaueres wissen möchte, den darf ich hinweisen auf

Hans Hartmann, Christlicher Sozialismus in England; 3 Aufsätze in „Deutsch-Evangelisch" 1914.

„ „ Die Brotherhood-Bewegung, „Eiche" 1913.

„ „ Der christliche Sozialismus in England, „Neue Wege" 1913; ferner die reichen Literaturangaben über England, besonders auch über die religiös eingestellten Arbeiterführer in

„ „ Die Stimme des Volkes (s. unten).

Über die ganz schwachen Anfänge in Deutschland vor dem Kriege (Wächter, Göhre, Blumhardt) orientiert

Karl Vorländer, Sozialdemokratische Pfarrer in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (1910). Dazu:

Paul Göhre, Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde (Verlagsbuchhandlung des Vorwärts, Berlin).

Domela Nieuwenhaus, Mein Abschied von der Kirche.

Herbeizuziehen sind die im ganzen freilich evangelisch-sozialen sieben Vorträge „Religion und Sozialismus" vom 5. Weltkongreß für freies Christentum 1910 (Protestantischer Schriftenvertrieb, Berlin).

Ein starker Flammenwerfer war:

Otto Feuerstein (katholischer Stadtpfarrverweser), Sozialdemokratie und Weltgericht (Karl Rohm, Lorch 1911), mit radikaler Ablehnung des Privateigentums.

Nach dem Kriege hat sich die eigentliche „Bewegung", das heißt Bewegtheit, am reinsten in den Zeitschriften abgespiegelt. Während die alte Schweizer Bewegung Ragazscher Art sich in der dortigen Monatsschrift „Neue Wege" (für Deutschland billig zu beziehen durch Studienrat Nestler, Leipzig-Gohlis, Ulanenstraße 13) folgerichtig und wichtig weiterentwickelte, dabei Blumhardtsche Gedanken mehr und mehr sich assimilierend und die neueste harte Problematik in sich aufnehmend, ist die deutsche Entwicklung verwickelter.

Die ernsteste und unerbittlichste Durchdringung findet sich ohne Zweifel in der seit Ostern 1920 zuerst zwanglos, dann monatlich erscheinenden, von Karl Mennicke herausgegebenen Zeitschrift „Blätter für religiösen Sozialismus", die bald, um nicht zu sehr mit praktischem Material belastet zu werden, ein Schwesterblatt „Sozialistische Lebensgestaltung" erhielt (beides durch Post, Fachgruppe XIII, 17; Probenummern vom Herausgeber, Berlin N 20, Prinzenallee 25 GII). Diese Blätter sind, was ihre Aufgabe teils erleichtert, teils vertieft, nicht Organ eines Bundes, das tausend Rücksichten zu nehmen hätte, sondern Ausdruck einer individuellen Schau der Dinge und eines Einzelnen, dem freilich ein tragender Kreis zur Seite steht. Während die „Sozialistische Lebensgestaltung" sich in der Beurteilung praktischer Neubildungen einer äußersten Konzentration und Zurückhaltung befleißigt und die Schwierigkeiten eher über- als unterschätzt, um ja nicht der vorschnellen Phrase und Selbstberuhigung zu verfallen, ist bei anderen Blättern diese Gefahr größer.

Zwar hat das „Neue Werk" (zuerst, seit Ostern 1919, als „Der christliche Demokrat", jetzt zu beziehen durch den Neuwerk-Verlag, Schlüchtern) unter verschiedenen Schriftleitungen Gelegenheit und Aufgabe gehabt, sich selbst zu finden und zu läutern, es hat sich auch dieser Aufgabe durchaus nicht entzogen. Aber indem es ganz stark und

vom bedingungslosen Glauben an die Verwirklichung des Liebesreiches (ohne natürlich naiv-eschatologisch einen Zeitpunkt festzusetzen) und an die Möglichkeit des vollen Christuslebens in uns gespeist ist, steht es haarscharf stets auf der Grenze der Unwirklichkeit, das heißt des Nicht-Ernstnehmens der Wirklichkeit. Damit bezeichnet es freilich für den überschauenden, kritischen, nicht einfach hingegebenen Blick in ganz wichtiger und ungeheuer lebendiger und eindrücklicher Art das Problem, die Situation, in der wir stehen. Zuletzt kommt es ja für die Vermeidung all jener „Gefahren" rein auf die Menschen an, die solch ein „Neues Werk" tragen und auf ihre Fähigkeit, die kritische Negation auch stets gegen sich selbst zu vollziehen. Und man darf sagen, daß dies in den letzten Jahren in steigendem Maße geschehen ist, wodurch der Wert des Blattes im großen und ganzen, eben als Spiegelbild einer lebendigen und ernsten Bewegtheit, stieg.

In ähnlicher Gefahr schwebt die Monatsschrift „Weltwende" (zuerst, seit 1920 „Der christliche Revolutionär", persönlich von Dr. Strünckmann geleitet, jetzt von Dr. Daniel, Balingen, Württemberg, und einem sachlichen Kreis getragen). Unter Verkennung der Möglichkeiten versuchte man, alles Mögliche und Unmögliche unter einen Hut zu bringen, von nationalistischen Jugendbünden bis zu Häusser und Stark, aber nach einer großen, obwohl noch nicht endgültigen Klärung und Reinigung in Stuttgart im Juni 1921 will man nun die Bahn der Selbstbesinnung beschreiten, was deutlich darin erscheint, daß die wirkliche „religiös-soziale" Problematik mehr und mehr hervortritt. Dadurch wird die Bahn frei, um die hier ohne Zweifel fließende Energie- und Glaubensquelle ans Tageslicht treten zu lassen.

Ganz in den Anfängen grundsätzlicher Bedeutung stehen die Blätter und Organe der verschiedenen organisierten Bünde für religiösen Sozialismus. Zwar stehen hinter dem „Christlichen Volksblatt", Organ des badischen Volkskirchenbundes, und der Monatsschrift „Der religiöse Sozialist", Organ des Bundes religiöser Sozialisten Deutschlands (Geschäftsstelle B. Göring, Berlin 87, Wittstockerstr. 21) immer Männer wie Hans Ehrenberg, Günther Dehn und Georg Fritze (der sein rheinisches Blatt „Seid Brüder" mit dem Berliner seit 1. Januar 1922 verschmolz). Aber die Sprachverwirrung und das Nichteindringen in die wirklichen Probleme, der leichtherzige Glaube und die Sucht zu einigen, sind einstweilen noch so groß, daß der Lebensgang dieser Blätter sehr schwer sein dürfte, ehe sie wirklich Ausdruck einer reinen und starken Sache und nicht nur eines gegründeten Bundes sind. Erst auf einem solchen Niveau würden sie in eine Diskussion, wie sie dieses Heft bewegt, einzubeziehen sein.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß auch andere Zeitschriften, allen voran die „Christliche Welt" (F. A. Perthes, Gotha) und die „Freie Volkskirche" (Jena) sowie die in großer Lebendigkeit stehenden Blätter von Horst Schirmacher, Der Jungevangelische (Bochum, Trankgasse 6) und Joh. Zauleck, Mutiges Christentum (Wetter a. Ruhr), aber auch gelegentlich der „Kunstwart" (Georg D. W. Callwey, München) und die „Tat" den Problemen des religiösen Sozialismus nahegerückt sind (siehe die Register der letzten Jahrgänge der „Christlichen Welt"). Ganz versagt haben unsere führenden, insbesondere auch die sozialistischen Tageszeitungen — in gewisser Weise freilich ein Glück für den religiösen Sozialismus und seine Selbstbesinnung.

Sehr bedeutsam ist die französische Zeitschrift „Chrétien libre", herausgegeben von Léon Revoyre in Melun (S. & M.). Diese vertritt pointiert einen religiösen Sozia-

lismus und Internationalismus, während der alteingeführte „Christianisme social" viel blasser wirkt.

Alle diese Zeitschriften, vielleicht mit Ausnahme der erstgenannten (Mennicke) wären nicht lebensfähig gewesen, wenn nicht einige wenige größere Werke die Probleme des religiösen Sozialismus mit einer kühnen Unerbittlichkeit und einer durchdringenden Schärfe gestellt hätten. Das ist so gemeint, daß die starke Lebensbewegung, die gewiß hinter diesen Zeitschriften stand, allein nicht ausgereicht hätte, nun auch dauernd und regelmäßig geistige Arbeit zu leisten, sondern vermutlich allzusehr in Wiederholung und Sterilität ausgeartet wäre.

Von diesen Bewegern ist vor allem Karl Barth zu nennen, der mit Eduard Thurneysen die Kuttersche und Blumhardtsche Linie (vgl. Zündel, Blumhardt, Brunnenverlag, Gießen) weiter und über sich selbst hinausführte. Seine Problematik ist bei aller Konzentration auf den entscheidenden Punkt so reich und vielseitig, daß hier nur kurz auf seine Werke und deren notwendiges Studium hingewiesen werden kann.

Karl Barth, Der Römerbrief. I. Auflage, 1919 bei Chr. Kaiser, München.
" " " " 2. " 1922 bei Chr. Kaiser. Beide, durchaus verschiedene Auflagen müssen gelesen werden.
" " Der Christ in der Gesellschaft (Patmosverlag, Frankfurt).
" " Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (Chr. Kaiser).
" " und E. Thurneysen, Suchet Gott, so werdet ihr leben (Predigten) (Bäschlin, Bern).
" " " " " Zur inneren Lage des Christentums (Chr. Kaiser).

Dazu:

Franz Overbeck, Christentum und Kultur (Benno Schwabe & Co., Basel).
E. Thurneysen, Dostojewski (Chr. Kaiser).

So ungeheuer stark hier versucht wird, ins Innerste der religiösen Entscheidung zu dringen und so furchtlos alles, Kultur, Menschenwert und Menschenwerk in seiner Nichtigkeit von Gott her erkannt und durchschaut wird, so fehlt doch eines, was Barth und Thurneysen auch innerlich hindert, sich überhaupt noch irgendwie als religiöse Sozialisten zu bezeichnen. Das Gefühl, daß in der wirklichen Welt der Erscheinungen eine wesentliche Sünde die Verachtung des Proletariats und der Herrenstandpunkt war und daß unser Leben in der gegenwärtigen Entscheidungsstunde nur Sinn hat, wenn es mit aller Kraft da wieder gutzumachen sucht, findet sich fast gar nicht. Es ist alles in grandioser Weise auf „Erkenntnis", nicht auf „menschliche" Ergriffenheit und Not gestellt. Freilich liegt die Fragestellung Barths auf einer anderen Ebene, aber wenn das dazu führen sollte, daß die Probleme, Schicksale und Zwänge in der Realität der Erscheinungswelt nicht mehr ernst genommen werden, daß also die Zeitlichkeit für belanglos erklärt bzw. gerade noch als Hinweis gelten gelassen wird, so ist eben nicht mehr „das Ganze" gemeint und gesehen, von dem Barths und Thurneysens Schriften so oft reden. Freilich kann da, und das lassen diese Schriften spüren, wo die eigentümliche geistige und wirtschaftliche Not des Proletariats nicht ganz stark und vordergründlich empfunden wird, nicht mehr von „Sozialismus" die Rede sein, und das gibt den genannten Schriften das eigentümlich Schillernde in bezug auf das Problem des Sozialismus.

Noch eindeutiger „übersozial" sind hier die in der Sache ganz mit Barth übereinstimmenden, in der Form und Terminologie verschiedenartigen Schriften von Fried-

rich Gogarten, besonders „Die religiöse Entscheidung" (Diederichs), die insofern hierhergehören, als dort die religiöse Kritik an der gesamten Kultur einschließlich des Sozialismus entscheidend vollzogen wird, ohne freilich die Fragestellungen, die die Realität uns aufgibt, immer festzuhalten. Diese werden vielmehr nur als wesenloser Ausgangspunkt für „wesentliche" Antworten verwendet.

Die Aufgabe ist also, unbeschadet der radikalen Kritik an der gesamten Kultur einschließlich des Sozialismus, doch dauernd in der Frage zu stehen und zu leiden, was mit dem Sozialismus eigentlich gemeint sei, und was wir an Erkenntnis und Tun gewinnen können, um dies Gemeinte zu verwirklichen oder sagen wir genauer: an den Tag zu stellen. Zur Lösung dieser Aufgabe, die in lebendiger Weise die Wirklichkeit nicht gleich und vorschnell als Material für ein „göttliches" Gedankengebäude benützt, sondern sie erst einmal von sich aus, vielleicht in der Weise und Weisheit Goethes, ernst nimmt, können unserer ganzen Situation nach erst Anfänge vorhanden sein. Wer die Verworrenheit, Gepreßtheit, Verlogenheit und Rückwärtsgebundenheit der gegenwärtigen Lage nicht nur befühlt, sondern durchschaut, weiß das. Von solchen Anfängen sei insbesondere genannt:

Karl Mennicke, Proletariat und Volkskirche (Eugen Diederichs, Jena) ferner viele Artikel in den beiden von demselben herausgegebenen Blättern.

Paul Tillich und Richard Wegener, Der Sozialismus als Kirchenfrage.

Heinz Marr, Proletarisches Verlangen (Eugen Diederichs), das nur zu stark soziologisch unterbaut ist und darum manchmal an dem brennenden Problem und der lebendigen Not vorbeisieht.

Hans Ehrenberg, Evangelisches Laienbüchlein, 3 Hefte (J. C. B. Mohr, Tübingen). Stark persönlich gefärbt, aber weiterführend.

Hans Hartmann, Die Stimme des Volkes (Chr. Kaiser).

" " Kulturwende, 2., verbesserte Auflage (Verlag „Weißer Ritter", Berlin), dazu ergänzend von demselben: Jesus, das Dämonische und die Ethik (Verlag „Weißer Ritter", demnächst in 2., veränderter Auflage) und „Christ und Antichrist" (Adolf Saal, Verlag, Lauenburg).

Bergan, Aufrufe zur geistigen Erneuerung (Sozialistischer Lehrerverein Duisburg).

Herbeizuziehen sind auch die nicht im Sozialismus stehenden Schriften von Günther Dehn (dessen spätere Vorträge und Aufsätze den Sozialismus bejahen), Ludwig Heitmann (Großstadt und Religion, C. Boysen, Hamburg), Max Türck (Vom Staatskirchentum zur Menschheitsreligion, Neuwerkverlag), Paul Le Seur (Der Sozialismus Jesu, Warneck, Berlin), Christian Geyer (Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus, Chr. Kaiser), Georg Merz (Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus, Chr. Kaiser), Niebergall (Evangelischer Sozialismus, J. C. B. Mohr, Tübingen), Gottfr. Naumann, Sozialismus und Religion in Deutschland (J. C. Hinrichs, Leipzig) sowie neuere Verhandlungsberichte des Evangelisch-sozialen Kongresses.

Eine eigenartige, nicht ohne weiteres bezeichenbare Stellung nimmt Friedrich Siegmund Schultze ein, der Leiter der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, Herausgeber der „Eiche" (Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, Verlag Chr. Kaiser, München) und Mitarbeiter an vielen anderen Bewegungen. Ohne sozialistisch zu sein, weder im Sinne eines Parteisozialismus

noch im Sinne einer gegen den bürgerlichen Menschen überhaupt gerichteten Stellung, arbeiten er und sein Kreis doch ernsthaft an einer Erkenntnis der inneren Lage des Proletariats und der Anbahnung einer Versöhnung wenigstens auf den Gebieten, wo diese heute möglich sein könnte. Zu nennen ist:

Siegmund-Schultze, Sozialismus u. Christentum (Furche-Verlag G.m.b.H. Berlin)
" " Die soziale Botschaft des Christentums (C. Ed. Müllers Verlagsbuchhandlung, Halle).

Ferner
Akademisch-Soziale Monatsschrift (Herausgeber Siegmund-Schultze, Eugen Diederichs, Jena).

Von der Seite des Sozialismus her, um einmal so zu schematisieren, kommen zur religiösen Fragestellung:

Gustav Hoffmann, Jesus (Verlag für sozialistische Lebenskultur Rostock).
" " Die Religion des Sozialismus (ebd.).

Derselbe hat auch einen Bund „Religion des Sozialismus" mit einer Zeitschrift „Natur und Liebe" gegründet, die jedenfalls symptomatisch sind, wenn sie auch die eigentliche Problematik ausschalten oder vielmehr nicht an sich herankommen lassen.

Nicht unwichtig ist das Sozialismusheft (5/6 Jahrgang 1920) der „Freideutschen Jugend" (Adolf Saal, Verlag, Lauenburg), wichtiger und entscheidender die Zeitschrift „Der weiße Ritter" (Berlin C 19, Alte Leipziger Straße 10; letztes Heft: „Sendung").

Eine unerquickliche Aufgabe ist es, die Literatur zu nennen, die sich mit unserer Frage von außen her befaßt, ohne aber die Lebendigkeit der Situation und die Not der Stunde zu spüren. Diese Schriften arbeiten nur mit vorgefaßten, dogmatischen Begriffen wie „das" Christentum, „der" Sozialismus, als ob alles so schön fertig daläge wie das Ei im Nest. Aber gerade weil die Flut dieser Literatur durch ihre Unzulänglichkeit, Negativität und gar ihre apologetische Tendenz die Lage greller beleuchtet als die positiven, aber verschwindend kleinen Anfänge, von denen ich oben berichtete, darum muß ein Teil von ihnen wenigstens mit Namen genannt sein.

Dr. F. H. Riefl, Sozialismus und Religion (Regensburg). Katholisch.
Lic. Cajus Fabricius, Verträgt sich das Christentum mit dem Sozialismus? (Verlag des Evang. Bundes, Berlin).
Dr. F. Heiler, Jesus und der Sozialismus (Chr. Kaiser).
D. Fritz Wilke, Der Sozialismus und das Christentum (Bibl. Zeit- und Streitfragen, Runge, Großlichterfelde).

Ernster zu nehmen ist:

Lic. Rudolf Hermann, Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen (Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1922; behandelt nur Kutter und den Neuwerkkreis).

Dazu eine Anzahl Aufsätze in kirchlichen Zeitschriften, z. B. Neue kirchliche Zeitschrift usw.

Mit dem absprechenden Urteil soll den Genannten nicht zugleich der persönliche Ernst abgesprochen werden, aber es gibt Dinge, wo man verpflichtet ist, einem Schriftsteller zu sagen, er solle sich lieber mit anderen Dingen beschäftigen, weil er das wirkliche Verständnis für die vorliegende Sache doch nicht findet. Wenn jemand tiefgründige geschichtliche Forschungen zur Religionspsychologie gemacht hat, ist damit noch lange nicht gesagt, daß er dem Thema „Jesus und der Sozialismus" gerecht wird.

Nicht erschöpfend, dessen bin ich mir wohl bewußt, konnte das behandelt werden, was im weiteren Sinn religiöse Kritik des Sozialismus ist, also von der heutigen Geistigkeit her eine Einstellung sucht zum Problem des Sozialismus. Wenn man es recht nimmt, so ist keine ernstere Arbeit größeren oder kleineren Umfangs heute möglich, die nicht wenigstens an das Problem rührte. In den Schriften Bubers (Insel-Verlag, Leipzig, z. B. „Daniel, Gespräche von der Verwirklichung") sowohl wie in denen Stefan Zweigs (über Rolland, Dostojewski) in den Schriften Nötzels wie auch in dem m. E. unzulänglichen, weil zu abstrakten Buch von Paul Ernst „Der Zusammenbruch des Marxismus" (Georg Müller, München) und noch in vielen anderen (Holitscher, Paquet . . .) schwingt die Fragestellung mit, die uns im Tiefsten erfaßt. Aber nur eine neue Lebensbewegtheit wird es vermögen, die kleinen Anfänge, von denen die Rede war, ausreifen zu lassen und die aus der Spannung geborene Problematik zur Fülle selbst zu führen. Dann werden gewisse bisher vernachlässigte Fragestellungen mit in den Vordergrund treten und ihre Klärung finden, von denen nur einige in Stichworten angedeutet seien. Mystik und Sozialismus, die Philosophie des Als-Ob und der Sozialismus, Kunst und Sozialismus, Volkheit und Sozialismus. Und dann können wohl auch die Tage kommen, wo die jetzt so heiß und schlecht umstrittene Tatsache „Volk" zu neuer Deutung und Bedeutung erwacht.

Hans Hartmann

## Nachlese

Es scheint mir wichtig, die vorstehende Übersicht noch um folgende Angaben zu ergänzen, ohne daß ich den Anspruch erheben möchte damit die Reihe wirklich zu schließen.

Vor allem sei hingewiesen auf Paul Tillichs (dessen Aufsatz „Kairos" im Mittelpunkt dieses Heftes steht) Büchlein „Masse und Geist", Studien zur Philosophie der Masse (Verlag der Arbeitsgemeinschaft Berlin und Frankfurt a. M., 1922), der einzige zulängliche Versuch, die tatsächliche proletarische Massenbewegung in eine umfassende religionsphilosophische Sinndeutung einzubeziehen. Man ermißt die Bedeutung dieser Leistung erst recht, wenn man sie gegen ein Werk hält wie Paul Natorps „Sozial-Idealismus" (Julius Springer, Berlin 1921). Auch hier ist der Sozialismus von einer umfassenden philosophischen Betrachtung aus gewürdigt (und positiv gewürdigt). Aber gerade unter Beiseitesetzung dessen, was ihn so schwer und erschütternd macht: der eigendynamischen Bewegung der proletarischen Masse. Jede Auseinandersetzung mit dem Problem des Sozialismus aber, die daran vorbeigeht, ist letztlich zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Von hier aus gesehen ist z. B. auch die Art der Neu-Konservativen, den Gemeinschaftsgedanken zu beleben (antiliberalistisch, darin sich dem Sozialismus verwandt fühlend, wie etwa die Wochenzeitung „Gewissen"), durchaus romantisch.

Im Vorbeigehen erwähnt seien im Anschluß daran zwei Broschüren, die von der kulturphilosophischen Seite her an das Problem der Massenbildung herankommen (doch so, daß die religiöse Voraussetzung deutlich spürbar ist): Wilhelm Flitner, Laienbildung (Diederichs, 1921) und Gustav Radbruch, Kulturlehre des Sozialismus (Berlin 1922, Vorwärtsbuchhandlung). Flitners Arbeit ist rein pädagogisch abgestellt, der Sozialismus ist nur am Rande spürbar; während Radbruchs Werkchen geflissentlich vom Grundbegriff des Sozialismus her den Sinn der Gemeinschaftskultur zu entwickeln sucht. Aber gerade deshalb sollten beide Veröffentlichungen zueinander genommen werden. Es macht aufmerksam, solche völlig unvorhergesehenen Berührungen zu beobachten.

An kritischen Werken, die mir neben den in Hartmanns Übersicht genannten der Beachtung wert erscheinen, nenne ich folgende: zuerst die ausgezeichnete Arbeit von Theodor Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee (Schramm, Düsseldorf, 1921). Die Arbeit eines katholischen Theologen, die in Erstaunen setzt durch die fast liebevolle Art, in der die ethischen Grundanschauungen von Marx und Engels aus der Diaspora, in der sie sich in deren Werken befinden, erlöst werden. Man kann durchaus sagen, daß die marxistische Literatur hier eine wertvolle Bereicherung erfahren hat. An einer positiv kritischen Würdigung (gerade von der religiösen Grundhaltung her) hindert dann freilich dogmatische Voreingenommenheit sowie der unvermeidliche ethische Normbegriff. Gleichwohl lohnt auch die Lektüre des zweiten Teils (der einen „Beitrag zur christlichen Sozialethik" liefern will) die Mühe.

Ernste Arbeit leisten auch die beiden Broschüren, die hier an letzter Stelle genannt seien, die beide protestantische Theologen zu Verfassern haben: Friedrich Büchsel, Kirche und Sozialdemokratie (C. Bertelsmann, Gütersloh, 1921) und Paul Althaus, Religiöser Sozialismus (ebenda). Büchsels Schriftchen zeichnet sich aus durch den Willen, die sozialdemokratische Bewegung als notwendige Erscheinung des neueren Wirtschafts- und Gesellschaftslebens zu begreifen und durch die Aufrichtigkeit, mit der die Versäumnisse der Kirche auf diesem Gebiet bekannt werden. Darüber hinaus kommt es freilich weder zu einer ausreichenden Erkenntnis der tatsächlichen Schwere, die das Problem „Kirche und Arbeiterschaft" heute hat, noch gar zu einer durchgreifenden Erfassung der Anstöße, die der Kapitalismus für die wahrhaft religiöse Weltschau bietet. — Althaus' Büchlein leidet darunter, daß seine Kenntnis der Ausprägungen, die der religiöse Sozialismus gefunden hat, zu zufällig ist, daß er Wesentliches überhaupt nicht weiß. Abgesehen davon ist hier aber die ernsteste Beleuchtung des im Titel angedeuteten Fragenkreises von einer lebendigen lutherischen Frömmigkeit her geboten, die man nur denken kann. Man möchte sagen, daß niemand ein Recht hat, den religiösen Sozialismus zu vertreten, der sich nicht mit den hier geäußerten echt religiösen Bedenken auseinandergesetzt hat. Übrigens bringt Heft 14/15 des Neuen Werks (vom 15. März d. J.) eine ausführliche „Auseinandersetzung mit Paul Althaus" von Karl Barth, in der dem Schriftchen ganz die Würdigung zuteil wird, die es verdient; in der es allerdings auch seinen kritischen Meister findet.

Carl Mennicke

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Günther Dehn, Berlin NW 87, Wiclefstraße 33, II; Pfarrer Emil Fuchs, Eisenach, Burgstraße 24; Pfarrer Lic. Dr. Hans Hartmann, Solingen-Foche; Dr. Eduard Heimann, Köln a. Rh., Vorgebirgstraße 33, II; Pfarrer Lic. Loew, Remscheid, Wiedenhofstraße 7; Carl Mennicke, Berlin N 20, Prinzenallee 25/26, II; Dr. Paul Tillich, Berlin-Friedenau, Taunusstraße 1.

Schriftleiter dieses Heftes: Carl Mennicke, Berlin N 20, Prinzenallee 25/26, II. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

14. Jahrgang Heft 11 Februar 1923

# Für das Alter!

Die deutsche Altershilfe wendet sich mit diesem Heft, das der Verlag dafür zur Verfügung stellte, an die deutsche Seele. An die Seele, nicht nur an die Scheckbücher und Banknoten, nicht nur an die Vereins- und Verwaltungsapparate. Denn die Not des Alters, die mit jedem Monat unter uns anschwillt, verlangt anderes als die gewohnheitsmäßige mehr oder weniger kühle und gedankenlose Gutmütigkeit, mit der man beliebige Sammelbüchsen füllt. Sie verlangt als eine große Volksaufgabe, als eine Sache der Kulturehre Deutschlands, als ein Werk heiliger Liebe und zartester Ehrfurcht aufgenommen zu werden. Aufgenommen vom Gefühl, vom Denken, vom tatkräftigen Willen.

Es handelt sich nicht nur um Almosen, sondern um die Erhaltung und Erneuerung uralter Gebote aller gesitteten Völker, daß die Stellung des Alters in der Volksgemeinschaft durch Ehrfurcht bestimmt sei und seiner Würde Ausdruck gäbe. Aus diesem Gefühl der Ehrfurcht sei die Altershilfe geboren: von ihm zeuge die Größe der Opfer, die von den Jungen und Starken gebracht werden: von ihm die zartfühlende Anpassung der Formen und Mittel an Wesen und Bedürfnisse des Alters, von ihm der Ernst, mit dem die Not erfaßt und die Hilfe aufgebaut wird.

Dies Heft soll Verständnis für die Altershilfe in dieser ihrer tieferen Bedeutung für die sittliche Kultur unseres Volkes wecken helfen, soll den Boden des Gefühls lockern, aus dem allein die angemessenen Formen für eine schmerzliche und schwierige Aufgabe gefunden werden können, und selbst ein Ausdruck der Ehrfurcht sein vor denen, die das Menschenschicksal bis an die Schwelle der Ewigkeit durch Mühe und Glück, durch Staub und Sonne und Regen getragen haben.

Gertrud Bäumer,
im Auftrage der Altershilfe des deutschen Volkes

# Meta Keßler / Christopherus

An der Sebalduskirche in Nürnberg steht lebensgroß aus Sandstein gehauen die Figur des heiligen Christopherus. Inschrift und Sockelwappen bezeugen, daß das Werk im Jahre 1442 von dem Nürnberger Bürger Heinrich Schlüsselfelder gestiftet wurde. Aber auch ohne diese Angabe geht aus der Gewanddarstellung und dem Herausarbeiten der Körperformen charakteristisch genug hervor, daß wir eine Schöpfung des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance vor uns haben.

Das Bildwerk gibt jenen Augenblick wieder, da Christopherus mit letzter Anstrengung zum Ufer heransteigt. Seine Füße werden von den verlaufenden Wellen umspült, und die linke Hand hält das Gewand noch hochgerafft. Die an den Stab gelehnte Gestalt und das vornübergebeugte Haupt drücken völlige Erschöpfung aus, während der Knabe auf seiner Schulter mit fast brutaler und breiter Sicherheit Haupt und Stab des Tragenden umschlungen hält.

Christopherus ist als Greis dargestellt, und dieser Gegensatz von duldendem Alter und unbefangen egoistischer Jugend macht das Bild so eindrucksvoll und erschütternd. Christopherus trägt seine jugendliche Bürde mit selbstverständlicher Demut, nur die gerunzelten Brauen und die gefaltete Stirn verraten den Kampf und die übermenschliche Anstrengung. Um seinen Mund dagegen liegen Güte und schmerzliche Hingabe. Er trägt bewußt und wollend ein schwerlastendes Schicksal, das zugleich das uralte Schicksal der Menschheit überhaupt ist.

Denn im tiefsten symbolisch verkörpert das Werk die ganze Tragik des Verhältnisses von Jugend und Alter, eine naturgegebene und daher ewig sich wiederholende Tragik. Der Lebensimpuls schließt lebenzeugend Glied an Glied in dem ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens und erweckt zugleich in den Lebenzeugenden die triebhafte Sorge und Selbsthingabe für das Erzeugte. Geheimnisvoll unlösbar spinnen sich die Fäden von Eltern zu Kindern, urtief verankert in dem innersten Kerne des Lebens selbst. Den Gesetzen des Blutes folgend, schaffen die älteren Generationen für die Jungen, tragen sie auf geduldigen Schultern durch die Fluten des Lebens.

So rauscht der Strom der Generationen vorwärts, eilt weiter, bekümmert nur um das Zukünftige, nicht sorgend um das Vergangene. Zur Reife gelangt, gleitet die Jugend von den Schultern der Väter herab, um sich ihren eigenen Weg zu suchen und das Leben nach den ihr selbst innewohnenden Gesetzen zu gestalten. Versteint und veraltet erscheint ihr vieles, was den Vätern heilig war, und ihre junge Kraft stürmt an gegen überlebte Werte. Triumphierend schwingt sie die Fackel

des Lebens in ihrer Hand und bedenkt nicht, daß sie die Fackel aus anderen Händen empfing und dereinst auch in andere Hände weitergeben muß.

Waltet hier nicht ein Naturgesetz? Ein Gesetz, das seine Bitterkeit durch den selbstgeschaffenen Ausgleich verliert, da jeder den gleichen Lauf vollenden muß?

Wir Menschen leben nicht nur unter dem Naturgesetz; noch andere Gewalten herrschen in unserm Innern. In den Forderungen der Religion und der Sitte nehmen sie ihren sichtbaren Ausdruck an, und die Ehrfurcht vor den Werten des Alters, die Fürsorgepflicht gegen die herabsinkende Generation ist ein in allen Religionen und Sittenlehren sich wiederholendes Gebot. Je größer der Einfluß dieser geistigen Mächte auf die Lebensgestaltung einer Zeit ist, desto mehr erscheint die Härte der Natur überwunden und verklärt.

Und wir Jugend von heute? Fällt das furchtbare Los des verhungernden und versiechenden Alters nicht als schwere Schuld auf unsere Seele? Haben wir den inneren Wegweiser, der uns den rechten Pfad zwischen Aufgang und Untergang führen soll, verloren? Lassen wir diejenigen, die uns auf ihren Schultern trugen, erbarmungslos untergehen?

Ein wunderschönes Zeichen mildert die tragische Symbolik des Nürnberger Christopherusbildes: dort, wo der Knabe die Hand an den dürren Eichenstab legt, grünt dieser und trägt Früchte.

Wann kommt die Renaissance unserer Seele?

# Eduard Spranger/Ehrfurcht dem Alter!

Die einfachen und ewigen Lebenswahrheiten liegen im Bewußtsein des unverbildeten Menschen mit einer hellseherischen Klarheit, die nach keiner Begründung verlangt, weil sie in sich selbst ganz sicher ist. Wenn man diese Wahrheiten erst beweisen oder in die Menschen hineinpredigen muß, so ist dies ein Zeichen für eine weit fortgeschrittene Verirrung und Verwirrung der geistigen Lebensinstinkte.

Daß man dem Alter Ehrfurcht schuldet, sagt uns eine Stimme unseres Innern, die wir unmittelbar vernehmen, wenn wir die reineren Tiefen unseres Selbst noch nicht zugeschüttet haben. Kommen wir an solche Gewißheiten mit der nachhinkenden Überlegung heran, warum es denn so sei, so schieben wir das Ganze auf ein verkehrtes Geleise. Denn der bloßen Verständigkeit des „praktischen Lebens" mag es leicht so scheinen, als sei jene Forderung nur eine falsche Sentimentalität, ge-

eignet, die sachliche Erledigung von Geschäften zu erschweren und das Gewissen mit unnötigen Bedenklichkeiten zu belasten. Kinder und Greise haben dann für das „eigentliche" Leben geringe Bedeutung. Die Alten haben einmal gelebt; nun müssen sie abtreten, um das Feld des Daseins den rüstigen Kräften zu überlassen, die mit schneller Hand die Dinge meistern, weil alles kurz „erledigt" werden muß und weil man überhaupt nicht viel Zeit hat. Ein Winkel abseits vom Leben mag den Alten gegönnt werden; aber die Hauptsache ist, daß sie nicht stören und daß sie in die ernsthafte Welt nicht mehr hineinreden.

Wenn solche Reflexionen erst einmal das ursprüngliche sichere Gefühl, das uns das Alter heilig scheinen läßt, zerstört haben, dann bedarf es anderer Reflexionen, um das Vernichtete wieder aufzubauen, und diese künstlichen Begründungen rücken selbst nun alles in ein schiefes Licht. Da wird dem Menschen gepredigt, er müsse mit dem Alter „Mitleid" haben, weil es hilflos, weil seine Lage an sich beklagenswert sei; vor allen Dingen aber deswegen, weil es ihm einmal selbst so gehen könne und weil er dann das gleiche beanspruchen würde. Diese tiefsinnige Moral findet also das Begreiflichste noch darin, daß jeder mit sich selbst Mitleid haben werde; sie schiebt in listiger Weise der Vorstellung des anderen die Vorstellung von der eigenen künftigen Lebenslage unter und erwartet als Wirkung dieses Kunstgriffes jene „Rührung", durch die man den Durchschnitt der Menschen am sichersten in Bewegung setzt. Sie kann sich daher auch nicht genugtun, das Alter in seiner traurigsten, niedergehendsten Gestalt zu malen, um ihm nur ja die Sympathien der Kraftvollen und Genießenden zu sichern, wie der Bettler den besten Erfolg hat, wenn er sein Elend am sichtbarsten zur Schau trägt.

Nun ist Mitleid an sich keine Regung der Seele, die den Menschen adelt, weil es entweder vom Besitzenden auf den Enterbten geht, also den anderen herabzieht, oder dem gemeinsamen beklagenswerten Lose gilt und dann beide Teile entwertet. Mitleid ist es nicht, was wir mit dem Alter empfinden sollen, am allerwenigsten sollen wir in ihm unsere eigene mögliche Zukunft bemitleiden. Das bloße Mitleid ist ein Zustand der Rührung, dem die gesund Empfindenden mit Recht aus dem Wege gehen, weil eine solche Gefühlswelle ohne tiefere Idee an sich widrig ist und weil sie ohne Idee notwendig unschöpferisch bleiben muß.

Es liegt in der natürlichen Ehrfurcht vor dem Alter, die wir haben, solange uns die Hast der Geschäfte den Kern des Selbst noch nicht zerfressen hat, eine ganz andere Wahrheit eingehüllt, die wir uns zum Bewußtsein bringen wollen.

Wer auf das tiefere Leben in sich selber achtet, erfährt mit staunender Andacht, daß es eigentlich durch ihn nur hindurchrauscht, und daß

der kleine Ausschnitt des Daseins, den wir als unser gewolltes Werk erleben, doch nur wie ein Strahl ist, der über diesen geheimen, ernsten Grund dahinhuscht. Wir werden geboren; wir spielen als Kinder, solange wir Kinder sind, weil wir es sind, nicht weil wir es sein wollen. Der Jüngling steuert sein Schiff hinaus, die Jungfrau öffnet ihre Seele den Geschenken des Lebens. Es kommt das Geschenk der reifen Jahre; sie lassen die Früchte in uns und mit uns reifen, als ob wir das schüfen, was doch nur mit uns und durch uns wächst. Und noch wissen wir nichts von diesem Reifsein, da senkt sich der Abend:

„So ziehen die Wolken, es schwinden die Sterne!
dahinten, dahinten! von ferne, von ferne,
da kommt er, der Bruder, da kommt er, der Tod."

Es ist ein und dasselbe Leben, das durch diese Stadien wie durch bloße Erscheinungsformen hindurchgeht. Es ist ein Gras, das da frühe blühet und bald welk wird. Und in all seinen Stufen können wir zu diesem Leben sagen: „tat tvam asi" — „das bist du selbst". Aber nicht dieses einzelne Selbst, das für sich begehrt und fürchtet, das gierig rafft und sich vom Leben des anderen nährt; sondern es ist das Leben selber, das durch uns in der Gestalt von Menschentum und Menschenlos hindurchzieht, ein Geheimnis, ein Heiliges.

Vor diesem Heiligen sollen wir uns beugen. Wir sollen es mit Ehrfurcht sehen schon im Kinde; denn das Kind fordert weder Mitleid noch Herablassung, sondern als ein Stück werdendes Leben fordert es Ehrfurcht. Und so auch der Greis, die Greisin: als verschwindendes, für unser Auge verschwindendes Leben fordern sie die Ehrfurcht, die jeden durchschauert, der durch die Hülle hindurch in das ewig offenbare Geheimnis von Wachsen, Blühen und Verblühen hineinblickt. Goethe umfaßte mit Andacht die „Metamorphose der Pflanzen". Sollten wir die Metamorphose der Menschen mit minderer Andacht umfassen? Sollten wir nicht eigentlich, sobald wir bewußt leben, uns so gestalten, daß wir den wechselnden Sinn der Lebensalter in einen zeitlos gegenwärtigen Sinn zusammenfließen lassen? Ist es möglich, anders die Schauer der Zeit und der Vergänglichkeit zu überwinden?

So ließ Schleiermacher, dieser zarte, männliche und reife Geist, Jugend und Alter in eine höhere Einheit zeitlosen Lebensgefühles verschweben: „Jetzt schon sei im starken Gemüte des Alters Kraft, daß sie dir erhalte die Jugend, damit später die Jugend dich schütze gegen des Alters Schwäche." Vielleicht aber ist, dies zu können, erst die reife, die wahrhaft lebenswerte Gabe des Alters. An Taten mag die Höhe des Daseins den späten Jahren überlegen sein. Aber Taten als solche geben uns weder den Wert noch das Glück. Der letzte Brennpunkt des Lebens liegt doch in jedem an der schweigenden Stelle seines Innern, wo er Gott fand und wo Gott durch ihn handelt, wo er alles in Gott schaut

und Gott aus ihm heraus in das Leben schaut. Der gealterte, körperlich dahinschwindende Mensch mag in vielem als ein niedergehendes Wesen scheinen, wunderlich unbequem im Täglichen, ja „veraltet" im Sinne dieses Tages, der eben morgen selbst veraltet sein wird. Blicken wir jedoch durch dieses Äußere hindurch: erst der ganz reif gewordene Mensch umspannt den vollen Sinn des Lebens, sei es auch nur betrachtend. In ihm ist die Klarheit und die milde Wärme des Herbstes. In ganz alten Menschen erscheint bereits jene Zeitlosigkeit des Lebensgefühles, nach der wir in unseren stillsten Stunden Sehnsucht tragen; es ist, als ob durch sie eine andere Welt schon hindurchbräche. Aber schon scheidend, gehören sie noch uns. Sie nehmen an unseren kleinen Dingen teil, harmlos wie Kinder, zu denen sie den Kreis vollendend, das innigste Verständnis haben. Sie nehmen an unseren großen Dingen teil, indem sie uns warnen, sie zu groß zu sehen. Denn alles, Großes und Kleines, ist nur ein Gleichnis.

Vor meinem Auge stehen zwei Bilder. Wilhelm Wundt, der Denker, in seinem 88. Jahre. Man hat im Stadtpark eine Eiche gepflanzt und den Platz, um ihn zu ehren, nach ihm benannt. Vorher war es ein Kinderspielplatz. „Ich gehe wohl noch hin", sagte er zu mir, „und sitze auf der Bank. Aber die Kinder kommen nun nicht mehr, und es ist eigentlich gar nicht mehr schön da."

Das andere Bild: ein Mann im Süden Deutschlands, wo die Menschen fromm sind und der Kirche treu. Er war beides kaum. Ein großes Anwesen hat ihm gehört; Unzählige kamen im Sommer, und er war der Herr. Nun schaltet dort seine Tochter mit dem Gatten. Er aber, noch rüstig, ist zurückgekehrt zu der dienenden Arbeit, mit der seine Jugend begann, wie es dort üblich ist. Das Geringste ist ihm der Mühe wert, und sein Tag beginnt am früheſten. Mit den Besuchern spricht er nicht mehr. Sein Auge glänzt feucht, wenn er von der redet, die vor drei Jahren voranging. Aber es glänzt hell, wenn er scherzend den einjährigen Enkel auf das Pferd hebt, als dächte er: „Bald beginnt ein neuer Lauf; aber alles ist nur ein Kreislauf, und ich bin der Mitte des Kreises nah, die immer ruht."

Trotz aller gepriesenen Psychologie der Gegenwart wissen wir so wenig vom Menschen. Wir haben kein Gefühl für Leben und Lebensrecht der menschlichen Altersstufen. Der Jüngling von heute fordert, in seiner Eigenart von allen geachtet zu werden und die Rechte seiner Jugend zu genießen. Darüber geht sein enger Blick nicht hinaus. Vom Recht des Alters weiß er nichts und mag er nichts hören. Der Mensch auf der Höhe des Lebens bekennt sich zur „Forderung des Tages" und hat nicht Zeit, in sich selbst hineinzublicken. Wir haben keine Psychologie; deshalb kennen wir uns selber nicht. Deshalb sind wir Nachtwandler mitten im grellen Lichte der gegenwärtigen Kultur. Vielleicht

ist es der Greis allein, der wahrhaft leben könnte, weil er in alle Tiefen und in alle Höhen des Daseins sah, so daß er die rechten Dimensionen kennt. An dem Reichtum und der Reife der Alten können wir alle teilhaben, wenn wir die tieferen Quellen ihrer eigentümlichen Kräfte zu öffnen verstehen. Von ihrer stillsten, persönlichen Tragik können wir ihnen nichts abnehmen. Den letzten Weg geht jeder allein, ganz allein; auch wir werden ihn allein gehen müssen. Sollte uns diese unsere Armut vor dem Geheimnis des Lebens nicht nachdenklich stimmen? Sollten wir nicht das wenige versuchen, den Menschen, denen dieses Leben von Tag zu Tag ein fremderer, schwererer Stoff wird, vor dem ihre Kräfte, die Kräfte einer innerlichen Welt, versagen, wenigstens das Äußere zu erleichtern, wenn wir es ihnen nicht abnehmen können? Mitleid wollen sie nicht, und es ist noch unentschieden, wer das Mitleid verdient, sie oder wir. Aber Ehrfurcht vor dem reifen Leben in ihnen, die schulden wir uns selbst, unserem besten Selbst. Wer sie nicht aufbringt, der müßte sich selbst bemitleiden. Denn er geht als taumelnder Tor durch das Dasein, ohne zu fragen, von wannen der Strom kommt, der ihn trägt, und wohinnen er zieht. Wer Ehrfurcht vor dem Geheimnis seines eigenen Lebens hat, der bewahrt in sich das Kind und blickt zu dieser seiner Kindlichkeit empor, nicht herab. Er sagt aber auch „Vater" und „Mutter" zu denen, deren weißes Haar vom Kampf des Menschentums und vom echten Sinn des Lebens berichtet.

Wir alle sind nur Schatten von dem, was wir aus dem Leben machen könnten. Aufsteigend und absteigend bleiben wir gleich fern von jener Idealgestalt, die uns als unser besseres Ich begleitet. Aber es gibt eine Perspektive zum Leben, von wo aus gesehen Verdienst und Verfehlung gleich klein werden. Der gealterte Mensch ist nicht immer besser, nicht immer idealer als der junge. Wohl aber spricht aus ihm in jeder Gestalt, wie aus dem Kind das Geheimnis des Werdens, so aus ihm das Geheimnis des Abscheidens, jene letzte Grenze, der wir alle entgegengehen. Nahen wir nicht mit irdisch roher Art den Blicken derer, die vielleicht schon tiefer urd wahrer sehen als wir! Beleidigen wir nicht mit den gierigen Interessen der Vergänglichkeit diejenigen, die an der Grenze von Sterben und Werden stehen! Seien wir nicht achtlos, klein und hart gegenüber jenen, in denen schon ein Größeres, als wir sind, seine Samen streut. Wenn sie rein und lauter gelebt haben, so bleibt in ihnen von diesem Dasein auch nur zurück, was rein und lauter ist: „Es bleibt Idee und Liebe." Die Idee aber wecke in uns das Ideenhafte und ihre Liebe werde in uns zur Liebe. Gewiß: Liebe und Ehrfurcht lassen sich nicht fordern; der Mensch muß sie in seinem Tiefsten aufbringen. Aber wir rufen ihm zu, daß er bis zu jener Stelle in seinem Innern hinabsteige, wo diese Idee lebt und diese Liebe lodert. Er

lausche und folge der unentweihten Stimme in seiner Seele, die das Alter zu ehren und ihm mit den armen Gaben zu helfen gebietet, mit denen wir allein ihm helfen können; denn:

„Es hört sie jeder,
Geboren unter jedem Himmel, dem
des Lebens Quelle durch den Busen rein
und ungehindert fließt."

# Altersdokumente

Etwas Freudiges ist es, daß sich im Alter entschieden ein ganz neuer Zustand herausgebildet hat, der ein großes, unverlierbares Gut ist. Das ist keine Einbildung, sondern eine ganz bestimmte Empfindung, wie Wärme, Kälte, eine Veränderung des Seelenzustandes, ein Übergang aus dem Wirrsal des Leidens zur Klarheit und Ruhe, und zwar ein Übergang, der von mir abhängig ist. Es ist, wie wenn einem Flügel gewachsen wären. Ist es zu schwer, zu schmerzhaft, auf den Füßen zu gehen, dann breitet man die Flügel aus. Warum denn nicht immer auf Flügeln? Bin offenbar noch zu schwach. Noch nicht gewohnt, oder vielleicht ist ein Ausruhen nötig?

Es wäre interessant zu wissen, ob dieser Zustand eine Eigentümlichkeit des Alters ist oder ob auch Junge es empfinden können. Ich denke, sie können es. Man muß sich dazu gewöhnen. Das ist eben das Gebet.

„Das muß man verbergen, das muß man befürchten, das quält, das fehlt." Und siehe da, es ist nichts zu verbergen, es ist nichts zu befürchten, man braucht sich nicht zu quälen und es bleibt nichts zu wünschen. Hauptsache ist, daß man sich vom menschlichen Gerichte weg und zum göttlichen hinwendet.

O, wenn es sich nur bis zum Tode erhalten könnte! Aber auch dafür, was ich empfunden habe, danke ich dir, Vater.

Tolstoi-Tagebuch, Februar 1898

Mein Leben, das Bewußtsein meiner Persönlichkeit, wird immer schwächer und schwächer werden und mit Marasmus, mit vollkommenem Aufhören des Bewußtseins meiner Persönlichkeit enden. Zur selben Zeit, vollkommen gleichzeitig und gleichen Schritt haltend mit der Aufhebung der Persönlichkeit, beginnt zu leben und lebt stärker und immer stärker das auf, was der Ertrag meines Lebens ist, die Frucht meiner Gedanken und Gefühle.

Tolstoi-Tagebuch, November 1892

Der Mensch ist ein Werkzeug Gottes. Früher dachte ich: ein Werkzeug, mit dem der Mensch selbst arbeiten muß. Jetzt aber habe ich begriffen, daß es ein Werkzeug ist, mit dem nicht der Mensch selbst, sondern Gott arbeitet. Die Aufgabe des Menschen besteht nur darin, sich in Ordnung zu halten. Wie ein Beil, das sich immer rein und scharf zu erhalten hätte.

Tolstoi-Tagebuch, Oktober 1896

Ich lag und schlummerte ein. Plötzlich war mir, wie wenn im Herzen etwas risse. Ich dachte: so kommt der Tod durch Herzschlag, und blieb ruhig, weder Betrübnis, noch Freude erfüllte mich; aber ich war selig-ruhig: ob hier, ob dort, ich weiß, daß mir wohl ist, daß das ist, was sein muß. Wie ein Kind in den Armen der Mutter, die es in die Höhe schnellt, nicht aufhört, freudig zu lächeln, weil es weiß, daß es in ihren liebenden Armen ist.

Und ich dachte: Warum ist es jetzt so, und warum war es nicht früher auch so? Darum, weil ich früher kein ganzes Leben gelebt habe, sondern nur das irdische. Um an die Unsterblichkeit zu glauben, muß man hier ein unsterbliches Leben leben.

Tolstoi-Tagebuch, Mai 1898

# Marie Baum / Die Altershilfe in der Geschichte der Wohlfahrtspflege

Während ehrfurchtslose Zeiten und Völker das Sinkende sinken lassen, zieht sich durch die Jahrtausende die Sorge frommer Völker um ihre Schwachen und Alten, Witwen und Waisen, um alle, die sich nicht mehr aus eigener Kraft im Leben forthelfen können.

Im alten Israel, dem Gottesstaat jenes frömmsten aller Völker, in dem jeder Einzelne sich täglich und stündlich in lebendiger Beziehung zu Gott, in der Hand des Schicksals fühlte, hat man in genial einfachster Weise das Herabsinken bedürftiger Volksschichten verhütet: das Land, das einzige Produktionsmittel des ackerbautreibenden Volkes, wurde in jedem großen Sabbathjahr, alle siebenmal sieben Jahre, neu unter die Familien aufgeteilt, so, wie nach Gottes Geheiß erstmalig die Grenzsteine gesetzt worden waren. Wer in der Jugend sein Gut durch Unglück verloren, durch Schuld verschleudert, sich selbst und seine Kinder vielleicht in Knechtschaft gegeben hatte, wurde am Ende seines Lebens ungekränkt in den Besitz wieder eingesetzt, oder starb doch, wenn er selbst es nicht mehr erleben konnte, in dem Be-

wußtsein, daß wenigstens der Sohn das vertane Erbe zurückerhalten und eine neue Existenz darauf begründen würde. Daneben speisten die Leviten — der Priesterstamm und zugleich die Einzigen, denen eigener Landbesitz versagt blieb — die Bedürftigen, und der Vorsteher der Gemeinde, auch „Ernährer", „Vater der Synagoge" genannt, sorgte, unterstützt von der „Mutter der Synagoge", für die Alten und Kranken.

Jeder Blick ins alte Testament zeigt uns die hohe Ehrfurcht dieses Volkes vor dem Alter, zeigt uns, wie sozialethische Vorschriften als die einmal in Gehorsam empfangenen Gebote liebevoll, in quellender Empfindung, noch frei von jeder Verhärtung des Herzens eingehalten werden. Nur in der stets lebendig schwingenden Beziehung zum Mitmenschen kann sich der Jude überhaupt denken, einsames Fürsichsein ist ihm fremd, der abgesonderte Mensch nicht der vollkommene.

Und in wie wundervoll klarer, alle Bitterkeit überwindender Form hilft die urchristliche Gemeinde den Bedürftigen und Alten! Hier hat das frühlingshaft pochende, klingende Lebensgefühl noch kaum zur losesten Form ethischer Vorschriften geführt, weil sie entbehrlich waren. Bei den Agapen vereinigten sich die Gemeindemitglieder und teilten vor der feierlichen Gemeinsamkeit des Gottesdienstes zunächst das Mahl, als Gleiche unter Gleichen. Arm und Reich, Alt und Jung, Mann und Weib. Der ärmste selbst, der, bar aller Mittel, zum Mahle nichts beisteuern konnte, legte sich noch Fasten auf, um mit der sich selbst versagten, nicht genossenen Speise andere genährt zu sehen. Müßiggang mochte sich hier nicht breit machen, ward auch nicht geduldet; wer aber durch Alter und Schwäche bedürftig geworden, fand Hunger und jegliche Notdurft liebevoll gestillt. „Und es waren keine Bettler unter ihnen", konnte voll Stolz Papst Urban (223 bis 230 n. Chr.) von den Mitgliedern der römischen Christengemeinde sagen, die inmitten des von Bettlern wimmelnden Roms, verfolgt und verspottet, ihr Leben nach ihrer Überzeugung führten. Hier war der Alte, der Arbeitsunfähige geborgen, Gleicher unter Gleichen, eingefügt in das Ganze nach dem Gehalt seines Wesens und Seins, nicht nach zufälligem Besitz.

Trotzdem die Formen der Hilfeleistung sich änderten — die Zartheit und geniale Einfachheit des Urchristentums konnte nicht fortdauern, als der Kirche die Aufgabe zufiel, mit den Massennöten des absterbenden, verwesenden römischen Reichs fertig zu werden —, immer hat die Kirche grundsätzlich an der Ehrfurcht vor dem Alter festgehalten. Die seit dem 4. Jahrhundert in den Ring der Hilfsmaßnahmen eingefügten Anstalten — die Xenodochien — nahmen alle Bedürftigen, Kinder und Kranke, Alte und durchreisende Fremde auf. Jedem Kloster ist seit dem 8. Jahrhundert ein „hospitale pauperum" angegliedert, in dem, der Zahl der Apostel entsprechend, 12 arme Alte als ständige Insassen verpflegt wurden. In der eigentümlichen kirchlich-weltlichen Wohlfahrtspflege des Mittel-

alters spielt die Sorge und Vorsorge für das Alter eine wesentliche Rolle; und das bewunderungswürdige soziale Formtalent jener Zeit fand auf verschiedenste Weise Mittel und Wege zur Hilfe, die, angesichts des großen Frauenüberschusses, insbesondere für den weiblichen Teil der Bevölkerung not tat. Man gewährte ihnen Wohnungen in „Gotteshäusern", wie wir sie heute noch in Norddeutschland und in den Niederlanden finden. Der Rat der Stadt übernahm gegen ein kleines eingezahltes Kapital die lebenslängliche Versorgung (städtische Leibrente). Die — später verwilderte — Institution der Beghinen war ursprünglich ein unter geistlicher Leitung stehender, aber nicht als Kloster aufzufassender Zusammenschluß und z. T. auch Versorgung alleinstehender Frauen, der natürlich Altersversorgung in sich schloß. Daneben zeugen zahlreiche Altersheime von der Sorge für die Greise, und noch aus früher Zeit sehen wir lebendige Beispiele etwa in dem großen Bamberger Stift, das kurz vor dem Kriege sein 900jähriges Bestehen feierte, oder im Hl. Geist-Spital zu Lübeck, dessen unser modernes Auge zunächst befremdende Einrichtungen dem Empfinden der Alten augenscheinlich besser angepaßt sind, als die hygienischen Gemeinschaftsküchen und mehrbettigen Zimmer. In zarter Weise wurde eben auch dem alten Menschen — man sollte eigentlich sagen: gerade ihm! — ein Stück ureigenster Lebensatmosphäre zugestanden. An diesen Heimen nahm die gesamte Bevölkerung liebevollen Anteil. Hunderte und Hunderte von Stiftungen sind uns bekannt und z. T. noch heute fortwirkend, in denen der Stifter Nahrung — Fleisch, Fisch, Weißbrot, ja selbst Leckereien wie Feigen, Bretzeln u. a. — an bestimmten Gedenktagen den Stiftsinsassen zu verabreichen gebot oder durch Spiele für die „Ergötzlichkeit" sorgte. „Pitanzen" oder „Consolationes", Tröstungen nannte man diese Gaben, an denen manches Heim fast Überfluß genoß. „Nur das Beste" war die Vorschrift des Gebers für die Auswahl der gestifteten Speisen und Getränke.

Der 30jährige Krieg hat in Deutschland viele dieser Einrichtungen und Gebräuche zerstört. Und wenn seine fürchterlichen Folgen — Elend, Hunger, Enge, Druck und Unfreiheit — die Gemüter roher und härter machten, so sind später noch zahlreiche andere Momente hinzugetreten, die ehedem so empfindungs- und beziehungsreiche Welt zu entleeren. In der Sorge für die Bedürftigen, für die unbemittelten Volkskreise überhaupt, hatte das zur Folge, daß an die Stelle des freiwilligen Gebens und Nehmens die Betonung des Rechtes trat, das dem unterdrückten Einzelnen seine fast verlorene Würde wieder aufrichten mußte. Wir können und wollen uns diese Entwicklung zum Schutze der Schwachen nicht fortdenken. Aber ihre Gefahr, daß die noch in der Kraft des Schaffens, in der Macht des Besitzes Stehenden ihre persönlichsten Pflichten auf die auf dem Recht aufgebauten öffentlichen Einrichtungen abwälzen, ist groß. Die ruhig-kalte Forderung, aus Staatsmitteln die

gesamte Wohlfahrtspflege in über- oder unpersönlicher Weise zu bestreiten, entspricht unserer materialistisch gerichteten Zeit, entspricht auch vielleicht einer Seite der Empfangenden, ist aber letzten Endes jeder eindringlichen menschlichen Erfassung dieses Problems tiefinnerlich feindlich.

Wir stehen heute vor einer Massennot der Alten. Auch ihre Würde soll durch Gesetz und Recht gewahrt bleiben, aber hüten wir uns, daß der Kampf gegen ihre Not auf diesem Pfeiler allein ruhe.

# Hermann Luppe
# Die Alten in der Armenpflege

Kaum zwei Jahrzehnte liegt die Zeit hinter uns zurück, daß unsere gesamte Wohlfahrtspflege sich im wesentlichen in der Form der Armenpflege vollzog; nur das Stiftungswesen, das überwiegend den Verarmten der Mittelschichten zugute kam, stand neben ihr. Erst im Laufe der letzten 20 Jahre wuchsen die verschiedensten Zweige der Spezialfürsorge heran, sei es auf medizinischem, sei es auf gesundheitlichem und schließlich auch auf wirtschaftlichem Gebiet. In der Armenpflege und dem Stiftungswesen überwogen und überwiegen bei weitem die Alten als Objekte der Fürsorge, in der neuentstandenen sozialen Fürsorge überwogen dagegen die Jugend aller Alter, die kinderreiche Familie, die Kranken des erwerbsfähigen Alters. Erst im Kriege gerieten große neue Schichten der Alten in unsere öffentliche Fürsorge, vor allem die Kriegseltern, die Kleinrentner und Pensionäre, die Altersrentner und ein Teil der Invalidenrentner und Witwen. Und während die letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts solche des Kindes waren, tritt heute immer drängender die Fürsorge für die Alten als große Aufgabe hervor.

Die zwei letzten Jahrzehnte hatten versucht, immer weitere Schichten der Alten aus der Armenpflege herauszuheben, durch Gewährung von gesetzlichen Altersrenten und Witwenrenten wie durch Versorgung von Pensionären und Witwen bei den Behörden wie in privaten Betrieben. Immer größer wurde die Schar der Alten, denen eine Rente ermöglichte, mit geringem Nebenerwerb, im Hause der Kinder oder in einem Heime, mit Zinsen von Erspartem sich völlig ohne fremde Hilfe durchzuschlagen, immer größer auch die Schar derer, denen durch Gewährung einer Stiftungsbeihilfe Inanspruchnahme der Armenpflege erspart werden konnte. Und nun hat der verlorene Krieg und die Auswirkungen des Vernichtungsfriedens von Versailles alle

diese Schichten in völlige Hilflosigkeit zurückgeworfen, die furchtbare Geldentwertung bringt immer neue Männer und Frauen in die Notwendigkeit Hilfe in Anspruch zu nehmen, alle Renten und Pensionen werden zu einem Nichts, ihre Erhöhung kann nur in beschränktem Umfange erfolgen, alle Stiftungen sind so entwertet, daß sie oft kaum die Verwaltungskosten erbringen und in der gesamten Fürsorge überhaupt nicht mehr mitzählen; und die Scharen dieser Hilfsbedürftigen werden noch stark zunehmen, wenn mancher Kleinrentner auch die letzten Wertsachen verkauft hat, und zunehmende Arbeitslosigkeit die Alten aus dem Arbeitsmarkt ausschaltet. Für alle diese Schichten muß nun die öffentliche Hilfe einsetzen, um sie vor dem Verhungern zu bewahren, sei es durch die Armenpflege, sei es in Form der Kriegsopferfürsorge.

Wer lange in der öffentlichen Fürsorge mitgearbeitet hat, weiß, daß die Alten die dankbarsten Elemente unter den Pfleglingen sind und die geringsten Schwierigkeiten bereiten. Ihre Erwerbsbeschränkung oder Erwerbsunfähigkeit liegt meist klar zutage, ebenso die Unterstützungsmöglichkeit durch die Angehörigen, ihre laufenden und einmaligen Bedürfnisse lassen sich übersehen, komplizierte Hilfsmaßnahmen sind meist nicht erforderlich, Erziehungsarbeit, Sanierung der Verhältnisse kommt selten mehr in Frage. Meist ist mit geringen laufenden Unterstützungen, mit Unterbringung in einem Heim geholfen, auf einfache Weise läßt sich eine erträgliche, wenn auch karge Existenz und bescheidenes Lebensglück schaffen. Gewiß kommt auch bei den Alten vereinzelt Mißbrauch der Armenpflege vor durch Verschweigen von Vermögen, gewiß gibt es solche darunter, die am Ende eines verfehlten Lebens stehen, gewiß hat auch mancher sich das Heim bei den Kindern durch Unverträglichkeit verscherzt, aber die große Masse sind solche, die am Ende eines arbeitsreichen Lebens stehen, denen man ansieht, wie sie sich im Leben haben durchkämpfen müssen, die sich bemüht haben, für das Alter sich einen Rückhalt zu schaffen, die erst dann an die Armenpflege kommen, wenn jede andere Hilfe versagt.

Verschieden ist die Art der Hilfe, teils geschlossene, teils offene Fürsorge. Die privaten und Stiftungsheime, welche volle Verpflegung gewähren, stehen heute im schwersten Existenzkampfe, da die Verwaltungskosten, insbesondere die Heizung, ungeheure Summen verschlingen, auch die Gemeinden stehen vielfach vor der Frage, ob sie ihre Heime halten können. Unentbehrlich sind sie, soweit es sich um pflegebedürftige, sieche Alte handelt; in den anderen Heimen machen sich die Alten noch vielfach durch Hausarbeiten aller Art nützlich. Wirtschaftlicher sind heute die Heime (wie z. B. das Kieler Stadtkloster), die nur Einzelzimmer unentgeltlich abgeben und den Insassen Beschaffung der Mittel für Heizung wie für den Lebensunterhalt überlassen, da viele Insassen

noch unterstützende Angehörige haben oder sich durch Arbeiten und Aushilfe Einnahmen verschaffen. Bei der beschränkten Anzahl der Heimplätze erscheint es in größeren Städten immer notwendiger, durch Zusammengehen der Heime beim Eintritt die Notwendigkeit der Heimfürsorge und die Eignung des Aufzunehmenden besonders zu prüfen, wie es z. B. in Frankfurt a. M. in dem Ausschuß des Wohlfahrtsamtes für Altersfürsorge geschieht. Ebenso unentbehrlich wie Siechenhäuser sind auch Armenhäuser, welche für völlig Alleinstehende und insbesondere auch für unwirtschaftliche Elemente unter den Alten und für solche mit nicht einwandfreier Vergangenheit sorgen müssen.

Weit größer ist die Zahl der Alten, die in offener Armenpflege zu versorgen sind, sei es, daß sie bei Angehörigen wohnen, sei es, daß sie noch ein eigenes Stübchen haben und für sich selbst sorgen können. Hier genügt manchmal Gewährung von Wohnung und Heizung, von Arzt und Arzenei, hinzu kommt vielfach eine laufende Barunterstützung, die ein kleines Einkommen aus Rente oder Arbeit ergänzt. Immer wieder ist man erstaunt, mit wie wenig solche alte Leute auskommen, wie anspruchslos sie geworden sind, wie dankbar sie sich für jede Hilfe erweisen. Wie manche sucht bis zuletzt ihr Stübchen sauber und freundlich zu halten, wie mancher sucht die letzten vorhandenen Arbeitskräfte auszunützen zu geringem Nebenerwerb. Hier hilft der Armenpfleger gern, weil er sicher ist, daß die Hilfe notwendig ist und zum Ziele führt, hier greift die Sprengelschwester gern ein, weil sie durch ihre Pflege menschlich beglückende Arbeit leisten kann.

Ein schweres Unrecht war es, daß diesen Männern und Frauen, die ganz überwiegend ihr Leben lang im Beruf wie in der Familie unausgesetzt gearbeitet haben, die notwendige Hilfe nur in Form einer Armenpflege gewährt wurde, die mit dem Verlust öffentlicher Rechte verbunden war und allgemein als entehrend galt. Auch der Mangel fester Maßstäbe für die zu gewährende Unterstützung, der in vielen Orten bestand, war ein großer Fehler, da er die Gefahr der Bettelei großzog, vom Wohlwollen abhängig machte und demoralisierend wirkte. Um so begreiflicher war der Drang, immer weitere Schichten der Alten durch die Renten unserer Sozialversicherung und durch Versorgungseinrichtungen der Armenpflege zu entziehen, den Kreis der Stiftungsempfänger zu erweitern und neue Heime zu schaffen. Aber auch die Armenpflege selbst erfuhr eine wesentliche Verbesserung, indem immer mehr Städte Normalsätze für ihre Unterstützungen schufen, verzetteltes Almosengeben durch systematische, durchgreifende Hilfe ersetzten, und indem die Gesetzgebung der Armenpflege immer mehr den Makel des Verlustes öffentlicher Rechte nahm.

Auch die Möglichkeiten, die Arbeitskraft der Alten nutzbar zu machen traten stärker in die Erscheinung, Arbeitsstätten aller Art für Erwerbs

beschränkte und Alte, Trottoirreinigung, Holzzerkleinern, Hausratssammlung, Schreibstuben usw. wurden ge  affen.

Da brach der Krieg herein und schuf neu Gruppen Fürsorgebedürftiger und warf andere der Fürsorge Entwachsene in sie zurück. Eltern, deren Ernährer im Kriege gefallen ist, erhalten, wenn sie alt und hilfsbedürftig sind, Kriegselterngeld, die ergänzende Unterstützung der Fürsorgestellen für Kriegshinterbliebene greift darüber hinaus im Einzelfalle ergänzend ein. Für die Sozialrentner, deren Renten der Geldentwertung zum Opfer fielen, trat mehrfach eine mäßige Erhöhung der Renten ein, für die gute Hälfte reicht diese aber nicht aus, und eine ergänzende Fürsorge der Gemeinden (unter starker finanzieller Mitwirkung des Reiches) mußte ihnen ein Mindesteinkommen sichern. Für die Kleinrentner wird jetzt auch ein Anspruch auf laufende Unterstützung vom Reich geschaffen werden, nachdem bisher schon den Gemeinden die Möglichkeit gegeben war, unter Heranziehung des Vermögens der Kleinrentner diesen Beihilfen zu geben. Vermögensverwaltungen werden eingerichtet für Kleinrentner, Ankaufsstellen für Wertsachen und Hausrat geschaffen, um die Kleinrentner vor Verschleuderung ihres Vermögens zu schützen.

Soweit Rentner oder Pensionäre in Heime eintreten, gehen ihre Rechte auf das Heim über, aber ein mäßiger Anteil bleibt ihnen als Taschengeld belassen, damit sie ihre kleinen täglichen Bedürfnisse befriedigen können. Großzügige Sammlungen sind jetzt im ganzen Reich im Gange, um all den neuen Schichten der Hilfsbedürftigen wenigstens das zum Leben Unentbehrliche zu sichern.

Die Gemeinden aber müssen als eine Art fortgesetzter Kriegswohlfahrtspflege eine völlige Organisation der Kriegsfolgenhilfe, der Fürsorge für die direkten Opfer des Krieges und die indirekten der Geldentwertung schaffen, die neben derjenigen der Armenpflege parallel läuft und am besten mit ihr in einem einheitlichen Wohlfahrtsamt zusammengefaßt wird. An Stelle der zersplitterten Organisation, der verschiedenartigen Unterstützungsmaßstäbe, der verschiedenartigen Kostenlast muß ein einheitliches Fürsorgegesetz für alle Hilfsbedürftigen treten, das den Organen der Fürsorge auf Grund gewisser Mindestvorschriften die Regelung der Fürsorge im einzelnen überläßt und das der Armenpflege aus allen Gruppen der Alten nur noch die unwirtschaftlichen und minderwertigen Elemente zuweist. Denn sie, die ihr Lebtag gearbeitet und geholfen haben, das Deutsche Reich mit aufzubauen, können verlangen, daß wir sie auch trotz unserer eigenen Bedrängnis wenigstens vor der äußersten Not in einer nicht entehrenden Form bewahren.

# Gertrud Bäumer / Die sozialen Grundsätze der Altershilfe

Es wäre der beste Ausdruck eines gesunden sozialen Gefühls und gesunder sozialer Verhältnisse, wenn die Versorgung alter Menschen sich durchweg in ihrer eigenen Familie vollzöge. Dann fielen der öffentlichen Fürsorge nur die familienlosen anheim. Durch die Sozialethik der Völker geht überall und immer die Anschauung, daß die Familie so gut die Versorgung ihrer alternden Angehörigen wie die Pflege und Erziehung der Kinder zu übernehmen habe. Die Familie hat die Kette der Generationen zusammenzuhalten, und sie legt der im Mittag stehenden ihre Pflicht sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts auf. So selbstverständlich das stets gewesen ist, so stark schimmert doch gleichzeitig durch Gesetz und Morallehre der Völker der Tatbestand durch, daß die Menschen dem Alter gegenüber in dieser Familienpflicht säumiger gewesen sind als ihren Kindern gegenüber. Sie war ihnen eben weder so angenehm noch so vorteilhaft. Wo nicht eine religiös begründete Sitte dem Alter die besondere Stellung der Familienrepräsentation gab und der religiöse Sinn die Verknüpfung mit Göttern und Ewigkeit durch die Ahnen suchte, da mußten die Antriebe zur Fürsorge für die Alten durch strenge Rechtsforderungen oder Sittengesetze gestützt werden.

Überhaupt ist das Alter genau in dem Maße hilflos geworden, als die Familie ihre Bedeutung verlor. Solange die Familie Rechtspersönlichkeit und Kultgemeinschaft war, wuchs Macht und Ansehen ihres Oberhauptes mit den Jahren und krönte die Stirn des Patriarchen am Ende seines Lebens mit höchster Ehrwürdigkeit. Der Individualismus, der — schon in der Antike — die Familie zurückdrängte und den Einzelnen zum Subjekt der Gesellschafts- und Rechtsordnung machte, ist die eigentliche Entthronung des Alters gewesen. Denn in dem Augenblick, in dem man dem Greis die Vertretung der Familie nahm, in dem Macht und Ehre des Hausvaters verfiel und an Stelle der Familie das Individuum Rechtssubjekt wurde, unterlag das Alter im Wettbewerb der Leistung und Geltung der Generation, die auf der Höhe ihrer Kraft war. Man sah nun den einzelnen Mann, die einzelne Frau, die nichts mehr repräsentierte als sich selbst, und damit geschah die große Umwälzung in der Stellung des Alters.

Sie erstreckte ihre Wirkungen über die Familie hinaus. Denn nach dem Muster der Familie hatte man ehedem auch Macht und Ansehen im Staat verteilt. Den „Ältesten" gehörte auch außerhalb der Familie die Autorität in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung. Diese

Rolle war ihnen weniger aus der Überlegung zuerteilt, daß sie die Geeignetsten sein müßten. Sie war vielmehr eine Konsequenz des Patriarchalismus und hing aufs engste mit ihm zusammen.

Natürlich ist etwas von dieser patriarchalischen Wertung des Alters erhalten geblieben. Einerseits mit den Resten des Patriarchalismus in der Familiensitte. Da aber dieser Patriarchalismus kaum noch den Untergrund einer Rechtsordnung hat außer vielleicht im Besitz- und Erbrecht, so hat sich auch die in ihm verwurzelte Autorität des Alters wesentlich nur in den besitzenden Kreisen erhalten. Die anderen Stützen, die das Alter heute noch in der Gesellschaft besitzt, sind die blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeitsgefühle einerseits, die Ehrfurcht und die Humanität — diese mit dem Vorzeichen des Mitleides eine zweifelhafte Abfindung — anderseits.

Im übrigen aber hat der Individualismus Wertungen durchgesetzt, die das Alter herabdrücken. Im individualistischen Daseinskampf siegt und gilt die Kraft, die körperliche und die geistige, und beide, soweit sie greifbar nützen. Und von diesem Maßstab der Leistung her sind im Bewußtsein der Menschen alle die Werte zurückgedrängt, die in anderer als dieser berechenbaren Form, in verborgener, feinerer, mittelbarerer Wirkung segnen und schenken. Solche Werte sind in unendlicher Tiefe und Zartheit in der Beziehung der in kraftvoller Lebensblüte stehenden Menschen zum Alter, im Verbundensein der Generationen, in der ehrfürchtigen und liebevollen Anschauung dessen, was das Alter seelisch im Menschen entwickelt.

Für diese Dinge, für die Erscheinung des Menschentums in seiner zwiefältigen Abhängigkeit von dem „irdisch Willenlosen" und von der sieghaften Kraft des Geistes, ist der Menschheit von heute das fromme Gefühl verloren gegangen. Sie ist nach dieser Richtung hin maßlos veroht und abgestumpft.

Und sie ist feige vor dem Schicksal geworden. Durch technische Mittel — Versicherung, öffentliche Wohlfahrtspflege, Staatshilfe — hat sie sich ein Entlastungssystem aufgebaut, das der persönlichen Trägheit ihres Herzens zu Hilfe kommt; sie versichert sich gegen Ansprüche an persönliche Opfer, an persönlichen Einsatz des Herzens, die einmal irgendwoher, von irgendeiner Hilflosigkeit aus, kommen könnten. Es ist herrlich, all solchen Ansprüchen gegenüber sagen zu können, daß ja „etwas geschieht", und daß sie innerhalb irgendeines öffentlichen Hilfssystems abgegolten sind.

Dadurch ist die seelische Energie der rein persönlichen Verpflichtungen von Menschen gegeneinander ohne Zweifel sehr geschwächt. Die warmherzige, natürliche Freiwilligkeit von Verwandten, guten Freunden und getreuen Nachbarn trägt heute viel weniger stark und selbstverständlich als sonst. Insbesondere nicht mehr in den breiten städtischen Volks-

schichten, wo die Familie nicht den Hintergrund und Zusammenhalt der gemeinsamen, bleibenden Nahrungsquelle des Grundbesitzes hat.

Die Folge ist, daß der Mensch heute von einer höheren Angst um seine Altersversorgung erfüllt ist. Er hat das Gefühl, sich individuell sichern zu müssen. Er hat nicht mehr die Gewißheit, nach getaner Lebensarbeit, die seine Kinder erwerbsfähig gemacht hat, die Hände in den Schoß legen und seine Erhaltung auf sie stützen zu dürfen. Diese schöne Kette, in der jeweils die arbeitsfähigen Männer und Frauen den Alten das Werkzeug aus der Hand nehmen und für die Erhaltung von Alten und Jungen aufkommen, besteht nicht mehr in alter Festigkeit. Die alten Leute, die von ihren Kindern erhalten werden — die selbstverständlichste Gegenleistung im Aufeinanderangewiesensein der Generationen —, empfinden das heute ebensowenig als das Gegebene und Natürliche wie die Kinder selbst. Sie fühlen sich vielmehr „abhängig" und beschämt, und die Kinder anderseits erfüllt das Bewußtsein einer besonderen moralischen Leistung, die mehr oder weniger stark als eine Extrabelastung gefühlt wird und mehr oder weniger bewußt sich auch mit gewissen Ansprüchen verbindet.

Und die öffentliche Meinung urteilt über Erfüllung und Versäumnis dieser Verpflichtung keineswegs mehr so wie etwa das alte Athen, das dem Mann, der seine Eltern darben ließ, das Recht entzog, in der Volksversammlung mitzureden.

Daher das Lebensziel aller Menschen, auch für das Alter „unabhängig" zu sein, selbst von ihren Kindern. Im Grunde ein trauriges Mißtrauensvotum gegen die Familie und ein Beweis für das Maß ihrer inneren Auflösung. Und daher heute die ungeheuere Tragik der Rentner, die — an die Familie zurückverwiesen — wissen, daß sie bei ihr nicht mehr die ganz selbstverständliche und darum in keinem Sinne demütigende Hilfsbereitschaft finden. Die ganze Äußerlichkeit unserer – Gott sei Dank heute nicht mehr so schrankenlos bewunderten — Zivilisation äußert sich drastisch in dem Widerspruch, der zwischen der sozialen Schlechterstellung des Alters und den eben darum so zweifelhaften medizinischen Erfolgen in der Verlängerung der Lebensdauer besteht.

Die Sicherung der Existenzgrundlagen für das Alter ist also in der individualistischen Gesellschaft einerseits eine individuelle, aus der Familie heraus verlegte Aufgabe des Einzelnen, anderseits Sache sozialer Institutionen geworden.

Diese sozialen Einrichtungen der Sozialversicherung und der öffentlichen Wohlfahrtspflege sind meist von der Art „Sozialismus", der die sozialpolitische Ergänzung des Individualismus darstellt, d. h. genau so technisch und atomistisch im Grundsatz, und bar jedes Glaubens an und jedes Vertrauens auf irgendeine wirkliche Gemeinschaftskultur.

Das Versagen dieser mechanistisch-technischen Lösungen zeigt sich vielleicht nirgends mehr als vor dem gegenwärtigen Riesenproblem der Altershilfe.

Es ist vorhin gesagt, daß die Stützen des Alters in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung die Gefühle der Familienzusammengehörigkeit, der Achtung und der Humanität sind.

Die ersten beiden hängen innerlich sehr stark zusammen. Die Wertung des Alters hat in der Familie, wie gezeigt ist, ihren eigentlichen Nährboden. Je mehr Familienbewußtsein noch in einem Volke ist, um so sicherer und selbstverständlicher wird dem Alter seine geachtete und sorgenfreie Stellung gewährleistet sein. Die eigentliche Grundlage der Altersnot ist der Zerfall der Familie und die Schwächung der Familiengefühle. Dies nicht nur in dem direkten Sinn, daß die eigene Familie sich der Fürsorge entzieht, sondern mehr in dem weiteren, daß eine gewisse Feinfühligkeit für die Würde und die Ansprüche des Alters vor allem durch das Familienleben geweckt und erzogen wird und mit seiner Verflachung und Verrohung schwindet oder unentwickelt bleibt — und damit das Verständnis für Altersnot auch außerhalb der Familie.

Wie überhaupt die seelische Kultur unseres Volkes durch die Lockerung des Familienzusammenhanges sehr verarmt ist, so hat zweifellos durch das Auseinanderstreben der zu innerem Gemeinschaftsleben mehr und mehr unfähigen Menschen das Verständnis der Generationen für einander gelitten, die nicht mehr miteinander leben und in Freude und Leid des Alltages und der großen Schicksale aufeinander gebend und nehmend wirken.

Wenn es daher — auch im Rahmen des Problems der Altershilfe — Mittel gibt, die Familienzusammengehörigkeit zu betonen und zu stärken, so sollten sie gewählt werden.

Vorläufig aber muß mit der Schwäche gerade dieser Gefühle und der Stumpfheit dieser Erlebnissphäre in weiten Schichten gerechnet werden. Jede sozialistische Gesellschaftsbetrachtung will, daß an die Stelle dieser früher stärker gefühlten blutsverwandten Verantwortungen eine weitere und — so meint man — doch auch *höhere*, die aller Volksgenossen füreinander, tritt. Vorläufig ist davon in den *Gesinnungen* ziemlich wenig zu spüren. Institutionen eines weitgehenden Solidarismus — wie etwa die Sozialversicherung — sind im ganzen ethisch ziemlich unwirksam geblieben. Sie sind zu technisch und rechenhaft, um Gemütswerte, ethische Anschauungen und Willensimpulse zu erzeugen. Und doch ist das eine geradezu unerläßliche, höchst wichtige Aufgabe der Volkserziehung, diesen Sozialismus der Gesittung zu erwecken. Auf das Verhältnis der Generationen angewendet, würde das etwa dadurch zu erreichen sein, daß man den Arbeitsfähigen grundsätzlich die Erhaltung der Alten auferlegte. Es hieße das, das Pflichtenschema der Familie

auf die Gesamtheit zu übertragen. Heute ruht die Versorgung der arbeitsunfähigen Alten einerseits auf deren eigener Leistung: Erwerb von Versicherungs- oder Pensionsansprüchen oder Ersparnissen. Anderseits auf der Hilfe der eigenen Familie. Und schließlich tritt, aber als letzter Nothelfer für die sozusagen unnormalen, nicht sein sollenden und daher beschämenden Fälle eine Wohlfahrtspflege ein, die in ihrer Auffassung und ihren Methoden doch stark von dem Gedanken beherrscht ist, daß sie es mit Menschen von schlechter Lebensökonomie zu tun hat. Die äußere und innere Unangemessenheit und Unzulänglichkeit dieser letzten Nothilfe, zumal in Zeiten einer Altersverarmung wie den gegenwärtigen, schließt ja die ganze Bitterkeit des Altersschicksals in sich.

Es gäbe noch einen anderen Weg — wenn man sich einmal klar darüber ist, daß durch Alter verarmte Menschen grundsätzlich nicht in die Fürsorge für die Unwirtschaftlichen und Gestrandeten gehören — der wäre, daß man ausdrücklich, und zwar durch eine Steuer, der arbeitsfähigen Generation die Erhaltung der Alten als Verpflichtung — von den Alten aus betrachtet, als ihr Altersrecht — auferlegte. Das ließe sich so machen, daß alle erwerbsfähigen Volksgenossen, sofern sie nicht innerhalb der eigenen Familie Unterhaltspflichten gegen Aszendenten erfüllen, Altershilfesteuern zu entrichten haben (von denen gradweise je nach Belastung mit Versorgung von Kindern befreit werden könnte). Wenn man schon von einer Sozialethik spricht, so wäre eine solche Verpflichtung eine Selbstverständlichkeit. Der Arbeitsfähige hat für den Alten zu sorgen, entweder persönlich im Rahmen der Familie, oder unpersönlich, für die Schicht der Alten als solche. Eine Sonderbelastung derer, denen persönliche Verpflichtungen dieser Art erspart werden, ist nicht nur gerecht, sondern in hohem Maße erziehlich. Die Einkommen und ruchlosen Verbrauchsgewohnheiten der Jungen, während das Alter bettelnd auf der Straße steht oder schweigend verhungert, sind einfach eine provokatorische Roheit, deren Fortbestehen ein Volk notwendig und unvermeidlich brutalisieren muß. Das mindeste, was geschehen kann, ist, daß man diesen kräftigen und gedankenlosen Nutznießern ihres Tages eine soziale Abgabe auferlegt und damit die Kindespflicht sozialisiert. Dann könnte auch das Alter, das diese Hilfe empfängt, sich dabei auf eine gerechte und wertvolle sittliche Ordnung stützen und wäre nicht Almosenempfänger ...

Und wäre nicht Almosenempfänger!

Dazu sollten alte Menschen nie und unter keinen Umständen erniedrigt werden — ganz gleich, welcher Schicht sie angehören, wie sie es einmal gehabt haben und wodurch sie arm geworden sind.

Die Ehrfurcht vor dem Alter muß die Ausübung der Altershilfe beherrschen. Auch die Wohlfahrtspflege ist verpflichtet, das Alter zu ehren — erst recht in den Hilfsbedürftigen! Auch die Wohlfahrtspflege hat

die Würde des Alters zu schützen, weil sie ein ethisches Gut an sich ist, ein Symptom der Selbstachtung, ohne die eine Nation sich selbst erniedrigt. Es muß bezweifelt werden, daß die mit dieser Forderung verbundenen Rücksichten wirklich durchweg den Geist der Altershilfe beherrschen.

Sie fordern: erstens, daß ausreichend geholfen wird. Heute hungern und frieren Tausende von alten Leuten, und Hunderttausende von gesunden, wohlgenährten, gutgekleideten und warm behausten Menschen im besten Alter wissen und ertragen das. Ertragen es mit bemerkenswerter Gemütsruhe, daß das Elend dem Alter seine Würde nimmt, es zu unwürdiger Kleidung, Nahrung, Arbeit und Lebensweise zwingt. Im Grunde hat sich unsere ganze heutige Gesellschaft damit abgefunden. Jeder weiß, daß hier eine Not ist, die viel größer ist als alle Hilfe. Jeder weiß, daß die Würde des Alters unter diesen Umständen tausendfach prostituiert werden muß. Wen quält das? Und doch wird die Fortdauer dieses Zustandes an der Kultur unseres Volkes nicht ungestraft bleiben.

Diese Rücksichten auf die Würde des Alters sollten aber auch die Form der Hilfe beherrschen.

Soweit es irgend möglich ist, soll sie auf den Boden des Rechtes gestellt werden. Die Rentnerhilfe hätte längst ihre gesetzliche Grundlage bekommen sollen. Wenn man mit den Leistungen an die Grenzen des Möglichen gebunden ist, die Form dieser Hilfe hätte längst eine würdigere sein können. Sie hat in ihrer Angleichung an die Armenpflege etwas maßlos Verbitterndes gehabt. Diese Verbitterung ist keine quantité négligeable, die nun mal in Kauf genommen werden muß. Sie ist die Folge und Entladung von an sich richtigen und wertvollen Anschauungen, eines bürgerlichen Würdegefühls, das in der wirtschaftlichen Abhängigkeit eine Schande zu sehen gewöhnt war und darum aufs stärkste davon erfüllt ist, unverdient in diese Lage gekommen zu sein. Diese Verbitterung ist die natürliche Kehrseite aller Grundsätze bürgerlicher Selbstachtung, die unsere Gesellschaft in den Menschen erzogen hat, weil sie auf ihnen beruht. Darum hat sie sie zu respektieren, auch wo sie unbequem werden.

Darum sollten alle solche Formen der Altershilfe ausgebaut werden, die nicht schlechthin als Wohltätigkeit wirken. Die Hilfe der ehemaligen Berufskollegen z. B. durch die Berufsorganisationen. Die Gewährung von Ehrenruhegehältern an in irgendeinem Sinne verdiente Menschen — Formen, die mit der Lebensleistung des Menschen in Verbindung stehen und ihn deshalb die Hilfe als selbstverdient empfinden lassen.

Ferner: Die Ausübung der Altershilfe hat den eigenen Willen ihrer Schützlinge soweit wie irgend möglich zu schonen. „Da du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingest, wo du hin wolltest; da du alt ge-

worden bist, werden andere dich gürten und führen, wo du nicht hin willst." An wieviel alten Menschen erfüllt die Altersfürsorge dieses Wort in einem überaus harten Sinn!

Alte Menschen sind eigensinnig und wunderlich — für das Auge des Bureaukratismus, der gern nach der Schablone arbeitet und nicht viel Umstände mit dem „Fall" haben will. Alte Menschen haben einen Anspruch auf individuelle Berücksichtigung, denn hinter ihnen ist ein Leben, das sie in ihre Form hämmerte, und sie können sich nun nicht mehr anders machen. Sie haben weiß Gott ein Recht auf Selbstbestimmung und eigene Gestaltung ihres Lebens, selbst wenn sie — ja, selbst wenn sie nach der „höheren" Einsicht der Behörde unvernünftig ist. Man darf sie nicht einfach maßregeln und bevormunden, nur weil man die Macht hat, ihnen Essen und Trinken, Kleider und Schuh zuzumessen oder zu sperren! Man hat kein Recht, sie unglücklich zu machen, indem man ihnen Brot und Kohlen und einen Unterstand gibt.

Natürlich gibt es Grenzen solcher Rücksicht. Aber sie können gegen den heutigen Gebrauch durch individuelles Verständnis sehr viel weiter hinausgeschoben werden. Heute ist man im allgemeinen nicht besonders hellhörig für den Mißklang, wenn ein alter Mann oder eine alte Frau sich maßregeln und dirigieren lassen müssen, weil sie arm und hilflos sind. Man soll nach ihren eigenen Wünschen für das bißchen Lebensende fragen. Man soll ihnen lassen, woran sie hängen, soweit es irgend geht. Man soll ihrem Leben eine Form zu geben versuchen, bei der sie nicht vergewaltigt werden, denn ihre eigenen seelischen Bedürfnisse haben ein Recht auf Achtung.

Das alles nicht aus Mitleid, sondern aus Achtung. Und nicht nur aus Achtung vor dem einzelnen Greis und der einzelnen Greisin, sondern aus Achtung vor der Achtung, die ein Kulturvolk dem Alter erweist, und weil jede staatliche Einrichtung und jede private Hilfstätigkeit diesen Wert der Ehrfurcht vor dem Alter vorbildlich auszudrücken, zu erhalten und zu steigern verpflichtet ist.

Jede Art der Altershilfe muß zugleich eine Altersehrung sein. Das ist der Kulturmaßstab, der an sie gelegt werden muß. Man braucht sich freilich nur in Armenhäusern und ähnlichen Etablissements umzusehen, um festzustellen, daß wir auch in Zeiten der öffentlichen und privaten Wohlhabenheit sehr weit davon entfernt waren, diesem Maßstab zu genügen. Vorbildliche Altersheime gibt es, aber sie sind nicht der Durchschnitt. Und vielleicht ist die offene Armenpflege an den Alten noch mehr hinter diesem Maßstab zurückgeblieben. Viel höheren Ruhm, als daß sie ihre alten Leute nicht geradezu verhungern ließ, hat sich auch die Altersversorgung des blühenden Deutschland nicht erworben.

Jetzt ist es sehr schwer, das nachzuholen. Ein sehr energischer Aufschwung des allgemeinen guten Willens und der allgemeinen Hilfs-

bereitschaft ist notwendig, um Lücken auszufüllen, die heute materiell und geistig im System der öffentlichen Altershilfe bestehen.

Jede Altershilfe muß eine Altersehrung sein — nach Umfang, Inhalt, Art und Geist dessen, was sie leistet.

# Walter Bürger
# Über Altersbildnisse

Je tiefer der seelische Untergrund einer Kunst ist, um so lieber wendet sie sich der Darstellung des Alters zu. Vielleicht kann man sagen, daß vor allem aus diesem Grunde die deutsche Kunst durch das Menschliche in der Gestalt des Alters immer wieder gepackt wurde — mehr als die Südländer.

Die Kunst sah tiefer als das Auge des Alltags. Sie fand in der Gestalt des Greises und der Greisin eine Fülle und Gewalt des Lebens, größer als in der schicksalslosen Schönheit der Jugend.

Denn das Eigentümliche der Alterserscheinung ist, daß der Geist sich in ihr vergegenständlicht, sie sich zum Ausdruck geschaffen hat und durch die körperliche Erscheinung, die er prägte, sich in einer Kraft und Fülle ausspricht, in der er in dem Gefäß dieses Leibes heute vielleicht gar nicht mehr lebt. Die Vergeistigung des Leibes als Ertrag von Leben und Schicksal, als menschliche Tat, kann nur die Alterserscheinung ausprägen. Und das ist das künstlerisch Reizvolle und Bedeutsame an ihr.

Reizvoller noch und bedeutsamer durch die merkwürdige und tragische Spannung, in der diese Ausprägung des Geistes in der Erscheinung steht zu dem körperlichen Verfall, der das Altersbild kennzeichnet. Denn seine Eigentümlichkeit besteht ja in diesem Nebeneinander eines körperlichen Hinwelkens, das den Leib der Herrschaft des Geistes entzieht, und in dem gleichzeitigen Sieg dieses Geistes, der die welkende Materie zwingt, in seinen Linien von ihm zu zeugen. In diesem Nebeneinander liegt zugleich der ergreifendste Ausdruck des Menschenschicksals überhaupt: in seiner Unterworfenheit unter das Gesetz der Kreatur und in seinem Darüberstehen, in seiner Vergänglichkeit und seinem Ewigsein.

Dies eben ist es, was die Kunst in der Altersdarstellung erfaßt. In Hinfälligkeit und Entstellung, Wirkung der der Vergänglichkeit anheimfallenden Natur, wird zugleich der Geist eines ganzen Lebens beredt, findet in den Zügen des Gesichts, in den Formen der Hände Symbole dieses in Arbeit und Schmerzen, in Gelingen und Freude gestalteten Menschenschicksals. Und zugleich ist dieses Werk des Lebens an der Gestalt der bewußten Prägung entzogen; es vollzieht sich an den Men-

schen, zugleich eine Art Abrechnung mit ihnen, ein Gericht über sie, dem sie nicht in den Arm zu fallen vermögen. „Es gibt eine Gerechtigkeit auf Erden: daß aus Geistern Gesichter werden."

Dieser Gerechtigkeit, daß Inneres Form und Ausdruck wird, geht die Kunst nach. „Siehe, ein Mensch!" Das ruft in besonderer Weise jedes Altersbildnis. Siehe, ein Mensch, den die Natur in der Gewalt der Vergänglichkeit hat, dem aber der Geist ein persönliches Schicksal schuf, armer, großer, elender, wunderbarer Mensch!

Die zahllosen Altersbildnisse, die Rembrandt gemacht hat, verschmelzen die körperliche Hinfälligkeit mit dem Sieg der Individualität in unendlich mannigfachen, ergreifenden Formen.

Rembrandt hat Männer, deren geistige Bedeutung er darstellen wollte, fast immer als Greise erfaßt. Die vielen Apostel- und Evangelistenbilder — Paulus, Petrus, Matthäus — stellen Greise dar. Seine Gelehrten und Philosophen, da, wo er ihren geistigen Typus abbilden wollte, sind Greise.

Er hat die Altersgebrechen nicht verwischt, sondern im Gegenteil durch die Art der Beleuchtung scharf hervorgehoben. Die Gesichter sind immer so belichtet, daß die charakteristischen Furchen, Tränensäcke, Zahnlosigkeit deutlich und scharf hervortreten. Man würde sagen: „rücksichtslos" — wenn nicht dieser unbarmherzig enthüllende Realismus andere Versöhnungen wüßte als die Vertuschung.

Denn seine Behandlung des vom Alter zerklüfteten menschlichen Antlitzes hat zwei Formen der Verklärung: die Nachbildung der in diesen Zügen erkennbaren Schrift des Geistes und die Erhöhung dieses Miteinanders von Verfall und geistiger Prägung zur unbeschreiblich erhabenen und ausdrucksvollen Harmonie eines ganz persönlichen und schönen menschlichen Gebildes.

Die geistigen Prägungen des Alters gibt Rembrandt vor allem durch die Arten der Belichtung. Seine Altersbildnisse sind viel komplizierter in der Lichtverteilung als die anderen. Sie haben mehr Schatten — schon dies symbolhaft — aber auch schroffere und mannigfaltigere Kontraste. Sie haben mehr zu erzählen, und der Künstler benutzt das Licht als Mittel, sie zum Reden zu bringen. Darum muß auch das Licht mannigfaltigere und eigene Wege suchen, um den Geheimnissen dieser linienreichen Gesichter auf die Spur zu kommen.

Bedeutungsvoll ist nun immer die Behandlung der Augen. In den Augen ist das mystische Element, das Unzugängliche, Verborgene des Greisentums. In den Augen ist die Abwendung von der Außenwelt, die Abgeschlossenheit von ihr, die Einsamkeit, die Todesnähe, das Still- und Einswerden, das Zurückfluten der Lebensenergien zu ihrer Mitte. Das Netz der Furchen über Stirn und Wangen und Händen, das von dem Tausendfachen des Lebens erzählt, würde überdeutlich, ruhelos,

grell und zerstört wirken ohne das Gegengewicht eines großen und entscheidenden Gesammeltseins.

Und dies ist in den Augen. Sie sind beinahe immer lichtlos und dadurch unergründlich. Keine frischen und oberflächlichen Spiegel, von denen das Licht der Welt in hellen Funken zurückfällt, sondern sie sind wie Brunnen der Ruhe, über denen die Schatten der Ewigkeit wachen. Die Welt ist in ihnen versunken, schweigend trinken sie das Wesen der bunten Erscheinung in sich hinein. Sie dienen nicht mehr der aktiven Beziehung zu den Menschen, sie sind nicht mehr die wachsamen Späher bei der Jagd nach dem Erfolg, sie sind nach innen gewandt, schauen Tod und Ewigkeit und harren des Augenblicks, da „der silberne Strick zerreißt, die goldene Quelle zerläuft, und der Eimer zerlechzt am Born, und das Rad zerbricht am Born". (Diese schönen und unbekannten Worte stehen in den Sprüchen Salomonis).

Der Künstler gibt den Augen dies unergründlich Innerliche, Verschlossene, indem er irgendeinen Teil des Gesichtes in der schärfsten und grellsten Deutlichkeit der Alterszerfurchung mit ihnen kontrastiert, so wie wild und unruhig zerklüftete Felsen die bodenlose Ruhe des Gebirgssees hervortreten lassen — gerade so ruhen sie verschattet in ihren Höhlen. Und eben dies bringt das Ewige in das scharf gezeichnete Schlachtfeld des Lebens, das diese alten Gesichter darstellen. In diesem Gegensatz liegt zugleich die Harmonie des Ganzen, „es ist noch eine Ruhe vorhanden den Kindern Gottes".

Doch nicht nur die Augen sind Quell dieser Harmonie. Die Furchenkomplexe der Stirn, der Wangen und des Mundes sind es selbst, sofern sie etwas geistig Wesenhaftes ausdrücken.

Rembrandt hat — im großen gesehen — zwei Typen der Altersverklärung: den, der das Schicksal kämpfend bezwungen hat und in seinen Zügen die Trophäen dieser Herrschaft davon trägt, und den milden Überwinder. Er behandelt diese Typen auch künstlerisch ganz verschieden, den ersten mehr plastisch, den anderen mehr malerisch. Das heißt, er taucht das Haupt des milden Überwinders derart in Licht, daß es gewissermaßen transparent, als ein Gebilde dieses Lichtes erscheint, während den anderen das Licht von außen trifft und das Relief der von Geist und Schicksal geformten Züge so zur Geltung bringt.

Der Furchenkomplex der Stirn ist am einheitlichsten geistgeprägt. Oft stehen hier in ausdrucksvollster Weise leibliche Schwäche und geistige Herrschaft zusammen. Der Linienzusammenfluß über der Nasenwurzel kann zugleich geistige Energie und das Denken als Mühe andeuten. Die Rembrandtschen Greise haben das oft beides. Das gleiche Nebeneinander bringt er oft durch die Wölbung der Augenbrauen zum Ausdruck, die auf vielen Greisengesichtern etwas Ängstliches haben kann, indem sie zugleich den Zustand seherhafter Schau der entrückten Kon-

zentration wiedergibt (z. B. in einem früheren Paulusbild). Rembrandt kennt einen Typus des armseligen, bekümmerten Greises, der aber gerade in dieser äußeren Hilflosigkeit die vollkommene, kindlich großartige Ergebenheit in Gott ausdrückt. Eines der Bilder seines Vaters, in dem diese Ergebung zugleich wunderbar in die Haltung einer stillen Hand gelegt ist, entspricht diesem Typus, während im übrigen die Bilder des Vaters sehr mannigfache und noch ganz andere Formen des Altseins darstellen. Aber am ergreifendsten ist dieser Greis auf dem Bilde des Petrus im Gefängnis.

Etwas ist über die Hände zu sagen. Rembrandt hat sie im Laufe seiner künstlerischen Entwicklung immer mehr zum Ausdruck des Seelenhaften machen gelernt. Bei den jungen Menschen sind sie in mannigfaltigstem Gebärdenausdruck frei bewegt. Bei den alten sind sie an den Körper gedrückt, meist ineinander gelegt, mit jener für das Alter so bezeichnenden Gebärde des Sichbergens und Zusammendrückens — etwa wie von Frieren oder Müdesein. Manchmal ist es, wie wenn die eine Hand sich an die andere anklammert, manchmal aber auch haben diese ineinandergelegten Hände nur den Ausdruck gesammelter und entschlossener Ruhe und Selbstsicherheit, wie in dem herrlichen Bildnis der Elisabeth Jakobs Bas im Amsterdamer Reichsmuseum.

Es gibt eine andere alte Frau, die in der Bibel gelesen hat und über das Gelesene nachdenkt. Das Buch mit dem Zeichen darin liegt geschlossen auf ihrem Schoß, und eine vorsichtige, liebevolle Frauenhand liegt ehrfurchtsvoll und beruhigt auf dem Deckel.

Ja, diese alten Hände wissen, was die Dinge wert sind. Sie wissen, daß Mühe an ihnen hängt; sie haben den Leichtsinn verlernt, und das Leben hat sie dazu gebracht, die Dinge sorgsam und schonend anzufassen. Es sind erfahrene, vorsichtige, achtungsvolle Hände.

Ergreifende Hände, wo sie — doppelt mit Erlebnis beladen — sich im Affekt bewegen, wie die betenden Hände des Petrus im Gefängnis. Junge Hände legen ihren Ausdruck in die Bewegung; alte, die steif und müde geworden sind, tragen ihn an sich. Ruhend reden sie — Widerschein von tausend Bewegungen, die sie im Leben gemacht: des gierigen Erraffens und herrischen Zufassens, der geduldigen Arbeit — vor allem dieser —, des Pflegens und Sorgens, der eitlen Darbietung für bewundernde Blicke, des Gebetes.

Wenn die Zeit kommt, da „der silberne Strick zerreißt, die goldene Quelle zerläuft, und der Eimer zerlechzt am Born, und das Rad zerbricht am Born" — wenn diese Zeit kommt, dann sollte das Menschenleben die Spuren seiner Göttlichkeit am überzeugendsten tragen. Viele sehen das nicht — ihnen kann die Kunst das Auge öffnen, indem sie im Miteinander von Verfall und Sieg, von Wachsen und Abnehmen, die schwere und große Doppelnatur des Menschenschicksals enthüllt.

# Marie Kröhne
# Die Idee der Notgemeinschaft

„Schnell altern die Menschen im Elend.“ (Odyssee)

I. Das Hilfswerk vom 30. Oktober 1922.
II. Die Durchführung.
  1. Zweckbestimmung. 2. Organisation. 3. Mittel der Auswirkung der Idee.
III. Zukunftsmöglichkeiten.

## I

In dem Aufruf des Reichspräsidenten, der Landesminister und der Vertreter von Spitzenverbänden der Kommunen, der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerschaft sowie der freien Wohlfahrtspflege vom 30. Oktober 1922 an das deutsche Volk, Mittel zu spenden, um der Not zu steuern, sind drei Abschnitte von besonderer Bedeutung:

„Schwer leiden (unter der Teuerung) die in Lohn und Brot Stehenden. Ungleich schwerer aber lastet die Not auf Tausenden deutscher Volksgenossen, namentlich den Alten, Invaliden, Witwen, die ehedem fleißig und redlich geschafft haben, und heute, ein Opfer ihrer Arbeitsunfähigkeit, nicht wissen, wie sie ein Dasein bestreiten sollen, das kaum noch als Leben anzusprechen ist.“

„Deutsche Not soll deutschen Gemeinschaftssinn wecken, und in der ‚Deutschen Notgemeinschaft‘ soll er sich wirksam betätigen.“

„Landwirtschaft, Industrie, Handel und Gewerbe, Arbeitgeber und Arbeitnehmer mögen sich in Einmütigkeit zusammentun, um das Hilfswerk zu fördern.“

Die Arbeitsfähigen sollen den Arbeitsunfähigen über das hinaus, was Reich, Länder und Gemeinden heute zu leisten imstande sind, helfen, sie aus namenloser Not wieder einem lebenswerten Dasein zuzuführen. Das Volk selbst soll sich helfen, den Bedürftigsten zuerst, im Bewußtsein dessen, was diese denen, die sich heute durchzusetzen vermocht haben, geleistet, was sie erlebt und erlitten haben. Das werktätige Volk soll sich zusammenfinden und ein Werk der Nothilfe in Betätigung deutschen Gemeinschaftssinnes errichten.

Die Gründung der „Notgemeinschaft“ kam den Organisationskreisen der bisherigen Hilfsaktionen außerordentlich überraschend, obgleich ihre Idee geradezu in der Luft lag. Zwei Monate ist die Sammlung von Spenden bei einem Dutzend Zahlstellen (mit Ausnahme von Bayern,

das eine Sondersammlung veranstaltet) nun im Gange. Die Bildung von Ortsausschüssen hat eingesetzt. Sie nennen sich verschieden (z. B. „Winterhilfe“, „Nothilfe“) und identifizieren sich z. T. mit Sammlungsausschüssen vergangener Monate, besonders denjenigen der Altershilfe. Zur Hauptsache sind die Träger der Aktion die gemeindlichen Wohlfahrtsämter. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, daß es sich um eine öffentliche Angelegenheit handelt, die aus dem Rahmen der Armenpflege herausspringend als Wohlfahrtspflege gestaltet werden soll.

Steht denn nun aber das gesamte aufgerufene Volk hinter diesen Gestaltungen? Was geschieht, um die Abführung von Geldmitteln seitens der leistungsfähigen Firmen umzusetzen in ein von Gemeinschaftsgeist durchtränktes und einer Gemeinschaft dienendes Hilfswerk? Ist den Volksgenossen insgesamt die Bedeutung und der Umfang unserer Not klar? Ist die Form der Gabe würdig der Not und den Aufgaben der Zeit?

Wer auf sozialen Pfaden geht und Gemeinschaft als den dem Individuum und der Persönlichkeit übergeordneten Ausdruck und Inbegriff von Menschentum sieht, nicht die Summation von Einzelwesen, nicht als ein bloßes Gebot von Massennot, sondern das lebendige Zusammenwirken organisch zueinander gehöriger Glieder des Volkes, der lauschte bisher vergeblich dem Daherbrausen des befruchtenden Stromes einer neuen Art von Werktätigkeit zum Wohle des Volksganzen und besonderer notleidender Glieder.

Liegt dies am Aufruf? Ist er mißverständlich? Der Aufruf zum Hilfswerk gab mit Fug und Recht ganz wenige Umrisse davon, was das deutsche Volk sich selbst aufzuerlegen hat, und wie es ans Werk gehen soll. Die Antwort kann und wird in deutschen Landen örtlich ganz verschieden ausfallen, aber die Idee kann nur eine sein, wenn wir das sind, wofür wir uns selbst halten und wofür uns das Ausland hält: ein nicht zu unterdrückendes lebenskräftiges Volk. Versuchen wir, dieser Idee nachzugehen.

## II

1. Der Kreis derer, denen zu helfen ist, ist in jedem nicht zu großen Gemeinwesen ungefähr bekannt. Aber eine gute Organisation hat Bedacht darauf zu nehmen, daß wirksam geholfen wird, mit nicht zu kleinen Beträgen, nicht nur einmalig, sondern laufend, wenn nötig, und in einer Form, welche die psychologischen Voraussetzungen der Notlage jeder einzelnen Gruppe von Hilfsbedürftigen und deren individuelle Verschiedenheiten berücksichtigt. Daher ist, bei der Unmöglichkeit, vorauszusehen, wieviel Mittel zur Verfügung stehen werden, und ob die Not infolge steigender Geldentwertung nicht noch wächst, der

Kreis der Notleidenden nach dem Maß ihrer Notlage abzugrenzen und u. U. das Hilfswerk zunächst auf die am meisten Bedürftigen zu beschränken.

Am schlimmsten daran sind die Alten, die ohne Arbeit, ohne Rente und ohne Angehörige sind, dann die Kleinrentner, die teils niemanden, teils noch Kinder oder andere Angehörige zu versorgen haben. Dann folgen die Sozialrentner und übrigen Renten- und Pensionenbezieher, bei denen die Erhöhung der Bezüge viel zu langsam vor sich geht und stets der Steigerung des Lebensunterhaltes nachhinkt. Ähnlich geht es den Dauerpfleglingen der Armenverwaltungen, der Armenhäuser, Siechenhäuser, Waisenhäuser, Asyle, allen „Häuslern" und „Heim"insassen. Und schließlich sinken die Erwerbsbeschränkten, die Witwen, die dauernd einer Krankheit verfallenen Unversicherten, das Heer der Ungelernten, der geistig und körperlich Behinderten, der ewig Gefährdeten und asozialen Elemente bei der zunehmenden Verelendung des ganzen Volkes hinab in die große Kluft, die sie von dem gesunden, sich selbst erhaltenden Wirtschaftskörper des Volkes scheidet. Der Staat ist verpflichtet (vgl. Reichsverfassung vom 11. August 1919, Artikel 163, 2), für diese aus der gewöhnlichen sozialen Bahn Gefallenen zu sorgen, und die Wohlfahrtspflege tritt mit „ergänzender Fürsorge" für sie ein. Nicht aber ist die Wirtschaftsordnung eine solche gesellschaftliche Ordnung des Gemeinschaftslebens (vgl. Überschrift und Inhalt des zweiten Abschnittes der Reichsverfassung), daß sie Nicht-Erwerbsfähige und in Not Geratene, besonders in außerordentlichen Notzeiten, von jedem einzelnen Wirtschaftsorganismus aus mitzutragen vermag. Die Produktivität der Arbeitsfähigen ist zwar noch immer stark genug, sofern nicht zunehmende Arbeitslosigkeit die Arbeitskraft von Arbeitsfähigen in Frage stellt; sonst würde der Staat nicht Verpflichtungen für die Nicht-Arbeitsfähigen eingehen können. Aber die Arbeitsfähigen haben nicht mehr aus sich heraus die Kraft, die in ihrem Umkreis lebenden Nicht-Arbeitsfähigen mit durchzubringen, weil das Arbeitseinkommen auf den einzelnen Verdiener, nicht auf eine Gemeinschaftsgruppe abgestellt ist bzw. abgestellt sein kann. Daneben sind die gesellschaftlichen und genossenschaftlichen Formen der Produktion nicht entwickelt genug, um gemeinschaftsbildend zu wirken oder über ihren besonderen Zweck hinaus zu wirken, wie bei den Raiffeisengenossenschaften.

So ist es natürlich außerordentlich schwer, abgesplitterte und absplitternde Volksteile einem Leben wieder einzufügen, das nicht Gemeinschaftsleben genug ist, um die Notwendigkeiten der natürlichen Zugehörigkeit schwacher, kranker, hilfsbedürftiger Volksteile zu erkennen, geschweige denn, daß die Werte des Alten, historisch Gewordenen, Tradition- und Sitte-Darstellenden, Hilfe- und Führung-Heischenden im Vergleich zu wirtschaftlichen Werten faßbar und der heutigen Gene-

ration verständlich genug wären, als daß sie im Lebenskampf einer verarmenden Nation gemeinschaftsbildend erscheinen könnten.

Und nun kommt der Staat mit allen dahinterstehenden gesellschaftlichen Mächten und fordert die Bildung einer Notgemeinschaft um der Notleidenden willen. Der Hauptverpflichtete, der Vertreter der Gesamtheit, erklärt die Unmöglichkeit, aus den ihm zur Verfügung stehenden (vom Feindbund beschnittenen) Mitteln zu helfen und appelliert, um das notwendigste Mehr zu erzielen, an den Gemeinschaftsgeist!

Mir scheint, daß dieses nur gelingen dürfte, wenn der Kreis derer, welche die helfende Hand des Staates sowohl wie der „Nächsten" nicht entbehren können, nicht zu eng gezogen wird. Der scheinbare Widerspruch dieser Forderung mit dem anfänglich aufgestellten Grundsatz löst sich bei tieferem Durchdenken der Gemeinschaftsidee. Wollen wir die sinkenden Schichten nicht hinabstoßen in die Klasse der Armen und Enterbten und jene Kluft nicht dulden, dann müssen wir sie anschließen an die Fürsorge für alle, die der Fürsorge bedürfen, dann dürfen wir keine Sonderfürsorge und Sonderfürsorgegesetze für eine, vier, sechs, acht Gruppen besonderer Fürsorgebedürftigen schaffen, sondern wir müssen, jene Gruppeneinteilung nur als Gliederungs- und Ordnungsmaßstab benutzend, die Wohlfahrt des gesunden werktätigen Volksteiles im Zusammenhang mit den noch nicht und nicht mehr erwerbsfähigen Volksteilen und Familienteilen fördern und mit dem Ertrag und Wert der Arbeit der Arbeitsfähigen nicht nur die Selbsterhaltung, sondern diese Aufgabe der Förderung des Gesamtwohles leisten. Berufstätigkeit, Gesundheitspflege, Seelenpflege, Wohlfahrtspflege und Kultur dürfen keine gesonderten Bezirke menschlichen Lebens sein, sondern eins muß aus dem anderen auf demselben wirtschaftlichen Boden erwachsen. Das menschliche Leben sollte Licht und Schatten, Acker, Garten und Urwald, eingedämmte Strombetten und Wildwasser im Frühling genau so „brauchen" können, wie die Natur ihre ganze natürliche und von Menschen umgestaltete Mannigfaltigkeit erträgt. Und darüber hinaus hat der Mensch die Aufgabe der Wertung und Verarbeitung aller Kräfte und Erscheinungen, auch der von der Norm abweichenden, zum Zwecke des Anschlusses an Ewiges, Über-Menschliches, Über-Natürliches.

Die über den einzelnen Menschen hinausgehende Gemeinschaft hat nur Sinn und kann nur etwas Lebendiges werden, wenn keins ihrer vorhandenen Glieder aus ihrem Gesamtrahmen herausfällt und jedes Glied seine Funktion im Werden und Absterben so lange behält, wie es natürlich, lebensgemäß ist. Sind die Funktionen für die Alten, die Schwachen und Gesunkenen nicht mehr lebendig genug, so ist, sie zu stützen, menschlich-biologische Nötigung, die zur sittlichen Pflicht wird durch unser soziales Aufeinanderangewiesensein. In höheren Erlebnis-

formen äußert sich diese als Ehrfurcht und Dankbarkeit. Aber sie sind dem einfachsten Menschen möglich.

Die Einordnung der Noterscheinungen als Folgeerscheinungen des Lebens und das Eingeordnetseinlassen in den Organismus des Gesunden und Arbeitsfähigen bis zur Aufsaugung, nicht besonderes Großziehen hilfsbedürftiger Gruppen auf anderer Lebensbasis, sondern Einordnung in die Gemeinschaft und Herstellung der Gemeinschaft, sofern sie brüchig ist, das ist der erste Sinn des Aufrufs, ein Hilfswerk für Notleidende in der Form der Notgemeinschaft zu schaffen.

Aus Not geboren und mit allen Mängeln solchen Minderwertes behaftet wird eine Gemeinschaft nie ganz ihrer Idee entsprechen können. Also bauen wir am besten nicht nur Notbrücken, sondern das Haus der Wohlfahrt für die Gesunden und die Jungen und die Alten, für die Familie und, eingedenk des hier voranstehenden Mottos, in vorbeugendem Sinne, im Sinne des Schutzes und der Entwicklung alles Guten und Wertvollen.

2. Durch diese Erweiterung der Zweckbestimmung der Notgemeinschaft über Altershilfe und Kleinrentnerfürsorge hinaus gewinnen wir die Gesichtspunkte einer Organisation des Hilfswerkes, die ebenfalls möglichst an Gegebenes anschließt. Die Trägerschaft der Wohlfahrtsämter wurde eingangs schon erwähnt und kann im Sinne einer breiteren Basis von Nothilfe nur begrüßt werden.

Ob aber die Wohlfahrtsämter in ihrer heutigen Organisation, meist hervorgewachsen aus der Armenpflege, allenfalls aus der Kriegswohlfahrtspflege und Kriegsfolgenhilfe und noch zu sehr abgesondert vom volkswirtschaftlichen Unterbau, Wohlfahrtsträger im Sinne von Bildnern, Befruchtern und Heilkundigen des Gemeinschaftslebens sind, muß bezweifelt werden. Der eine Teil des Volkes, der staatsgläubige, überläßt ihnen zuviel an Fürsorge, was seine eigene Aufgabe sein sollte. Der andere, heute staatsfeindliche oder von Mißtrauen gegen eine ihm unwillkommene Politisierung erfüllte Teil schätzt den Wert freiwilliger nichtbehördlicher Einrichtungen höher ein als amtliche Ausführungsorgane des Volkswillens.

Soweit sich die Altershilfe im Anschluß an Mittelstandsfürsorge und die Kleinrentnerfürsorge im Anfangsstadium eines neuen Fürsorgezweiges befinden und die Hilfe des Reichs noch keine endgültigen gesetzlichen Formen angenommen hat, sind möglichst bewegliche und freie Bildungen der Fürsorge für die Arbeitsunfähigen am Platze. Dies entspricht dem Aufruf zur Schaffung einer Notgemeinschaft durchaus. In zahlreichen Städten sind daher mit Erfolg die Ausschüsse der Altershilfe, in anderen andere freie Wohlfahrtsausschüsse benutzt oder neue gebildet werden, die dem Gedanken der Notgemeinschaft Rechnung tragen wollen.

Es ist nun m. E. in diesen Versuchen der technischen Bewältigung der großen Aufgabe eine einzigartige Gelegenheit gegeben, das System der gemischten, paritätischen Ausschüsse unter der Führung einer amtlichen Körperschaft, in erster Linie des Wohlfahrtsamtes, als verantwortlichem Träger von Gemeinschaftsaufgaben, auszugestalten.

Gemischt bedeutet das Zusammenwirken behördlicher und freier Wohlfahrtspflege, paritätisch das von Gruppen aller Stände, Konfessionen, Weltanschauungen.

Wir haben in der Organisation der „Deutschen Kinderhilfe", in der „Altershilfe", die von der Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege ausgeht, in den „Wohlfahrtsausschüssen" und Kinderspeisungsausschüssen des Deutschen Zentralausschusses für die Auslandshilfe und anderen, mit diesen Hilfswerken in Zusammenhang stehenden Organisationen, die aus den Kriegserfahrungen, aus den Staatsumwälzungen und aus der Quäkerhilfe hervorgewachsen sind, gute Vorbilder solcher Ausschußarbeit. Ihr Fehler ist allerdings bisher der aller Wohlfahrtsarbeit anhaftende Fehler: die Losgelöstheit vom übrigen Gemeinschaftsleben und von einer festen allgemeinen Wohlfahrtsbasis, der sporadische Charakter ihrer Aktionen und der häufige Wechsel der Vertreter bestimmter Wohlfahrtszweige bei gemeinsamen Veranstaltungen.

Das heutige Ausschußwesen ist infolge dieses unorganischen Aufbaus schwankend, farblos, nicht genügend individualisierend, wie es von einheitlichen festen Grundsätzen und unbeirrbarem Führertum aus der Fall sein sollte. Organisiert man technisch tadellos, dann ist sofort die Gefahr der Bureaukratisierung da; organisiert man, und das ist die beliebtere Art, „lose", dann fließt alles auseinander, oder wesenswichtige Unterschiede verwischen sich, Kompromisse aller Art ersetzen die notwendige Einheitlichkeit. Wer erkennt das Funktionelle in einer Gliederung von Wohlfahrtsaufgaben um einen Mittelpunkt? Man denke nur an die Kompetenzkonflikte in der Organisation der Wohlfahrts- und Jugendämter. Das Objekt der Fürsorge tritt vor rein organisatorischen Fragen fast ganz in den Hintergrund.

Daß der hilfsbedürftige Mensch überhaupt Objekt der Fürsorge wird, ist schon ein Fehler der Organisation, der aus der Mangelhaftigkeit der heutigen gesellschaftlichen Struktur, in Familie und Volksgemeinschaft, hervorgeht. An den Mängeln des Gemeinschaftslebens leiden die Alten und die Altershilfe! Am Mangel des Verstehens der Menschen untereinander, besonders der Jüngeren gegenüber den Älteren in dem, was diese wollten und konnten, und ferner an ihrem ungenügenden Zusammenwirken zu einem gemeinschaftlichen Zweck! Ohne das Verstehen ist kein Zusammenwirken möglich. Paritätische Ausschüsse sind

also nur dann zu wünschen und dann erfolgreich, wenn die Synthese verschiedener und gegensätzlicher Kräfte nicht durch Zusammensetzung der Vertreter verschiedener Volksgruppen, Gesinnungsgemeinschaften, Wohlfahrtsstellen usw. geschieht, sondern zuerst in diesen Vertretern selbst, in ihrem Innern. Andere verstehen können und darum für sie mit anderen wirken können ist das Kennzeichen einer auf dem Gemeinschaftsgedanken aufgebauten Organisation.

Solange die Idee der Gemeinschaft die Organisationen nicht treibt, ist unsere Wohlfahrtspflege, nach dem Wort von Friedrich Paulsen, eine ebenso „fahrlässige" Wohltätigkeit wie die gedankenlose Wohltätigkeit vieler der organisierten Wohlfahrtspflege fernstehenden Kreise.

Wie nun auch immer die örtliche Form unserer Notgemeinschafts-Ausschüsse sein mag, wesentlich ist, daß der eine Impuls des Helferwillens, der in dem Aufruf steckt, überall gleich stark als Keim der Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit des Werkes in der Idee, nicht in der Form, empfunden wird.

Aber o weh! Wo hätte in Deutschland seit dem Kriege ein von zentraler Stelle ausgehender Gedanke solche zwingende Macht gehabt, einmütiges Zusammenfinden für eine große Sache, und sei es die Not, zu bewirken!

Und doch, ist nicht die Notgemeinschaft eine einzigartige Gelegenheit, nun endlich jene regionale und lokale Gliederung der Wohlfahrtspflege um eine zentrale Stelle zu schaffen, auf die wir alle warten, die wir die Bemühungen des Roten Kreuzes, der Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege, des Deutschen Zentralausschusses für die Auslandshilfe, des Reichsarbeitsministeriums und anderer arbeitsgemeinschaftlich eingestellter Organisationen mit erleben?

Ist nicht das Zusammengehen der ministeriellen (scil. behördlichen) Stellen mit den Gewerkschaftsleuten und Arbeitgeberorganisationen sowie mit den Spitzenverbänden der Kommunalvertretungen und freien Wohlfahrtsorganisationen überall bis in kleinste Gemeinwesen hinein durchführbar, wenn man nur einmal die „Zollschranken" der einzelnen Organisationen, der Stände, Klassen, Parteien, Konfessionen, Vereine usw. öffnen, weit öffnen wollte!

Zu der Frage der Organisation der Notgemeinschaft gehört noch die der Form der Mittelaufbringung und -anlage. Da auch diese Frage eng mit der Idee der Notgemeinschaft verknüpft ist, soll hierauf gleich anfangs eingegangen werden.

3. Die vorliegende Form des Volksaufrufs von autoritativ höchster Stelle aus soll eine Volkssammlung in der Form einleiten, wie sie sich besonders bei der „Deutschen Kinderhilfe" und bei der „Altershilfe" herausgebildet hat. Es werden jedoch nicht Haus bei Haus kleine und

kleinste Beiträge gesammelt, sondern die großen Handels-, Bank- und Industriebetriebe sind im wesentlichen die Spender großer Summen; die Landwirtschaft und das Nahrungsmittelgewerbe bringen ihre Opfer in Form von Naturalbeihilfen teilweise in ziemlich hochorganisierter Form. Freie Kohlenlieferungen an die Bedürftigen dagegen werden nur mit großen Kosten seitens der Gemeinden ermöglicht.

Es ist kein Zweifel, daß die Beschränkung der Volkssammlung auf Herbeischaffung großer Beträge der wirklich Leistungsfähigen dem Werk den notwendigen großzügigen Charakter verleiht, und daß der Ansporn zur Lieferung von Naturalgaben für Kreise nützlich ist, die Geldopfer zu bringen weniger gewohnt sind. Hier liegt ein für die Organisation der Verteilung und Verwendung der Mittel befruchtendes Moment. Die Idee der Gemeinschaft und letzten Endes diese selbst tritt lebhafter in Erscheinung, wenn man weiß, daß nicht Tausende auf die Organisation und die Verwaltung draufgehen, sondern die Gaben unmittelbar dem Verbrauch zugeführt werden. Wir sehen aber die Naturalverpflegung nur bei örtlich günstig gelagerten, halb ländlichen, halb städtischen Verhältnissen wirksam. Die Großstadt hemmt sich selbst allein durch ihre ungesunde Größe.

Kleine und kleinste Beträge zu sammeln, ist in der Großstadt und in dieser Zeit der fürchterlichsten Geldentwertung nicht mehr möglich.

Ein vorzügliches Beispiel einfachster staatsbürgerlicher Betätigung für eine bestimmte Gemeinschaftsaufgabe gibt uns die Geschichte des Nassauischen Zentralwaisenfonds*. Dieser entstand durch staatliche Beiträge und jährliche Hauskollekten bis in die kleinsten Dörfer. Die Einsammlung geschah ehrenamtlich oder durch Bezahlung der Kollekteure durch die Gemeinden ohne Antastung des Sammelergebnisses. Mit der Sammlung ist die Verteilung eines Jahresberichtes über die nassauische Waisenpflege verbunden. Der Sinn des Geldopfers wird durch die regelmäßige Wiederkehr zu demselben Zweck und durch die genaue Bekanntschaft mit dem Zweck klar. Hier ist die Gabe nicht Almosen und Abfindung, sondern Mitarbeit, allerdings in einer sehr bescheidenen unpersönlichen Form, die für unsere Riesenaufgabe nicht ausreicht.

Mit der Unmöglichkeit der allgemeinen Anwendung solcher Sammelformen für eine Volkssammlung in heutiger Zeit fällt die Gelegenheit der Erziehung der Bevölkerung zu großen verpflichtenden Aufgaben weg. Das war und ist der Gedanke der von der „Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege" ausgehenden „Altershilfe des deutschen Volkes". Hier sollte jeder Einzelne herangezogen und zu dem ins Alter projizierten menschlichen Ebenbilde in Beziehung gesetzt werden. Das System weitgehender Dezentralisation war mit dem

* Vgl. S. 134 ff. des Berichtes über den Frankfurter Lehrgang 1917 über Kleinkinderfürsorge, verlegt bei Englert u. Schlosser, Frankfurt a. M. 1918.

der Initiative der organisierten freien Liebestätigkeit aufs engste verknüpft.

Aber die Erfolge dieser vorjährigen Sammlung waren bei weitem geringer als die der „Deutschen Kinderhilfe". Man war sammlungsmüde, die Geldentwertung machte mutlos und schaltete früher gebefreudige Kreise mehr und mehr aus. Aber es liegt auch im Zweck der Sammlung, daß diese Form der Volkssammlung in der Aufbringung von Sondermitteln nicht soviel einbrachte, wie erforderlich gewesen wäre. Der größere Erfolg der Kinderhilfe ist hauptsächlich darin begründet, daß man Kinder unter keinen Umständen leiden und zugrunde gehen lassen will; sie sind die Pfänder der Zukunft, man schuldet ihnen noch das Leben in einer besseren Gestalt, die verbindenden, hoffenden Gefühle sind ihnen gegenüber größer als den sich im Stadium des Abscheidens befindlichen Volksgenossen gegenüber. Während des Krieges ließ man die Insassen der Siechenhäuser und Altersheime in der Lebensmittelversorgung zurückstehen hinter denen der Säuglingsheime und Kinderfürsorgeanstalten. Diese Praxis wird noch heute vielfach in beinahe zynischer Weise geübt.

Weil die natürlichen Bande gegenüber dem Alter gelockert sind und die geringere „Lebenserwartung" von allen vollkräftigen Lebensanwärtern geringer bewertet wird, muß man den sozialen Faktoren der Altersversorgung ein desto festeres Gefüge verleihen und den Erziehungsgedanken der „Altershilfe" bei der Durchführung der „Notgemeinschaft" in ganz anderer Stärke mit Hilfe anderer Methoden zur Auswirkung bringen. Man muß, wie gesagt, die Altershilfe der Gesamtwohlfahrtsorganisation einordnen, diese in Form von Selbsthilfeaktionen der Arbeitsgemeinschaft des ganzen Volkes gestalten, also unter Beteiligung der Wohlfahrtssubjekte an den Gemeinschaftsaufgaben, vom Zeitpunkt ihres Eintretens in die Welt der Arbeit an, und die Sammelaktionen in ein Dauersystem der Finanzierung der Wohlfahrtspflege umwandeln.

Wir müssen die moderne Anonymität kollektiver Geld- und Naturalgaben beibehalten, aber in der persönlichen Heranziehung jedes Einzelnen, nach Maßgabe seiner Leistungsfähigkeit, im „Beisteuern" zu den Kosten großer Aufgaben, die jedem in ihrer ganzen Bedeutung klarzumachen sind, den Einzelnen für solidarische Werke interessieren und mitverantwortlich machen.

Wir müssen schließlich Mittel nur dann fordern, wenn die Art der Verteilung und Verwendung schon genau feststeht, so daß jeder weiß, was mit seinem Gelde geschieht. In diesem Verwendungsplan muß das persönliche Moment eine ausschlaggebende Rolle spielen: Wer verwaltet und verteilt die Mittel? Wer gehört dem betreffenden Arbeitsausschuß an? Besitzen die Beteiligten das uneingeschränkte

Vertrauen der Auftraggeber? Durch welche Personen und Fürsorgeeinrichtungen gelangen die Spenden an den Ort ihrer Bestimmung? Diese Forderungen enthalten den springenden Punkt: die Umwandlung der Mittelaufbringungs- und Verteilungsaktion in die Tatgemeinschaft! Das bedeutet, in volkserzieherischem Sinne gesprochen, Verbindung einer allgemeinen Wohlfahrtssteuer auf die Arbeitsfähigen und Zahlungskräftigen mit der Verwendung dieser Steuermittel zu Wohlfahrtseinrichtungen, bei denen persönlich mitzuhelfen jedem Steuerzahler zu einer seinen Kräften angemessenen Pflicht gemacht wird. Steuern müssen aus widerwillig geleisteten, unpersönlich wirkenden Geldopfern zur „rechten Hand" der Wohlfahrtspflege werden, die nicht weiß, was die linke tut, in persönlicher Mitwirkung am Werk.

Warum zögern wir mit der Erhebung von Wohlfahrtssteuern? Mit dem Einzug solcher Steuern im gewöhnlichen Einzugsverfahren der Einkommensbesteuerung? Und mit der Aufklärung der Bevölkerung über die Geheimnisse unserer Finanzwirtschaft? Wieviel enger müßten sich die Finanzämter mit den Wohlfahrtsämtern und sozialarbeitenden Stellen verbinden!

Da die Steuereinkommen für soziale Aufgaben nicht auszureichen pflegen, so wird man zu Zuschlägen auf die verschiedenen Steuerarten greifen müssen und sie als Wohlfahrtssteuern zur Bildung von Dotationsfonds kenntlich machen. Wird sich die stärkere Anspannung der allgemeinen Steuerschraube nicht durchführen lassen, so wird man den Plan der freiwilligen Verpflichtung zur Leistung von „Wohlfahrtsstunden" in Industrie-, Handels- und Bureaubetrieben und Abführung derartigen zweckbestimmten Überstundenlohnes an Wohlfahrtseinrichtungen weiter durcharbeiten und über das Versuchsstadium hinausführen müssen. Diese Form der Wohlfahrtssteuer spannt jedoch die handarbeitenden Schichten des Volkes und die Angestelltenschaft, Gewerbe und Handel zu einseitig an, während der Sinn der Wohlfahrtssteuer ja gerade der sein soll, die Volkswohlfahrtspflege und die Fürsorge für die besonders Notleidenden innerhalb der Volksgemeinschaft aus den Arbeitsleistungen des gesamten arbeitenden Volkes pflichtmäßig zu finanzieren.

Setzt sich die Wohlfahrtssteuer als die allgemeine und würdigere Dauerform gegenüber sporadischen Hilfsaktionen durch, so wird viel „Apparat" gespart werden, aber dafür müssen bei weitem kostbarere Kräfte, als freiwillige Spenden oder Steuermittel es sind, in die Wohlfahrtspflege eingeschaltet werden, die persönliche Mitarbeit der Steuernden in der Wohlfahrtspflege. Dadurch allein hat es Sinn, ein Hilfswerk für Notleidende, ein Kulturwerk, wie die genügende Altersversorgung es ist, als „Gemeinschaft" zu bezeichnen.

Ehrenamtliche Betätigung des Volkes auf der Grundlage des von ihm selbst erarbeiteten Kulturfonds bei der Durchführung sozialpolitischer

Maßnahmen zugunsten der Wohlfahrt der eigenen Mitbürger und Volksgenossen! Mittelpunkte — die Wohlfahrtsämter und ihre Abteilungen! Vermeidung der Bureaukratisierung dieser Ämter durch Verwendung freiwilliger Helferscharen der verschiedenen Stadtbezirke aus allen Bevölkerungskreisen, Leitung der Einzelfürsorge durch gut geschulte, besonders geeignete Berufsarbeiter und Berufsarbeiterinnen: Einbeziehung aller sonst noch vorhandenen frei arbeitenden Hilfskräfte, namentlich der freien Liebestätigkeit der Kirchengemeinden und Vereine, in dieses System der Selbsthilfe, Selbstverwaltung und Selbstbesteuerung!

Ist das nicht das Bild der Wohlfahrtsarbeit, das wir in einer Reihe sozial eingestellter Stadtverwaltungen vor uns sehen, oder das mit dem Ausbau der Familienfürsorge, der offenen Fürsorge, der ergänzenden sozialen Fürsorge der Versicherungsträger und der Hauptfürsorgestellen erstrebt wird? Der Sinn des § 9 des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes ist es jedenfalls, in den Jugendämtern amtlich gebildete und öffentlich verantwortliche Körperschaften von größtenteils ehrenamtlichen Mitgliedern zusammenzusetzen, die mit Hilfe von Männern und Frauen aus allen Bevölkerungskreisen, die in der Jugendwohlfahrtspflege erfahren und bewährt sind, *volkstümliche* Arbeit leisten sollen.

Dieser Grundsatz sollte für alle Wohlfahrtsstellen maßgebend werden.

Die Verwendung der Wohlfahrtssteuermittel sollte jedoch nicht ausschließlich den amtlichen Stellen zugute kommen, sondern auch der Finanzierung der freien Wohlfahrtspflege dienen, sofern diese im Zusammenwirken mit Behörden die notwendige Ergänzung ihrer autonomen Arbeit anzuerkennen vermag. Ebenso sollten Volkssammlungsmittel für freiwillige Einrichtungen amtlicher Wohlfahrtsstellen mit verwandt werden können. So ist es in der „Notgemeinschaft" vorgesehen.

Das Volk muß alle Wohlfahrtsaufgaben und -einrichtungen, die amtlichen und freien, die praktischen, unmittelbaren und die zentralen, organisatorischen und wissenschaftlichen, durch die Mittelbeschaffung zu *seinen* Angelegenheiten machen, d. h. zu höchst öffentlichen und zugleich zu höchst persönlichen, von persönlicher Verantwortung für das Ganze getragenen. Es muß auf die Gestaltung einer ungeschriebenen lebendigen *Verfassung* der Wohlfahrtspflege einwirken können. Unberechtigten Eingriffen gegenüber müssen solche zur Idee der Gemeinschaft unbewußt vordringende Volksglieder zur „Wahrung satzungsmäßiger Eigenart" der Organisationen Andersdenkender erzogen werden.

Nur Geld aber durch Volkssammlungen von einem sich nicht in *gemeinsamer Betätigung* erziehenden Volke erwarten, heißt die Wohlfahrtspflege auf dem Mammonismus aufbauen, statt zur *Gemeinschaftspflege* zu machen. Verfassung der Wohlfahrtspflege in dem eben angeführten Sinne bedeutet die organisatorische Verwirklichung

der Idee der Gemeinschaft mit den Mitteln derjenigen, die sie bilden sollen.

Es ist ein Gebot der Zeit und der demokratischen Verfassung eines Volkes, daß jede Gruppe in sich das Abbild des ganzen Volkes sein will (wie viel „Volksparteien" hat nicht das deutsche Volk!), daß Staat und Volk und seine freien Gruppen mehr und mehr ein Selbstverwaltungskörper von größter Verantwortlichkeit aller seiner Glieder gegenüber der Gesamtheit werden, und daß mit der Solidarisierung der Interessen in gemeinsamen Angelegenheiten die Individualisierung in persönlichen Beziehungen Hand in Hand gehen muß. Verbindung von amtlicher Fürsorge mit ehrenamtlichem Helfersystem — je ärmer wir werden, desto natürlicher! Das Wiederaufleben des Gedankens der Hingabeverpflichtung der Persönlichkeit an überpersönliche Gemeinschaftsziele der Menschheit! Die Reich-Gottes-Idee auf der realen Basis von Wirtschaft und Selbsterhaltung des lebenden Geschlechts!

Darf die „Notgemeinschaft" so gesehen werden?

Genug — es gibt ganze Kreise von Menschen, die sie so sehen und fühlen, es liegt in der Luft, es schießen überall einzelne Kristalle an um eine Zentralidee — die Gemeinschaft. Vielfach schon abgegriffen, ehe der Begriff nur zur Klarheit kam, wird die Gemeinschaftsidee zur Theorie, zur Utopie gestempelt. Aber sie hat Leben — in der Jugendbewegung, in den Berufsorganisationen der Sozialbeamtinnen, in den Selbsthilfebünden der Fürsorgebedürftigen, in den Helferschaften und „Nachbarschaften" moderner „Kolonien" werktätiger Leute, und in den Gewerkschaften beginnt man Arbeitsordnung und Wohlfahrtsordnung allmählich gleichzusetzen.

Wo pulst das Leben und kreist das Blut eines Volkes? Auf seinen Äckern und in seinen Werkstätten — die Maler malen es, die Dichter singen es, das Volk selbst sucht wieder die künstlerische Gestaltung seiner Lebensformen, insbesondere seiner Arbeit; romantisch und revolutionär, dumpf leidend und rationalistisch, auf alle mögliche Art bezwingt das Volk sein feindlich umstelltes Dasein. Immer aber steht die Arbeit im Zentralpunkt des Denkens und Handelns, die unfruchtbare geistlose Form sowohl wie der gesichertere Tariflohn der Arbeit. Wann aber wirft sie so viel ab, daß Wohlfahrt eine selbstverständliche Folge ist? Noch soll Wohlfahrtspflege aus Not geboren und erhalten werden, noch geht sie ihre Pfade vielfach abseits vom normalen Arbeits- und Kulturleben, und noch gibt es Organisationen, die ihre „Liebesarbeit" vollkommen isoliert betreiben. Sie tragen am meisten bei zur „mechanischen Organisation der Kräfte" (Kurt Hildebrandt), weil sie ihre Aufgaben als besonderen Ausfluß ihrer besonderen Gesinnungsgemeinschaft sehen und durch solche Sonderungen zum Abschnüren von Kräften des ganzen Organismus gelangen.

## Wie ſagt Friedrich Wilhelm Foerſter?

„Auf allen Gebieten muß ‚Organiſation' als diejenige Kunſt erfaßt werden, die im höchſten Sinne jedem das Seine gibt, ihn dadurch von der ſtarren und ängſtlichen Verteidigung des Seinigen abwendet und auf das Fremde und Gemeinſame hinlenkt und dadurch die Seele aus der Angſt um das eigene Recht heraushebt und ihr die Teilnahme an einem größeren Leben möglich macht.

Das gilt für die Aufgaben der Völkerföderation genau ſo wie für diejenigen des Arbeitsverhältniſſes und jeder anderen Art von Intereſſenausgleich. Dieſes Sich-vertiefen des Organiſierenden, Leitenden, Ordnenden in das Eigenleben derer, die geleitet oder vereinigt werden ſollen, das iſt im eigentlichſten Sinne Rückkehr zur Menſchlichkeit; nur von hier aus kann menſchliche Geſellſchaft wirklich begründet und der Drang nach Abſonderung überwunden werden. ‚Jedem das Seine' ſcheint ein trockenes Motto — wer es aber bis in den tiefſten Sinn ausdenkt, der lebt ſchon in der platoniſchen ‚Idee der Gerechtigkeit' und weiß, daß erſt Liebe und Teilnahme wirklich gerecht machen, im engſten und im weiteſten Kreiſe. Wer ſich, ehe er organiſiert und politiſiert, gründlich in die hohe Aufgabe hineinlebt und hineindenkt, das fremde Eigenleben zu verſtehen und zu ermutigen, ja demſelben ſeine eigene wahre Stärke, Berufung und Miſſion in klares Licht zu rücken, ſich ſeiner Schwierigkeiten hellſeheriſch anzunehmen, der erſt hat begriffen, was wirklich ‚ſozial' iſt, was Gemeinſchaft bildet, was Bündniſſe ſchmiedet und Staaten gründet!"

Ja, das fremde Eigenleben verſtehen und ermutigen (wer hätte es nicht in der Altershilfe, Kleinrentnerfürſorge und Mittelſtandshilfe erfahren!), und dann erſt fürſorgen, dann aber ganz gleich, wer's iſt! Heute dürfen ſich vielfach noch nur Parteigenoſſen, Geſinnungsgenoſſen, Sachverſtändige und Fachleute zuſammentun und etwas organiſieren und ſchaffen. Der Einzelne fühlt ſich nicht ſtark genug, das iſt der Fluch der Maſſe und Maſſenerſcheinungen unſeres Zeitalters. Und ſo ſucht ſich Gleiches und Gleiches, und hat ſich dieſe homogene Gruppe „organiſiert", ſo ſchließt man ſich ab, ſtatt die Miſſion zu fühlen, für ſeine Sache die ganze Welt zu gewinnen.

Wie ſoll auf ſolchem Boden Gemeinſchaft und Verſtehen wachſen? Werden die kleinen Gruppen, die die Idee der Gemeinſchaft empfinden, welche die Syntheſe des Ungleichen, Eigenartigen, Perſönlich-gefärbten in Harmonie in ſich ſelbſt erſtreben, welche die Syntheſe des Zeitlichen und Ewigen ahnen und die des Realen und Ideellen, Körperlichen und Seeliſchen, Männlichen und Weiblichen und aller unaustilgbaren geſunden Gegenſätze und Polaritäten ſchauen, werden ſie ſtark genug ſein, um die Welt des Kampfes zu überwinden mit Waffen, die nicht rohe Gewalt und Abwehr erſonnen, ſondern die das Leiden der um das Gute ringenden Seele täglich neu erſchafft?

„Die Elemente, welche Gott verklären,
ſind wohl in allem, was da lebt und ſchafft,
jedoch die Liebe nicht. Sie iſt als Kraft
nicht mehr als Licht und Wind auf toten Meeren,
erſt als Gemeinſchaft kann ſie ſich bewähren."

Woldemar Bonſels

Wird die Gemeinschaft von unten her, vom Volke selbst aus wachsen können, als lebendige und unabgegrenzte Auswirkung von Menschlichkeit jeden Formats, jeder Art, wenn die Führerorganisationen sich nur in der Einseitigkeit kraftvoll einzustellen vermögen, wenn Tarifgemeinschaften das Berufsleben beherrschen, wenn Not erst uns treiben muß, wenn Wohlfahrt nur als ergänzende Hilfe von „Gebefreudigen" für anomale Zustände „organisiert" wird?

Ist die stille Saat der Quäker aufgegangen, die halfen ohne Ansehen der Person, der Partei, der Konfession, und die uns einig machten zu gemeinsamer Tat?

Unter ihnen wurde Nothilfe zu Wohlfahrtsarbeit, wurde Dienen zu Kraft und Macht; sie taten, woran sie glaubten. Sie arbeiteten wirklich an der Gesundung von Menschenkindern. Aber wir selbst fingen an, sobald sie uns verlassen hatten, uns und unsere Methoden und Zustände erst einmal gründlich zu kritisieren, Befürchtungen wurden laut, daß das Kinderspeisungswerk die Familie zerstören zu helfen geeignet sei! Hygienische und soziale Gesichtspunkte scheinen gegensätzliche Organisationsprinzipien zu werden!

Volk! wann stehst du auf, unaufgerufen, die wahre Not der Gemeinschaft, die werden soll, fühlend? Und nun aufgerufen um deiner Alten und Invaliden willen, die einsam und verlassen dahingehen sollen, nicht als Vorbilder der Weisheit für die Jugend, sondern als schuldlos unfähig Gestempelte einer unfähigen Zeit, da ist die Aufgabe zu schwer?

## III

Macht kein Hilfswerk aus der „Deutschen Notgemeinschaft" wie irgendein beliebiges andere!

Sondern die Idee der Notgemeinschaft ist die Umgestaltung der Wohlfahrtspflege zur Gegenseitigkeit der Hilfe aller Volksglieder untereinander und ihre Einordnung in das natürliche Gemeinschaftsleben, das aus Arbeit, Familie und höheren Bedürfnissen der Seele hervorwächst in Formen, denen wir durch Organisation des Gebens und Nehmens sowie des menschlichen Verkehrs überhaupt nicht beikommen können, sondern wo es sich nur um Ausdruck und Betätigung des Verstehens und Vertrauens handelt.

Über die Neupfadfinder sagt Martin Voelkel einmal, daß ihre Lebensidee von innen heraus bestimmt werde, vom „Gral", wo es wieder das Sakrament des Dienstes, der Herrschaft und der Erlösung gibt; das Ziel seien Volksglieder, die ruhig atmen, Jugend, Männer und Greise umfassen und ein Herdfeuer der Frauen kennen.

Wenn die neuen Formen von Gemeinschaften dem Massenelend von Groß- und Industriestädten gegenüber auch anders aussehen werden, wie sie verklärte Vergangenheit und Zeiten der Kraft und Blüte uns

vortäuschen, so ist es doch richtig, daß sie sich von innen heraus bestimmen, von der Kraft des Gemüts und des Willens.

Wo Helferwille ist, da ist solche Kraft!

Da muß angeknüpft werden!

Lassen wir also die politischen Eindringlinge in die Ämter der Wohlfahrt und Verwaltung ruhig Bürger-, Gemeinsinn oder Proletariatsgesinnung und -einstellung erproben! Nur Echtes setzt sich durch!

Lassen wir die Hilfsbereiten, und das sind meist die Armen und Hilfsbedürftigen selber, hinein in unsere Sach-, Fach- und Debattierklubs und werden wir Täter des Worts. Öffnen wir die Organisationen weit für Andersdenkende, um diesen zu helfen, zu uns zu kommen. Versuchen wir unsere künstlichen Arbeitsgemeinschaften zu einer organischen Wohlfahrtsverfassung zu machen, indem wir uns nicht scheuen, mit dem werktätigen Volk unmittelbar in geistig-materiellen Produktionsaustausch zu treten ohne vorherige Prüfung der Parteifarbe und des Taufscheins. Gewerkschaften sind neutraler Boden, überparteiliches Kampffeld gegen Mammonismus und für Lebensunterhalt, der Wohlfahrt aus eigener Kraft für sich und alle Zugehörigen ermöglichen soll. Die Wohlfahrtsorganisationen sollten nur Beauftragte der Werktätigen sein, daneben ihre Künstler und Seher, Deuter des Lebens! Die amtlichen unter ihnen die besonders Verantwortlichen, die freien die Pioniere, ohne Selbstzweck, immer bereit, anderen die Kraft zu stärken.

Schließlich: Zusammenfassung aller Kräfte, aller aus innerem und äußerem Muß am Werk zu Beteiligenden, Erfassung des Volks als solchem als Helfer seiner noch zur Gemeinschaft gehörenden Glieder, als Träger, nicht nur als Spender, für Aufgaben, die seine eigene Sache sind! Die Notgemeinschaft ein Anfang zur dauernden Tatgemeinschaft der Tatkräftigen, der Lebensvollen, der Liebevollen, derer, die gern alt werden wollen, um die Früchte zu erleben, zu denen in ihren jungen und in ihren besten Jahren der Keim gelegt werden konnte! Gesegnet die Alten, die ihr Leben arm beschließen müssen, weil sie die Früchte ihrer Arbeit für das ringende Deutschland zum Opfer bringen mußten!

# Erich Klenze / Greisenschicksal

Von aller menschlichen Tragik ist die des Alters die schmerzlichste. Denn sie ist unaufhebbar; es gibt keine Erlösung von ihr.

Sie liegt in der Überlegenheit des Gehaltes an Erfahrung über die körperliche und geistige Kraft, in dem schmerzlichen Zwiespalt von höchster Reife des Geistes und Verfall des Leibes. Sie liegt auch darin,

daß Alter nicht verstanden wird, denn es gibt keine Möglichkeit, sich in das Reifen des Lebens einzufühlen für den, der auf diesem Wege noch weiter zurück ist (gerade auf dieser Einsicht beruht ja die Forderung der Ehrfurcht vor dem Alter).

Wir kennen unermeßlich peinvolle Altersschicksale. Über der letzten Lebenszeit Michel Angelos liegt eine grenzenlose Düsterkeit und Qual und eine unerbittliche Einsamkeit. Als Vasari den Greis in seinem leeren Haus eines Nachts besuchte, kam Michel Angelo, mit einem Leuchter in der Hand, ihm zu öffnen. Vasari wollte sich ein Bildwerk ansehen. Da ließ der Künstler das Licht fallen, damit er nichts sehen konnte. „Eines Tages wird mein Körper fallen und mein Leben verlöschen wie dieses Licht", sagte er. Die Schwermut dieser kleinen symbolischen Handlung ist erschütternd. Ebenso erschütternd wie jenes Sonett, in dem der Schöpfer unendlicher Schönheit schonungslos den häßlichen Verfall seiner eigenen Gestalt beschreibt. Welche Qual, sich selbst zu ertragen, für den, der sich vor der Schönheit seines jungen Freundes Tommaso Cavalieri in rasender Bewunderung in den Staub geworfen hatte. Er kann anderen nicht die Freude machen, sich von ihnen aufhellen und trösten zu lassen. Seine unzugängliche Düsterkeit entzieht sich allen freundlichen Bemühungen, die immer gerade das wollten, was er nicht ertragen konnte, und das unterließen, was ihm vielleicht ein wenig hätte helfen können.

Seine Lebensweisheit — die Bilanz eines einzig reichen, herrlich fruchtbaren Lebens — faßt er in das Wort: „Leid schafft der Mensch sich durch sein eigenes Streben."

Das ist eine unwahre Bilanz. Aber gerade das ist das furchtbar Tragische. Daß das Alter nicht nur seine Gegenwart düster sieht, sondern die Vergangenheit beschattet. Daß der Mensch am Ende seiner irdischen Laufbahn alle ihre Mühe und Lust mit verdüstertem Auge sieht und das Schicksal ihm so oft nachträglich sein Leben noch zerstört.

Es braucht nicht so zu sein. Uns erscheint Goethes Alter, „geisteskräftig und liebevoll bis zum letzten Hauch", wie in seiner Todesanzeige gesagt wird, diesem düsteren Fluch entzogen, ja, überglänzt von unirdischer gnadenvoller Helle. „Der Äther klärt sich blau und bläuer." Und eben diese Dornburger Gedichte des Jahres 1828 klingen aus in das Bekenntnis „Wie es auch sei, das Leben — es ist gut".

Und doch mit aller einzigen Kraft dieser unangreifbaren, götterähnlichen Natur zur überwindenden Harmonie — auch dieses Alter streift der Hauch dieser Tragik. „Lange leben heißt vieles überleben." Heißt das Hinwelken eines Besitzes, den nur die junge blühende Seele erwerben konnte und der deshalb unersetzlich ist.

Auch Goethe, der „aus der Periode der freiesten Entwicklung nicht

in die dumpfe Beschränktheit der Kotyledone zurück möchte", wie er selbst sich zu „den Avantagen" des Alters im Jahre 1829 bekannte, kennt diese Tragik. Er hielt ihr stand durch die vorsichtige Einordnung seines Lebens in strenge und kühle Formen. Wie weit fühlte er, daß er damit seine Einsamkeit organisierte? Wir wissen das nicht. Wir sehen nur, daß diese vorsichtige Altersökonomie lebendige glühende Menschen von ihm entfernt hält, wollend und nicht wollend, weil er nicht mehr stark genug ist, Chaotisches, Leidenschaftliches, Beunruhigendes in sein Leben aufzunehmen. „Konstatiere ich nicht" — in diesem Wort des Übergehens und Vorbeisehens liegt viel mehr resignierter Selbstschutz als Verkennung und Unterschätzung.

Und so erstarren auch die Beziehungen seines glühenden und beweglichen Herzens zu den anderen Menschen. Goethes Alter ist von ihm selbst so harmonisch, würdevoll und angemessen gestaltet, in seinen Bedingungen, seiner Größe und seiner Schwäche wie seinen Aufgaben, so beherrscht wie kein anderes. Und doch liegt dieser unerbittliche Schatten des Vergänglichkeitserlebnisses darüber. Erschütternd ausgesprochen im zweiten Teil des „Faust". Wie sehr der äußerlich so sichere, ja heiter gelassene Greis von innen sich bedroht fühlte, enthüllen die geständnishaften Worte der „Sorge", die den anfällt, der seiner eigenen Kraft nicht mehr vertrauen kann und ihn in den „Wirrwarr netzumstrickter Qualen" reißt. Mit dem Schwinden der Herrschaft über das eigene Geschick schwillt die Macht der widrigen und unheimlichen Gewalten um einen herum:

„Wenn auch ein Tag uns klar vernünftig lacht,
In Traumgespinst verwickelt uns die Nacht;
Wir kehren froh von junger Flur zurück,
Ein Vogel krächzt; was krächzt er? Mißgeschick.
Und so verschüchtert, stehen wir allein;
Die Pforte knarrt, und niemand kommt herein."

Es gibt keine großartigere und erschütterndere Wiedergabe dieses Gefühls der Unsicherheit und des Preisgegebenseins, das den umspinnt, der das Versiegen seiner erobernden und widerstehenden individuellen Kraft spürt und sich hilflos werden fühlt. Diese Darstellung kann nur aus Stunden eigener einsamer Qualen ihre Eindringlichkeit gewonnen haben. Qualen, männlich getragen, die keiner wußte und keiner lindern konnte.

# Idamarie Solltmann
# Bemerkungen zur Altersfürsorge

Wir haben uns daran gewöhnt, die Zeit, in der wir leben, als besonders schwer zu empfinden. Niedergeschlagen im wahrsten Sinne des Wortes durch die Ereignisse, deren Zeuge wir waren und die noch über uns herbrausen, fühlen wir uns wie Wanderer auf nächtlichem Wege, der ins Unbekannte führt. Wir sind froh, in der Dunkelheit nur den allernächsten Schritt auf sicherer Erde tun zu können. Vieles, das wir fest geglaubt, ist dahingesunken, und alles ist uns leise verdächtig geworden. Diese Gewöhnung an einen anfangs nur schreckenerregenden Zustand, „verächtliche Mimikry an das Schicksal", wie ein im Kriege Dahingesunkener es genannt hat, ist verhängnisvoll für unsere seelischen Organe geworden wie jede Gewöhnung. Viele unter uns sind heute hart aus Hilflosigkeit, verständnislos, weil Verständnis die letzte angenommene Sicherheit gefährdet.

Zu der inneren Not um die Unsicherheit des Zieles gesellt sich die krasse äußere Not und verhärtet noch mehr.

In einer solchen Situation haben alle diejenigen am meisten zu leiden, die auf die anderen angewiesen sind. Deren Kraft nicht mehr oder noch nicht oder nie hinreicht, auf sich selbst zu stehen. Sie werden oft geballte Fäuste finden, wo ihre Hände nach anderen, stärkeren Händen suchen.

Am häufigsten trifft dies Schicksal die Alten. Zwischen der Welt, die ihnen gehörte, und der anderen, in der sie heute verdämmern, klafft ein Abgrund. Es führt gar keine Brücke hinüber: nicht in seelischer, nicht in geistiger, nicht in materieller Beziehung. Ein schrecklicher Wirbelsturm hat sie aus ihrer eigenen Welt in die Jetztzeit getragen. Nun ducken sie sich schauernd zusammen. Es sind dieselben Straßen, die sie durchschreiten, es ist der gleiche Horizont, der ihre schaffenden und kräftigen Jahre sah — doch dies alles ist gleichsam unwirklich geworden wie eine Kulisse. Innerhalb der gleichen Räume trägt das Leben ein ganz anderes Gesicht, und dies Leben muß nun zu Ende gelebt werden.

Wollen wir die Alten verstehen lernen, so müssen wir uns klar darüber sein, daß wir ein Land betreten, in dem der Schrecken vieles verwüstet hat. Wir haben alles abzustreifen, was wir an Altersromantik aus Schulgedichten und ähnlicher Lektüre mitbringen. Milde des Greisenalters, gerührtes Verstehen für die Heutigen aus lächelndem Erinnern an das Früher, Harmonie und Stille — das begegnet selten oder nie. Die alten Augen, die trübe auf uns schauen, sind voller Angst und Mißtrauen.

In der fürsorgerischen Arbeit hat man jetzt oft Gelegenheit, solche Blicke auf sich gerichtet zu sehen: Sozial- und Kapitalkleinrentner, Kriegselterngeldempfänger und andere hilfsbedürftige Alte füllen die Sprechstunden. Sie sitzen im Warteraum stumm auf den Bänken. Sie verstehen all die Bestimmungen nicht, nach denen sie unterstützt werden sollen. Es greift da eine Macht in ihr Leben — soll man sie fürchten, soll man ihr dankbar sein?

So sitzen sie dann vor einem. Man fühlt und sieht, wie mißtrauisch sie sind. Dies Mißtrauen der alten Leute ist lastende Schuld für uns. Denn es bedeutet eine schwere Anklage gegen unsere ganze Lebensgestaltung. Wenn der Geist matt geworden ist zu eigenem Denken und die Glieder müde zu eigener Arbeit, wenn man sich nicht mehr schützen kann vor dem „Nächsten", dann bleibt nichts als Angst und Mißtrauen. Wie oft hört man von alten Leuten: „Ja, die Jungen! Man ist ja zu nichts mehr nütze! Man kann ihnen ja nichts mehr erarbeiten. Da möchten sie am liebsten, man wäre tot!" Der Versuch, solche Bitterkeit aufzulösen, das Mißtrauen zu bekämpfen, begegnet zunächst völliger Ablehnung. „Sie wissen nicht, wie es ist, wenn man alt wird!"

Das Zutrauen des Kindes rührt uns; sein noch ungetäuschtes Vertrauen in seine Umwelt. Und am Schluß des Lebens ist nichts mehr davon da, ist alles geradezu ins Gegenteil gewandelt. Als Quintessenz des Daseins Mißtrauen und Angst — das ist freilich das schlimmste Urteil, das über unser Beieinander gefällt werden kann. Gewiß, der unerhörte Wandel aller äußeren Verhältnisse mag viel zu diesem Seelenzustande der Alten beigetragen haben. Aber es bleibt genug übrig, was nicht dem Äußeren zugeschrieben werden kann.

Es gibt natürlich auch alte Leute, die von Mißtrauen nichts wissen. Aber sie sind Ausnahmen. Der alte, gichtverkrümmte Zeitungsmann, der von Bureau zu Bureau tappt und die Zeitungen herumträgt, bringt etwas mit sich von Harmonie und glücklichem Genügen: ja, es ist wahr, bei dem Wetter aus seinem entlegenen Häuschen herunterzukommen, ist schwer, und gestern wäre er im Schnee fast liegen geblieben. Aber er ist doch heute wieder hinunter, und die Wirtin aus dem Gasthaus am Markt gibt ihm jeden Tag ein Gläschen Bier — das hat ein Herr so bestimmt, der da öfters wohnt und es bezahlt — auf dies Gläschen Bier freut sich der Alte. Und auf die kleinen Gespräche, die die Zeitungskäufer mit ihm anknüpfen. Er kann nicht klagen; er findet es sogar unrecht zu klagen — und wie kümmerlich hat er es doch in seinem Häuschen am Berge, das überdies noch Sohn und Schwiegertochter mit ihm teilen. Hier war kein Mißtrauen, keine Angst zu überwinden; der Alte ruht in einer unbeirrbaren Sicherheit, die ihn mit stiller Würde umkleidet: „Gott vergißt ihn nicht."

Am besten lernt man die Alten in den Altersheimen kennen. Da, ge-

borgen vor den Unbilden des Außenlebens, weicht freilich die Angst von ihnen, aber nicht das Mißtrauen. Sie mißtrauen nicht nur den Jüngeren; sie mißtrauen einander auch. Manche werden ganz einsiedlerisch; im Garten sitzen sie am liebsten auf entlegenen Bänken, jeder für sich allein, und im Zimmer sprechen sie mit niemandem. Leicht brechen Zwistigkeiten aus, weil keiner sich in seinem Rechte schmälern lassen will. Was den im Leben Stehenden klein und nichtig erscheint, das ist für die Alten häufig ein Ereignis. In den allmonatlichen Sprechstunden, in denen sie ihre Beschwerden und Wünsche vorbringen können, kommt es dann zu Tage. Meist handelt es sich um die Mahlzeiten. Sie sind nicht reichlich genug, oder es fehlt an Abwechslung, oder gerade das, was man am liebsten hat, wird nie gekocht. Man kann sich die Rolle, die Essen und Trinken bei den alten Leuten spielt, nicht groß genug vorstellen. Das ist auch nur natürlich. Ihre abnehmende Kraft sehnt sich nach der stärkenden Nahrung; ihre Müdigkeit nach dem Behagen, das sie bei der Mahlzeit finden. Die Mahlzeiten sind auch die einzige Abwechslung des Tages, die einzig fühlbaren Abschnitte des Lebens, das nicht mehr durch den Rhythmus der Arbeit bestimmt wird. Einzelne Mahlzeiten gewinnen eine besondere Bedeutung: so häufig der Vesperkaffee. Das ist so recht die Stunde der Alten, zumal im Winter, wenn es schon dämmert und eine Ahnung der Gemütlichkeit aufkommt, die sie sich als ihr Greisenalter ganz beherrschend erhofft hatten. Will man die Alten wirklich erfreuen, so muß man an ihre Abhängigkeit von diesem Mahlzeit-Behagen denken. Sie sind glücklich, wenn unverhofft bei einer kleinen Festlichkeit jedem ein Tütchen Zucker beschert wird, mit dem sie sich den Vesperkaffee süßen können; oder sonst eine Kleinigkeit, die über die allernotwendigste „Lebensnahrung und -notdurft" hinausgeht.

Man sollte meinen, bei der jetzigen Not, die unsere Alten so hart trifft, sei es ihnen erwünscht, in ein Feierabendheim einzuziehen und damit eine leidlich warme Stube, hinreichend Nahrung und des Abends statt der schlimmen Dunkelheit Beleuchtung zu haben. Aber man täuscht sich in dieser Annahme. Die Zahl der Anmeldungen für diese Heime ist zwar sehr groß; aber die Alten kommen nur aus äußerster Not; selten, ehe es so weit ist, aus Erwägungen der Vernunft. Gewiß, das viel zu häufig sich wiederholende Lear-Schicksal, die Bitternis eines Aufenthaltes bei lieblosen Kindern läßt ihnen den Lebensabend im Altersheim als das kleinere Übel erscheinen. Aber wenn sie noch ein eigenes Stübchen haben, und mag es noch so kalt und ungemütlich sein, mag es noch so übermenschlich schwer sein, den jämmerlichsten Lebensunterhalt aufzubringen — sie bleiben lieber darin, als daß sie ein Heim aufsuchen. Eine alte Frau mußte mit Gewalt in das Pflegeheim geschafft werden, weil sie sonst verhungert wäre. Warum nur wollte sie

nicht? Ihre kläglich ausgestattete Stube war bitterkalt; das Armengeld reichte zu nichts; sie bettelte sich bei Nachbarn ein paar Kartoffeln zusammen — aber ins Heim? Freiwillig nicht! Dort gibt es ja keinen Bohnenkaffee! Die paar Mark Armengeld, die sie alle Wochen erhielt, hatte sie immer für ein paar Bohnen echten Kaffees ausgegeben — das war der Inhalt ihres Lebens geworden; betteln zu gehen machte ihr nichts aus, wenn sie nur dann und wann Bohnenkaffee haben konnte. Hier handelte es sich nicht nur um die Leidenschaft für das Genußmittel, dessen Entbehrung die Alte fürchtete. Die Möglichkeit, sich Bohnenkaffee zu verschaffen, bedeutete für sie Freiheit in ihrer Lebensgestaltung, ein letztes Selbstbestimmungsrecht. Mag sich solche Gestaltung auch armselig genug ausnehmen und der Tausch eines sorglosen Lebens dagegen noch so selbstverständlich erscheinen: ein Rest von Macht, ein letztes Gelten scheint dahinzuschwinden, wenn man auf öffentliche Kosten in einem Heim verpflegt wird.

Es ist hierbei zu bemerken, daß die alten Frauen sich stärker sträuben, die Altersheime aufzusuchen, als die alten Männer. Diese sind hilfloser und haben auch nicht in dem Maße das Bedürfnis, das tägliche Leben zu formen wie die Frauen. Sie stehen dem passiver gegenüber, während man bei den Frauen fast immer noch einen kümmerlichen Rest von Hausfrauenaktivität feststellen kann.

Das Geltungsbedürfnis, das den Menschen mit so ungeheurer Stärke beherrscht, wird deshalb nicht fortgewischt, weil die Lebensverhältnisse so schwierig geworden sind. Nichts mehr zu gelten — es ist gar zu bitter. Der Mensch erträgt es zeitweilig, wenn er sich in einer Krankheit zur Genesung sammelt oder in einem Abseits Hoffnung und Kraft schöpft für einen neuen Anfang; er erträgt es, wenn seine Natur hindrängt zum Einsiedlertum, zu dem einzigen und leidenschaftlichen Bezogensein auf das Unbedingte — und ringt er nicht hier um die Geltung vor Gott? Aber der alte Mensch, der ohne Zukunft ist, bei dem sich nach einem so einschneidenden Entschlusse wie der, seine Häuslichkeit aufzugeben, nun nichts mehr ändern wird, er sträubt sich mit aller Macht, wenn es um die letzte Freiheit und Selbständigkeit geht, und zeigt sich verständlicherweise Erwägungen der Vernunft schwer zugänglich.

Besonderen Schwierigkeiten begegnet aus solchen Gründen auch die Fürsorge für die Kapitalkleinrentner. Die öffentlichen Körperschaften, die ihnen für ihren Lebensabend das Existenzminimum gewährleisten wollen, sind um der eigenen Lebensfähigkeit willen gezwungen, für ihre Leistungen eine gewisse Sicherheit zu verlangen: die Verwaltung des noch vorhandenen Vermögens geht auf die Stadt über, die Stadt wird Erbe, wenn der Besitzer stirbt, Erbe nicht nur des größten Teils des Vermögens, sondern auch der Sachwerte. Etwas bleibt zwar zu

eigener Verfügung des Rentners, aber es ist nur geringfügig. Gegen eine solche Übereignung des Besitzes auf die Öffentlichkeit sträuben sich die alten Leute. Für wen haben sie gespart? Für wen die Zimmereinrichtung mit Sorgfalt geschont? Gewiß, wenn die Kinder sie unterstützen könnten oder wollten, brauchte die Öffentlichkeit nicht einzutreten — insofern hat die Öffentlichkeit ein Recht vor den Kindern. Mitunter sind aber nicht einmal Kinder da. Das alte Fräulein, das hungernd und frierend in seiner Stube sitzt, die von einstigem Wohlstand zeugt, hat keine nahen Verwandten. Aber Besitz ist Macht. Sie weiß, der oder jener kommt nur deshalb zu ihr, schreibt nur deshalb zu allen Geburtstagen, weil er zu erben hofft. Und wenn nicht einmal das der Fall ist: man möchte doch ein Andenken hinterlassen, man möchte das Gefühl haben, noch verschenken zu können, nicht völlig ausgeschaltet zu sein. Das Geltungsbedürfnis begleitet den Menschen gewissermaßen bis über den Tod hinaus: die Sorge für ein Begräbnis nicht auf öffentliche Kosten beschäftigt die Alten in hohem Maße und ist nicht selten der Inhalt ihrer Tage.

Mußten sie aber auf äußeren Besitz und schließlich gar auf ihre Selbständigkeit verzichten, so haben die Alten doch noch eins, woran ihr Geltungsbedürfnis und ihr Lieben sich klammert: ihre Erinnerungen. Wir gewinnen sofort ihr Vertrauen und tun ihnen unbeschreiblich wohl, wenn wir Interesse für ihr glücklicheres Einstmals zeigen. Nicht viele Menschen haben Zeit und Geduld zuzuhören: diesen langsamen Erzählern, denen jedes kleinste Beiwerk wichtig ist, die sich verlieren in dem mühevollen Gestalten der Vergangenheit, in dem Bedürfnis, es in jeder Einzelheit recht klar werden zu lassen, wie es früher soviel schöner und lebendiger war als heute; mit welcher Kraft glückliche oder traurige Ereignisse das jetzt dahinsinkende Leben „früher" erfüllt haben. Vielleicht sind schon alle vorangestorben, zu denen man „Weißt du es noch?" sagen konnte. Die Alten sind so dankbar, wenn man ihnen mit wirklicher, ungeheuchelter Anteilnahme zuhört und nicht Zeichen der Ungeduld von sich gibt, weil man wieder hinausstürzen zu müssen glaubt in das Leben, an dessen Peripherie sie stehen.

Unter der Ungeduld ihrer Umgebung leiden die Alten am meisten. Ihre Hilflosigkeit im Ausdruck, ihre Langsamkeit im Besinnen macht den Jüngeren gereizt und unfreundlich. Abgehetzt durch Arbeit und Tageslast, meint er die Zeit zum ruhigen Abwarten nicht aufbringen zu können. Es hat heute jeder schwer, jeder ist von Sorgen belastet. Aber bei noch so gerechter Würdigung dieser Tatsache ist es doch erschreckend, wieviel Härte gegen die Alten als selbstverständlich empfunden wird. Freiwilligkeit in der Sorge für sie ist nicht häufig. „Eine Mutter kann zehn Kinder ernähren, aber zehn Kinder nicht eine Mutter!" heißt es im Volke.

Die Altershilfe hat ein Doppelgesicht: eins, das nach rückwärts, und eins, das nach vorwärts gerichtet ist. Oder eigentlich noch mehr: sie gilt der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Wir wollen den Alten helfen — und fühlen uns doch leise bedrückt von der Überheblichkeit des Wortes „helfen", weil wir wissen, es ist nicht gut, daß den Alten überhaupt öffentlich geholfen werden muß. Es sollte selbstverständlich sein, daß sie ohne bittere Sorgen und in einer Atmosphäre voll Freundlichkeit ihr Leben, auf dem wir doch stehen, zu Ende leben dürfen. Aus dieser Erkenntnis heraus wird die Altershilfe fruchtbar für uns Gegenwärtige, indem sie uns zu Besinnung, Einsicht und Umkehr verhilft. Auf uns aber ruht wiederum die Zukunft, und unsere Haltung ist darum für sie von höchster Bedeutung. Ein knechtisches Gebundensein an Gewesenes wird nicht von uns verlangt und könnte uns nicht helfen. Wohl aber bedürfen wir der Fähigkeit, die frei hervorquellende Gabe der Verehrung darbringen zu können. Die zu verehren, die den Boden bereiteten, auf dem wir stehen, ist identisch mit der Pflicht, unser Leben „Pfeil und Sehnsucht" nach dem Über-uns-hinaus sein zu lassen.

# Altersdokumente

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,
Das Ew'ge regt sich fort in allen.
Am Sein erhalte Dich beglückt!
Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.

Goethe

## Ausgang

Immer enger, leise, leise
Ziehen sich die Lebenskreise,
Schwindet hin, was prahlt und prunkt,
Schwindet Hoffen, Hassen, Lieben,
Und ist nichts in Sicht geblieben
Als der letzte dunkle Punkt.

Fontane

Ein Punkt nur ist es, kaum ein Schmerz,
Nur ein Gefühl, empfunden eben;
Und dennoch spricht es stets darein,
Und dennoch stört es Dich zu leben.

Wenn Du es andern klagen willst,
So kannst Du's nicht in Worte fassen;
Du sagst Dir selber: es ist nichts!
Und dennoch will es Dich nicht lassen.

So seltsam fremd wird Dir die Welt,
Und leis verläßt Dich alles Hoffen;
Bis Du es endlich, endlich weißt,
Daß Dich des Todes Pfeil getroffen. Storm

Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine zukünftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein. Und ferner: wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im stillen, aber er hat nicht Ursache, sich etwas darauf einzubilden. — Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu tun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen und ist tätig und nützlich in dieser.

Goethe. Gespr. mit Eckermann v. 25. Febr. 1824

Wenn einer 75 Jahre alt ist, kann es nicht fehlen, daß er mitunter an den Tod denkt. Mich läßt dieser Gedanke in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur. Es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, es ist der Sonne ähnlich, die bloß unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet. Goethe. Ebendas. unter d. 2. Mai 1824

Am Ende des Lebens gehen dem gefaßten Geiste Gedanken auf, bisher undenkbare. Sie sind wie selige Dämonen, die sich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlassen.

Goethe. Spr. in Prosa

Mir scheint der zunächst mich berührende Personenkreis wie ein Konvolut von Sibyllinischen Blättern, deren eines nach dem anderen, von Lebensflammen aufgezehrt, in der Luft zerstiebt und dabei den überbleibenden von Augenblick zu Augenblick höheren Wert verleiht. Wirken wir fort, bis wir vor- oder nacheinander, vom Weltgeist berufen, in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige

uns neue Tätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen! Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon geleistet, väterlich hinzu, so werden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen. Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten. Wird ihr diese zur anderen Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen. Goethe. An Zelter, den 19. März 1827

# Umschau

## Organisation und Leben

Befriedigung und Skepsis über die Erfolge der Organisation halten sich in der Wohlfahrtspflege sehr die Wagschale.

Die ganzen letzten Jahrzehnte der Entwicklung dienten der Organisation. Man wollte zusammenfassen, Überblicke gewinnen, planmäßig arbeiten, gerecht verteilen, Verzettelung von Mitteln vermeiden, die Not methodisch aufsuchen, richtig und einheitlich behandeln, Mißbrauch verhüten und sich gegen alle Streiche des Zufalls schützen.

Und so stellte man die Wohlfahrtspflege unter das Gesetz der Ordnung, warnte den Einzelnen vor direkter und unberatener Betätigung am einzelnen Fall, kritisierte scharf jede impulsive und unsystematische Aktion und versuchte, in irgendeiner Weise alle kleinen und kleinsten Ströme der Hilfe über einen Mittelpunkt zu leiten. Es wurde das Ideal, daß etwas lieber nicht geschehen sollte, als ohne Mitwirkung dieser ordnenden Mitte.

Von diesem Standpunkt aus zentralisierte man die Genehmigung zu Geldsammlungen, versuchte man, allgemeine Kartotheken der Hilfsbedürftigen zu schaffen, erfand man den Gedanken des „Wohlfahrtspasses", den jeder Hilfsbedürftige führen sollte und in den die ihm gewährte Hilfe eingetragen wurde.

Von diesem Standpunkt aus war die behördliche Wohlfahrtspflege erwünschter als die freie. Denn diese war schwerer zu übersehen und bot alle die Gefahren der unsystematischen Zufälligkeit, die zu vermeiden höchstes Ideal war. Von diesem Standpunkt aus war aber auch jede irgendwie noch durch besondere Umstände gestaltete und abgegrenzte freie Wohlfahrtspflege, z. B. die kirchliche, noch besonders unerwünscht, weil sie das Zweckmäßigkeitsprinzip der Ordnung durchkreuzte und die Normalisierung erschwerte.

Es ist keine Frage, daß auf die Art viel Hilfsbereitschaft und Hilfstätigkeit erstickt worden ist. Es läßt sich nämlich der Instinkt des Helfens bei den meisten Menschen nicht so rationalisieren, daß er lebendig bleibt, auch wenn er sich nicht direkt betätigt. Viele Menschen helfen dem Notleidenden, den sie sehen; wenn man ihnen aber sagt: Tut das lieber nicht, sondern gebt einen Beitrag an eine Zentrale, so tun sie's vielleicht nicht, aber den Beitrag zu geben vergessen oder unterlassen sie auch, und die helfende Mitarbeit in einer Organisation liegt ihnen noch ferner. So ist ohne Zweifel die bessere Ordnung unserer Wohlfahrtspflege zum Teil auf Kosten der lebendigen Hilfsbereitschaft gegangen. Der einfachste, unmittelbarste Antrieb —

das Mitleid, die Gutmütigkeit und die Freude am Helfen — ist durch diese Ordnung sehr stark ausgeschaltet. Es mögen das nicht die höchsten ethischen Motive sein, aber es sind die menschlichsten, und sie vermitteln das Erlebnis des Helfens in der sinnlichsten Form. Die Kultur des Helfens ist durch die Systematik der Wohlfahrtspflege nicht unbedingt gewachsen, ebensowenig wie das persönliche Verpflichtungsgefühl. Die Ordnung hat auch eine Distanz zwischen die Hilfsbedürftigen und die Helfenden gelegt, die Hilfeleistung versachlicht — was sein Gutes, aber auch sein Übles hat — und dem Menschen ermöglicht, die Ansprüche an seine Hilfe irgendwie abzufinden, ohne persönlich die Not sehen und mittragen zu müssen.

Die nächste Folge ist die, daß das Vorhandensein solcher Zentralen als Beruhigung überhaupt wirkt, wenn einmal das Leben doch den Menschen zwingt, Not zu sehen oder von Not zu hören, und daß er nicht mehr das Gefühl hat, daß auch auf ihn gerechnet wird. Wenn man der Not verbietet, sich den Volksgenossen unmittelbar zu enthüllen, so steht man allerdings vor der Frage, wie man sie durch diese Not „erfassen" will, und das ist keine leichte Frage.

Die Zentralisation, die um den Preis der Lebendigkeit die Ordnung durchsetzen will, kann vielleicht die Verzichte auf impulsives Wohltun sich verhältnismäßig leicht gestatten in einer Zeit, in der die Not immerhin Ausnahme ist. Wir haben in einem sehr blühenden Wirtschaftsleben und unterstützt durch die Sozialversicherung und andere Einrichtungen in der Tat die Not auf ein relativ geringes Maß zurückgeführt. Aber heute ist sie so gewachsen, daß die organisierte, öffentliche Wohlfahrtspflege nicht ausreicht. Sie ist in ganzen Schichten das Normale geworden. Sie hat Menschen ergriffen, die gesellschaftlich mit denen, die helfen können, in Reih und Glied stehen. Sie überschwemmt alle Möglichkeiten der mit öffentlichen Mitteln durchgeführten Hilfe; sie übersteigt auch die Grenzen der planmäßigen und zusammengefaßten Hilfe. Sie ruft jeden Einzelnen, ruft alle unmittelbare, sofortige, unsystematische Hilfe neben der planvollen auf den Schauplatz.

Man kann nämlich den Rat: „Hilf nicht unmittelbar, sondern nur als Glied der organisierten Hilfe!" doch nur dann geben, wenn man sicher ist, daß diese organisierte Hilfe diesen selben Hilfsbedürftigen erreicht. Diese Sicherheit ist heute nicht gegeben.

Überdies handelt es sich hier noch um etwas Psychologisches. Die Not des Mittelstandes, ihrem Wesen nach so anders als die, mit der es sonst die Wohlfahrtspflege zu tun hat, sollte gar nicht im gleichen Umfange Gegenstand der eigentlichen „Wohlfahrtspflege" werden. Sie sollte Freundschaftsdienst sein, Kollegialitätshilfe, Nachbarschaftssolidarität, alles hervorgegangen aus persönlicher Berührung und Fühlung, aus privaten menschlichen Beziehungen, sozusagen „paritätischer", nicht charitativer Art. Sie sollte gar nicht erst „versachlicht", in Organisation verwandelt zu werden brauchen! Jedenfalls sollte ein großer Teil dieser Hilfe so geartet sein. Darum muß angesichts dieser Not die alte Art der Hilfsbereitschaft wieder aufwachen, die impulsive, privat und persönlich gestaltete, und man darf sie nicht irremachen, sondern muß sie ermutigen. Es haben sich gebildet und werden sich bilden ungezählte kleine Kreise von Hilfe um ungezählte vom wirtschaftlichen Schicksal Deutschlands Geschlagene. Kreise von Berufsgenossen, Freunden, Nachbarn, Arbeitgebern, Kunden, die es übernehmen, so ein Leben mit durchzuhalten. Frage sich jeder, wie viele Menschen er mit seinem Einkommen durchhalten kann, und wenn da noch ein Spielraum ist, suche er sich den, der ihn ausfüllt. Da bedarf es keiner zentralen Kontrolle, keiner gemeinsamen Beratungen und Pläne. Der Fall wird eben einfach

der „Wohlfahrtspflege" von vornherein abgenommen. Auf die Art Dezentralisation kann tatsächlich mehr geschehen als durch große Hilfssysteme. Und mit geringerem Aufwand an Organisationskosten.

Leider fehlt es an dieser Iniative. Was früher naheliegend und selbstverständlich war, darauf kommen heute viele Menschen gar nicht. Sie verlassen sich auf die großen Organisationen.

Auch sie sind notwendig. Denn es gibt erstens: Generalmaßnahmen: Arbeitsvermittelung, Verkaufsvermittelung, Erholungsfürsorge, Krankenhilfe, Errichtung von Heimen, abgesehen von den großen und notwendigen, gesetzlich begründeten oder zu begründenden Leistungen für Kapitalrentner, Sozialrentner, Kriegshinterbliebene. Es gibt zweitens: eine große Schar von Menschen, die durch solche persönlichen oder kollektiven Patenschaften nicht erfaßt werden und die darum durch die organisierte Wohlfahrtspflege aufgesucht werden müssen. Da ist dann Planmäßigkeit selbstverständlich notwendig. Es bedarf drittens: und das war ja Absicht der für die Altershilfe geschaffenen Arbeitsgemeinschaft, einer solchen Zusammenfassung zur Aufrüttelung aller Volkskreise; es bedarf der Kanäle in die verschiedensten Volksteile hinein von einem Mittelpunkt aus, um die Hilfsbereitschaft zur Volksbewegung zu machen.

Die Zentralisationsstellen aber müssen sich klar sein, daß Lähmung der persönlichen Initiative heute schlimmer ist als ein bißchen Unsystematik; daß es wichtiger ist, wenn an tausend Stellen unübersichtlich geholfen wird, als an nur hundert übersichtlich und aktenmäßig; daß heute die Solidarität auch als Gefühl und Erlebnis von Millionen wieder belebt werden muß, nicht nur durch Postscheckformular und Aufrufe.

Und noch eins: sowohl die Not wie die Fähigkeit zur Hilfe ist heute etwas sehr Differenziertes. Mit schematischer Mittelaufbringung wird man ebensowenig an die letzten Quellen der Hilfskraft kommen wie mit schematischer Unterstützung an die Verschiedenartigkeit der Not. Menschen gleichen Einkommens sind sehr verschieden belastet. Menschen gleicher sozialer Lage verfügen über sehr verschiedene Möglichkeiten der Hilfe. Der eine kann Geld geben, einmalig oder regelmäßig, der andere jemanden zu Tisch einladen, der dritte — oder die dritte — Hilfsleistungen bei alten Leuten übernehmen, der vierte Arbeit geben usw. Es handelt sich darum, alle diese Erfordernisse und Möglichkeiten im Einzelfall zu vereinigen. Dazu gehört mehr Beweglichkeit und Anpassung, als sie „Zentralen" haben können. Sie müssen daher bedacht sein — etwa so, wie die Berufsvormundschaft sich tunlichst bald und weit durch die Einzelvormundschaft ablösen lassen soll, — sich solche lebendigen Symbiosen gegenseitiger Hilfe zu schaffen, in denen Kräfte fruchtbar gemacht werden können, die im Schema allgemeiner Maßnahmen leicht brach liegen bleiben.

Vor allem aber: im ganzen Volk müßte die Bereitschaft als Impuls aufwachen. Organisation ist genug da, sie schafft sich leicht. Sie ist aber oft genug mehr die Ablenkung von der individuellen Tat als das Mittel dazu. Wesentlicher ist, den Impuls der Nächstenhilfe im buchstäblichen Sinn des barmherzigen Samariters, der auch nicht auf die Unfallstation gewartet hätte, wenn es schon eine gegeben hätte, wieder zu beleben zu einer unmittelbar eingreifenden Kraft. Greift sie einmal fehl, so ist das nicht so schlimm, als wenn sie im Vertrauen auf die Organisation sich über alles beruhigt.

**Die Größe der Aufgabe** (Das Alter in der Statistik) Nach der letzten großen Volkszählung im Deutschen Reich, die allerdings aus dem Jahr 1907 stammt, gab es in Deutschland 4¾ Millionen Menschen, die über 60 Jahre alt waren, und ungefähr 1⅔ Millionen, die über 70 Jahre alt waren. Es gab außerdem ungefähr 20 Millionen Kinder unter 16 Jahren. Rechnet man die äußerste Grenze des erwerbsfähigen Alters vom 16. bis zum 70. Jahre, so standen 37½ Millionen Deutsche im erwerbsfähigen Alter. Diese hatten also zusammen ungefähr 25 Millionen Menschen zu erhalten, d. h., daß noch lange nicht auf jeden Deutschen im erwerbsfähigen Alter die Last eines Menschen fällt, der mitzuerhalten ist. Rechnet man von diesen 37½ Millionen die nicht erwerbenden Hausfrauen ab, so bleiben noch etwa 30 Millionen. Auf diese Erwerbstätigen würde also pro Kopf noch nicht ein Mensch fallen, der von ihrer Arbeit mitleben muß (Kind oder Greis). Man sollte meinen, daß diese Last, die auf den Schultern der erwerbenden Bevölkerung ruht, zu bewältigen sein müßte. Die Ziffern geben natürlich nur ungefähr ein Bild. Einerseits werden auch von den alten Leuten, die unter 70 Jahre alt sind, viele versorgungsbedürftig sein und nicht mehr von eigener Arbeit leben können; andererseits erhalten aber viele über 70jährigen noch sich selbst, sei es, daß sie von Arbeit, sei es, daß sie von Pensionen oder Renten leben. Außerdem verdienen schon viele Kinder zwischen 14 und 16 Jahren, während wiederum ältere Jugendliche noch in der Berufsbildung sind. Es ist nützlich, sich die Gesamtheit der auf der arbeitenden Generation liegenden Verpflichtungen einmal klarzumachen, um im großen und ganzen ein Urteil darüber zu haben, ob diese Lasten tragbar sind. Für den heutigen Zustand wird sich seit damals allerdings manches verschlimmert haben. Erstens haben wir die großen Kriegsverluste in der arbeitenden Generation, so daß die Last sich heute auf verhältnismäßig weniger Leistungsfähige verteilt. Zweitens ist das Rentenkapital zerstört und damit die Altersversorgung für einen gewissen Prozentsatz der alten Leute aufgehoben. Die Zahl derer, für die gesorgt werden muß, ist dadurch verhältnismäßig größer geworden. — Unter den alten Leuten bilden die Frauen die Mehrzahl. Von den 4¾ Millionen, die über 60 Jahre alt sind, sind 2⅛ Millionen Männer und 2⅝ Millionen Frauen. Unter ihnen ist naturgemäß die Zahl der Witwen sehr groß. Da das Heiratsalter der Männer höher und überdies ihre Sterblichkeit größer als die der Frauen ist, so gibt es im Alter über 60 Jahren 1⅛ Millionen Witwen. Dazu kommen 0,28 Millionen Unverheiratete. Es ist statistisch nicht erfaßt, wie viele von den verwitweten und verheirateten Männern und Frauen Kinder haben und daher als Greise und Greisinnen von Kindern erhalten werden könnten. Jedenfalls aber liegt ein Versorgungsproblem darin, daß von diesen alten Leuten bei den Frauen 0,28 Millionen und bei den Männern 0,15 Millionen unverheiratet sind. Diese werden heute zum größten Teil hilfsbedürftig sein. Hinsichtlich der Erwerbstätigkeit der Greise und Greisinnen zeigt die Statistik von 1907 eine Abnahme gegenüber der letzten vorhergegangenen Statistik von 1895. Während im Jahre 1895 noch 79 Proz. der männlichen Bevölkerung zwischen 60 und 70 Jahren erwerbstätig waren und noch 47 Proz. der männlichen Bevölkerung über 70 Jahren, sind die Zahlen im Jahre 1907 auf 71 und 39 Proz. gesunken, und im Verhältnis ist die Zahl der berufslosen Selbständigen in der gleichen Zeit von 18 Proz. bei den 60 bis 70jährigen auf 27 Proz., und von 42 Proz. bei den über 70jährigen auf 54 Proz. gestiegen. Es war also eine Wirkung des gehobenen Wohlstandes und ein Erfolg der Fürsorge der Gesellschaft für ihre

alten Leute, daß eine größere Zahl von ihnen die Möglichkeit gewann, sich vom Berufsleben zurückzuziehen und auszuruhen. Sicher würde das Bild heute nicht mehr so günstig sein, obgleich die Notlage der Alten nicht in vollem Umfang durch ihren Wiedereintritt in das Erwerbsleben in die Erscheinung treten würde, denn das Erwerbsleben bietet eben in seiner wachsenden Industrialisierung auch weniger Möglichkeiten, alte Kräfte noch zu verwenden.

Übrigens ist die Zahl der erwerbstätigen alten Leute nur bei den Männern, aber nicht bei den Frauen gesunken. Sie hat vielmehr bei den Frauen nicht unbeträchtlich zugenommen. Im Jahre 1895 standen 113000 und im Jahre 1907 standen noch 139000 Frauen von über 70 Jahren im Erwerb, allerdings sind gleichzeitig auch die Frauen in noch stärkerem Maß als die Männer in die Gruppe der berufslosen Selbständigen übergegangen, ihre Zahl ist eben durchweg gestiegen.

Die Aufgabe besteht heute darin, diesen Stand der Altersversorgung nicht erheblich sinken zu lassen, sondern ihn mit allen Kräften der Gesunden und Leistungsfähigen zu erhalten oder, wenn er gesunken sein sollte, wieder zu steigern. Die Bürde ist, wie gesagt, wenn man von der Gesamtzahl der alten Leute noch die abzieht, die selber erwerbstätig sind, keineswegs so groß, daß ein fleißiges und fähiges Volk sie nicht zu tragen vermöchte.

## Aufgaben und Organisation der „Altershilfe des deutschen Volkes"

Der Wunsch der Altershilfe, in dem Rahmen eines Tatheftes zu einer vertieften und grundsätzlichen Erörterung der Altersprobleme zu gelangen, ist aus dem Streben der Altershilfe nach einer Verbindung von tatkräftiger praktischer Hilfe mit sozialethischer Erziehungsarbeit herausgewachsen. Es wäre kurzsichtig und oberflächlich, nur für die materielle Sicherstellung des Alters zu kämpfen, wenn nicht gleichzeitig um die richtige innere Einstellung, die „inwendige Bindung der Gewissen", gerungen wird. Denn zweifellos ist die heutige große wirtschaftliche Not unserer alten Leute nicht nur eine Folgeerscheinung der allgemeinen wirtschaftlichen Lage, sondern der tiefere Grund ist in dem Versagen der schützenden Hemmungen religiöser und ethischer Art zu suchen, ohne deren Mangel die Lage des Alters nie zu einer solchen Katastrophe geworden wäre. Daher muß die Vereinigung von rasch helfender Tat und langsam vordringender Gesinnungspflege die Grundlage einer echten Altershilfe sein. Zur Durchführung dieser doppelten Aufgabe rief die Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege*, welche der Träger des Altershilfswerkes ist, im Herbst 1921 zunächst die „Altershilfe des deutschen Volkes, Volkssammlung für das notleidende Alter" ins Leben. Durch die Form einer Volkssammlung hoffte sie sowohl zu einer Auslösung materieller Hilfe als auch zu einer erzieherischen Beeinflussung weitester Kreise zu gelangen. Als das zentrale Arbeitsorgan der Sammlung trat ein Reichsarbeitsausschuß zusammen, dem diejenigen Mitgliedsorganisationen der Reichsgemeinschaft angehören, welche die

*Die Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege ist ein arbeitsgemeinschaftlicher Zusammenschluß folgender Organisationen: Arbeitsgemeinschaft der sozialhygienischen Fachverbände, Caritasverband für das katholische Deutschland, Centralausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, Deutsche Zentrale für Jugendfürsorge, Deutscher Verein für ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege, Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge, Deutscher Zentralausschuß für die Auslandshilfe, Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden.

Ausgestaltung der praktischen Altersfürsorge und Alterspflege von jeher als eine ihrer vornehmsten Aufgaben betrachtet haben. Zur örtlichen Durchführung der Sammelarbeit wurden von der Reichszentrale aus Landes-, Provinzial- und Ortsausschüsse gegründet, welche ebenso wie die Zentrale arbeitsgemeinschaftlich zusammengesetzt wurden.

Bei der Schaffung der ganzen Organisation wurde von seiten der Zentrale der größte Wert darauf gelegt, durch Dezentralisation der Arbeit die selbständige Tätigkeit der Unterausschüsse anzuregen und zu fördern. Je intensiver für den Zweck der Sammlung in den Ausschüssen selbst gearbeitet werden mußte, um so mehr wuchs dort die Freude an der Arbeit und die Kenntnis der Aufgabe. Mit dieser Kenntnis aber wird sich in den meisten Fällen ganz von selbst eine Fortsetzung der Arbeit auch über die Sammelaktion hinaus ergeben.

Eine weitere Folge der Dezentralisation aber war, daß die Arbeiten und damit auch die Unkosten in der Zentrale möglichst beschränkt und auf eine prozentuale Abführung des Sammlungsergebnisses an die Reichszentrale verzichtet werden konnte. Zur Durchführung größerer überörtlicher Aufgaben, wie Zuschußleistungen an besonders notleidende und bedrängte Gebiete, Sanierung von Altersversorgungseinrichtungen von überprovinzieller Bedeutung, Unterstützungsaktionen für alte Wohlfahrtspfleger und Wohlfahrtspflegerinnen wurde ein besonderer Reichsausgleichsfonds gegründet, welchem die Auslandsspenden sowie die Spenden der Firmen von Reichsbedeutung zufließen.

Um aber trotz der Dezentralisation die einheitlichen Grundgedanken zu wahren und diese eindringlichst auf die Unterausschüsse zu übertragen, wurden vom Reichsarbeitsausschuß verschiedene Maßnahmen getroffen. Einmal wurden als Grundlage für die gesamte Arbeit Richtlinien über die Verwendung der Sammlungsgelder aufgestellt, zu deren Innehaltung die Ausschüsse grundsätzlich verpflichtet waren. Ferner wurde ein Zusammenarbeiten des Reichsarbeitsausschusses mit allen Landes- und Provinzialausschüssen in dem sogenannten erweiterten Reichsarbeitsausschuß hergestellt, der während der Sammlung dreimal in Berlin tagte. Der Gedanken- und Erfahrungsaustausch von Praktikern der Wohlfahrtspflege aus allen Teilen Deutschlands bei diesen Gelegenheiten hat sich als außerordentlich wertvoll erwiesen und nicht wenig zu der Vertiefung und dem Ausbau des Altershilfsgedankens beigetragen. Eine weitere Möglichkeit zu einem gegenseitig sich anregenden Erfahrungsaustausch und zu einer straffen Durchverfolgung der leitenden Ideen bot der von der Reichsgeschäftsstelle der Altershilfe herausgegebene Nachrichtendienst*. In ihm wurde das gesammelte und verarbeitete Notstandsmaterial sowie Berichte aus der Altersfürsorge und Sammeltätigkeit veröffentlicht, auf die Hilfsmöglichkeiten der Kleinrentner- und Sozialrentnerfürsorge hingewiesen, die Frage der geschlossenen Altersfürsorge erörtert kurz zum erstenmal ein Organ für die Fragen der Altersfürsorge und -pflege überhaupt geschaffen. In der äußeren Gestaltung suchte sich dieser Nachrichtendienst möglichst den Anforderungen einer volkstümlichen Verbreitung und Werbung anzupassen.

Über den zahlenmäßigen materiellen Erfolg der Altershilfesammlung kann zur Zeit noch nichts Abschließendes gesagt werden, da die Sammelgenehmigung bis zum

* In der Zeit vom Januar bis Juni 1922 sind acht Nummern des Nachrichtendienstes der Altershilfe des deutschen Volkes erschienen, kostenlos zu beziehen durch das Archiv der Altershilfe, Berlin NW 7, Dorotheenstraße 2.

1. Januar 1923 lief und vor diesem Zeitpunkt keine Endabrechnungen gegeben werden konnten. Es läßt sich jedoch schon heute übersehen, daß an vielen Stellen ein außerordentlich günstiges Resultat erzielt worden ist. Dabei muß betont werden, daß nur ein Teil, — und zwar wahrscheinlich der geringere Teil — der durch das Altershilfewerk tatsächlich ausgelösten materiellen Hilfe in dem Sammlungsergebnis zum Ausdruck gelangen kann. Wertvoller und wohl auch umfangreicher ist diejenige Hilfe, welche unmittelbar von Mensch zu Mensch geleistet wurde: innerhalb der Familie, der Nachbarschaft und Bekanntschaft, der Gemeinde, des Vereins usw. Die Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten der oft im engsten Kreise Lebenden, die Besinnung auf die Pflicht gegenüber Nahestehenden, überhaupt die Aufrüttelung aus dem oft mehr gedankenlosen als herzlosen Vorbeileben an der Not anderer — das alles sind unzählbare und unschätzbare Erfolge der Altershilfe. Ganz besonders gehört hierhin die Stärkung und Weckung des Familiensinns, da die Familie sowohl vom sittlich-religiösen als auch sozialen Standpunkt aus ja der vornehmste und auch natürlichste Träger der Altersfürsorge ist.

## Altersfürsorge und Alterspflege als Vereinsaufgabe/Patenschaften

1. Die besondere Eigenart der Altersfürsorge, die mehr wie jeder andere Fürsorgezweig Individualisierung und liebevolle Kleinarbeit von Mensch zu Mensch erfordert, weist gerade die Organe der freien Liebestätigkeit auf diese Arbeit hin. In einigen Städten ist die Altersfürsorge von privater Seite her auch bereits vorbildlich ausgestaltet worden, und als ein Beispiel von vielen sei auf die Dresdner „Altengemeinde" hingewiesen, die eine besondere Abteilung für Altersfürsorge des Vereins gegen Armennot und Bettelei ist. Zu dieser „Altengemeinde" gehören heute etwa 600 Personen, und zwar sind davon drei Viertel Frauen, zumal verwitwete, und nur ein Viertel Männer, da diese meist schwerer zu erfassen sind. Zugeführt werden die Pfleglinge durch die Armenpflegevereine, die Großmütterchenvereine, die Gewerkschaften, die Gemeindeschwestern usw. Bei der neuerdings im Rahmen der Altersfürsorge auch unternommenen Mittelstandshilfe sind außerdem der Kleinrentnerverein, Lehrerverein, ein Vertrauensmann aus Pfarrerskreisen, aus einem Beamtenverein, aus dem Deutschen Offiziersbund usw. zur Mitarbeit herangezogen worden. Die erforderlichen Mittel werden in aller Stille im Kreise der Förderer des Vereins gesammelt. Außerdem sind dem Verein ziemlich reichlich Auslandsliebesgaben, Lebensmittel und Bekleidungsstücke zugeflossen. Zu der wirtschaftlichen Fürsorge des Vereins gehört auch die Einrichtung einer Wohlfahrtsberatungsstelle, durch welche den alten Leuten Auskunft über Renten-, Fürsorge und Wohnungsangelegenheiten, Verdienstvermittlung usw. erteilt wird. Neben dieser materiellen Fürsorge wird in der Altengemeinde großes Gewicht auf die Pflege der persönlichen Beziehungen gelegt. Den Alten soll das Gefühl der Vereinsamung genommen werden durch Anbahnung des Verkehrs untereinander und durch teilnehmenden Zuspruch seitens der Mitarbeiter im Verein. „Sind die Gaben sozusagen der Körper, so ist die Teilnahme die Seele der Altersfürsorge", schreibt der Leiter der Altengemeinde. Daher wird durch kleine gemeinsame Festlichkeiten das Gefühl der Zugehörigkeit gepflegt und nach Möglichkeit durch persönliche Besuche der Vereinsmitglieder bei den Schützlingen ein enges Band geknüpft. Der Verein ist auch vor allen Dingen darauf bedacht, den alten Leuten durch Einwirkung auf die Kinder und eventuelle Vermittlung bei Differenzen das Plätz-

chen in der Familie zu wahren. Wenn jedoch ein Verbleiben in Familien nicht möglich ist, sucht er eine geeignete Unterbringung in einem Heim zu vermitteln.

Ähnliche Arbeit wie in Dresden wird an vielen anderen Stellen von den Organen der freien Liebestätigkeit, vor allem von den Frauenvereinen, den kirchlich-karitativen Einrichtungen und erfreulicher Weise sehr häufig auch von den Jugendvereinigungen geleistet. Gerade die Jugend ist vielfach ein sehr eifriger Förderer des Altershilfewerks gewesen; nicht nur durch Veranstaltungen zugunsten der Sammlung, sondern vor allem auch durch das Aufsuchen der vereinsamten Alten sowie durch Besuche und Aufführungen in den Altersheimen, deren Insassen meist gerade für die Berührung mit der frohherzigen Jugend sehr dankbar sind.

2. Eine besondere Form der individuellen Hilfe sind die letzthin öfters durchgeführten Patenschaften. In dem Begriff der Patenschaft liegt der Gedanke einer länger dauernden Fürsorge und Betreuung von Mensch zu Mensch, und wesentlicher als die materielle Hilfeleistung ist oft die Pflege der persönlichen Beziehungen zwischen den Beteiligten. Auch in der Altershilfe ist die Form der Patenschaften vielfach in ganz origineller Weise angewandt worden. In der Provinz Sachsen hat der „Verband landwirtschaftlicher Hausfrauenvereine" Patenschaften zwischen den Zweigvereinen, welche in Dörfern ihren Sitz haben, und den Schützlingen der Altershilfe in den zunächst liegenden Städten vermittelt. Der dörfliche Verein sammelt unter seinen Mitgliedern Lebensmittel, die durch die städtische Vertrauensdame an die betreffenden Rentnerinnen weitergeleitet werden. Die Versorgung ist so eingerichtet, daß jeder Schützling alle 14 Tage etwas bekommt. Für die Festtage ist die Zuwendung besonders reichlich.

Noch viel enger ist das Patenschaftsverhältnis in der Bonner Altershilfe durchgeführt worden, wo kleine Kreise von Hilfsbereiten sich gebildet haben, denen je ein Schützling zugeteilt wird. Die Kreisführenden, welche die Mitglieder geworben haben, haben zugleich das Vertrauensamt, die vom Kreise aufgebrachten Unterstützungen an Geld und Lebensmitteln den Schützlingen, deren Namen nur ihnen bekannt sein soll, zu überbringen und ihnen auch sonst mit Rat und Tat zur Seite zu stehen. — Auf das Verhältnis der Jugend zum Alter ist der Patenschaftsgedanke in Wittenberge angewandt worden. Es wird hier in den Schulen eine fortlaufende Sammlung von Wirtschaftsgegenständen für die alten Leute in der Weise durchgeführt, daß jede Klasse die Fürsorge für eine alte hilfsbedürftige Person übernimmt und jeder Schüler bzw. Schülerin als Mindestgabe wöchentlich eine Kartoffel und monatlich eine Preßkohle und ein Scheit Holz abliefert. Zu Weihnachten veranstaltet jede Klasse statt der bisherigen Schülerfeier eine kleine Weihnachtsfeier mit der von der Klasse versorgten alten Person.

## Altersversorgung oder Altersversicherung

Die Tatsache, daß die Altersversicherung infolge der Geldentwertung und Teuerung ihren eigentlichen Zweck, den Arbeitsveteranen ein gewisses Existenzminimum zu sichern, in keiner Weise heute mehr erfüllt, hat die Frage wieder auftauchen lassen, ob eine allgemeine Altersversorgung nicht zweckmäßiger sei als die Versicherung. Während die Altersversicherung auf dem Prinzip der Gegenleistung und der Selbsthilfe aufgebaut ist, ist der Grundgedanke der Versorgung die Gewährung des Unterhaltes für bedürftige alte Leute von staatswegen, wofür die Mittel ausschließlich oder überwiegend im Wege allgemeiner Besteuerung

beschafft werden. Das Versorgungsprinzip ist bis jetzt gesetzgeberisch durchgeführt in Australien und Schweden. Nach dem australischen Bundesgesetz von 1908 erhalten Personen aller Klassen und Gruppen der Bevölkerung, die mehr als 25 Jahre in Australien wohnen und mindestens 3 Jahre die dortige Staatsangehörigkeit besitzen, wenn sie alt oder invalid geworden, gut beleumdet, würdig und bedürftig sind, ohne eigene Beitragsleistung eine den Einkommensverhältnissen der Einzelnen angepaßte, ziffernmäßig genau bestimmte oder in einem einfachen, amtlichen Verfahren festgestellte Geldrente. Die hohen Kosten dieser Maßnahmen werden in Australien infolge der starken Einwanderung jüngerer Personen und des daher verhältnismäßig günstigen Altersaufbaues der Bevölkerung nicht so drückend empfunden.

In Schweden wurde durch das schwedische Pensionsversicherungsgesetz von 1913 eine Invaliditäts- und Alterspflichtversicherung für das ganze schwedische Volk mit Ausnahme der pensionsberechtigten Beamten geschaffen. Eine obere Einkommensgrenze ist dabei nicht gezogen und auch von einem Arbeitsverhältnis ist die Versicherung unabhängig. Dagegen müssen die Versicherten, welche in drei Einkommensklassen eingeteilt sind, Beiträge bezahlen. Der Gedanke einer allgemeinen Staatsbürgerversicherung tritt dadurch in die Erscheinung, daß die Invalidenpensionen für Versicherte, die mittellos sind oder nur ein bestimmtes geringes Einkommen haben, durch Staatszuschüsse erhöht werden. Der letztere Betrag wurde für 1921 auf 34½ Millionen Kronen gegenüber einer Beitragsleistung der Versicherten von 20 Millionen Kronen veranschlagt.

Auch in Deutschland ist bei Einführung der Invaliditäts- und Altersversicherung die Frage der Versorgung oder Versicherung eingehend erörtert und im Jahre 1897 sogar ein Gesetzentwurf von den Anhängern des Versorgungsprinzips eingebracht worden. Es siegte aber der Gedanke, daß das Versicherungsprinzip durch die pflichtmäßigen Leistungen der Versicherten weit mehr volkserzieherischen und ethischen Wert besitzt als eine unabhängig von den eigenen Anstrengungen gewährte Versorgung. Auch in der heutigen Krise der Sozialversicherung ist an dieser Stellungnahme grundsätzlich wohl festzuhalten. Andererseits aber müssen Reformmöglichkeiten der Sozialversicherung gesucht werden, die eine Gewähr dafür bieten, daß die Invaliden- und Altersrente ihre Aufgabe nicht in so geringem Maße erfüllt, wie das augenblicklich der Fall ist. Die Altershilfe betrachtet es ebenfalls als ihre Pflicht, auf diesem Gebiete mitzuarbeiten und neue Wege suchen zu helfen.

## Öffentliche Altersfürsorge: Sozialrentenempfänger- und Kleinrentnerhilfe

Da durch die Geldentwertung die Rentenbezüge sowohl aus der Sozialversicherung wie auch aus eigenem Kapital auf einen Bruchteil ihres Friedenswertes herabgedrückt worden sind, mußte für diejenigen alten und erwerbsunfähigen Personen, deren einziges Einkommen diese Rentenbezüge darstellen, eine weitgehende öffentliche Fürsorgetätigkeit eingerichtet werden. Das Gesetz über Notstandsmaßnahmen zur Unterstützung von Rentenempfängern der Invaliden- und Angestelltenversicherung vom 7. Dezember 1921 bestimmte, daß im Falle der Bedürftigkeit zur Erhöhung der Alters-, Invaliden-, Witwen- und Waisenrenten eine Unterstützung aus öffentlichen Mitteln gewährt werden soll. Das bedeutet eine Annäherung an das Versorgungsprinzip. Der Höchstsatz für Rente plus Unterstützung beträgt zur Zeit monatlich 1500 M, was nach dem Reichsernährungsindex vom Oktober einem Friedens-

einkommen von 5,60 M entspricht, also etwa nur ein Viertel der früher durchschnittlich 20 M betragenden Rente darstellt. Für die Unterstützung der Kleinrentner sind ebenfalls beträchtliche Mittel von reichs- und staatswegen bewilligt worden. Zu einer gesetzlichen Regelung der Kleinrentnerfürsorge ist es bis jetzt nicht gekommen, sondern maßgebend sind für die praktische Durchführung bisher Richtlinien des Reichsarbeitsministeriums gewesen. Nach diesen Richtlinien sollen als Kleinrentner gelten: bedürftige, im Inlande wohnende Deutsche, die sich durch Arbeit ihren Lebensunterhalt erworben, sich vor dem 1. Januar 1920 für das Alter oder die Erwerbsunfähigkeit eine Jahresrente von wenigstens 500 M oder eine ihr entsprechende Sachversorgung sichergestellt haben und im wesentlichen jetzt auf diese Versorgung angewiesen sind. Grundsätzlich soll das Vermögen der Kleinrentner zur Deckung der Fürsorgeaufwendungen herangezogen werden. Als soziale Fürsorgemaßnahmen für Kleinrentner werden einmalige oder fortlaufende Unterstützungen, Vermögensverwaltungen, Darlehen, Erleichterung des Abschlusses von Rentnerverträgen, bestmögliche Verwendung des Hausrats, Verbilligung der Lebenshaltung durch Beschaffung billiger Lebensmittel, Kleider, Heizstoff u. dgl., Bereitstellung billiger Krankenpflege, Förderung der Verwertung verbliebener Arbeitskräfte, Unterbringung in Heimen usw. empfohlen.

## Selbsthilfebestrebungen in Kleinrentnerkreisen. Genossenschaften für Kleinrentner- und Altershilfe

Die gemeinsame wirtschaftliche Not hat die Kleinrentner zum Zusammenschluß im „Deutschen Rentnerbund" veranlaßt. Der Rentnerbund ist nicht nur eine Interessenorganisation, sondern er sucht auch die Kräfte der Selbsthilfe im Rentner anzuregen und zu entwickeln. Von verschiedenen Gruppen des Rentnerbundes wird in dieser Hinsicht bereits sehr wertvolle Arbeit geleistet. So hat beispielsweise der Fachbeirat des Deutschen Rentnerbundes mit dem Sitz in Kassel sich die Schaffung von Selbsthilfeeinrichtungen in erster Linie zur Aufgabe gesetzt. In Kassel sind außer einer Konsumgenossenschaft und Einrichtungen für Vermögens- und Grundstücksverwaltung, Steuer- und Rechtsberatungsstellen, auch Arbeitsmöglichkeiten durch Errichtung von Schreibstuben, Flickstuben, Ausgabe von Heimarbeit, Vermittlung von häuslicher Nothilfe usw. geschaffen worden. Außerdem werden dort Schulungskurse für die Geschäftsführer der Ortsgruppen des Rentnerbundes eingerichtet, um diese mit allen bestehenden Hilfsmöglichkeiten bekannt zu machen. Ferner wurde gemeinsam von dem Rentnerbund und der städtischen Kleinrentnerfürsorge ein Rentnertagesheim errichtet, das in Verbindung mit einem Wohlfahrtsküchenbetrieb den Rentnern im Winter warme Arbeits- und Aufenthaltsräume darbieten soll.

Um zu einer Zusammenfassung sowohl der Selbsthilfebemühungen der Kleinrentner als auch der Arbeit der öffentlichen und privaten Kleinrentnerfürsorge zu gelangen, ist bereits der Vorschlag der Bildung von Genossenschaften für Kleinrentner- und Altershilfe gemacht worden (Badischer Beobachter, 14. November 1922). Der Plan geht darauf hinaus, Genossenschaften aus den Körperschaften der öffentlichen Wohlfahrtspflege, der Sozialversicherung, den Spitzenverbänden der freien Liebestätigkeit, den größeren wirtschaftlichen Verbänden und Standesorganisationen zu bilden. Durch die Beteiligung der wirtschaftlichen Verbände und Berufsorganisationen soll das Interesse der Volksteile, die noch ganz im Erwerbsleben stehen, gesichert werden. Ihre Aufgabe würde es sein, jedes Jahr einmal innerhalb ihrer Be-

rufsangehörigen eine freie Spende für die Kleinrentner der Genossenschaft zuzuführen. Weitere Einnahmen der Genossenschaften würden die öffentlichen Mittel des Reiches, der Länder und Gemeinden sowie die Hilfstätigkeit der freien Liebestätigkeit und vor allem auch das restliche Vermögen und Inventar des Kleinrentners selbst bilden. — Da für andere Fürsorgegebiete ähnlich organisierte Zweckverbände bereits mit Erfolg durchgeführt worden sind, ist dieser Vorschlag sehr beachtenswert, der sich übrigens mit in gleicher Richtung gehenden Plänen der Zentrale der Altershilfe zum Teil deckt.

**Altersheime** Ein ganz besonders schwieriges Problem der Altershilfe ist die Erhaltung und Überprüfung der geschlossenen Einrichtungen der Altersfürsorge. Wir besitzen in Deutschland einige Tausend Altersheime, die von einer bunten Mannigfaltigkeit in bezug auf Ursprung und Einrichtungen sind. In den Altersheimen haben wir überhaupt den ältesten Zweig der geschlossenen Fürsorge vor uns; die ganz alten Hospitäler — vor allem die Heiliggeist- und Sanktgeorgshospitäler — gehen häufig in ihrem Ursprung bis in das 12. und 13. Jahrhundert zurück, und zwar sind sie in vielen Fällen die Fortsetzung der seit den Kreuzzügen vor den Toren der Städte errichteten Leprosen- und Siechenhäuser. So ist das Lübecker Heiliggeist-Hospital etwa um 1230 entstanden. Die älteste Urkunde über seine Verfassung und Einrichtung ist eine Ordensregel aus dem Jahre 1263, die mit derjenigen des Kieler Heiliggeist-Hospitales übereinstimmt. In diesen „Ordensregeln" kommt der Charakter solcher Stiftungen als pia causa sehr deutlich zum Ausdruck, da sie sich eng an klösterliche Vorbilder anlehnten und die Insassen auf die Regel des Hospitaliterordens verpflichteten. Zur Zeit der Reformation wurden diese Hausregeln meist geändert, jedoch blieben Anklänge daran in der Bezeichnung der Hospitaliten als Bruder- und Schwesternschaft, sowie in den Vorschriften kirchlich-religiöser Art und dem Verbot der Aufnahme von Ehepaaren erhalten. Auch in der äußeren Form wurde häufig der alte Charakter gewahrt. So ist das Lübecker Heiliggeist-Hospital in eine noch zum Teil aus dem 13. Jahrhundert stammende Kirche eingebaut, und auch das Nürnberger Heiliggeist-Hospital gehört zu den schönsten mittelalterlichen Baudenkmälern dieser Stadt.

Mit den großen Stiftungen war in der Regel ein umfangreicher Besitz sowohl an Kapital wie auch an Liegenschaften verbunden. Das Lübecker Heiliggeist-Hospital hatte in früherer Zeit Güter und Dörfer selbst in Holstein, Mecklenburg und Pommern. Heute sind die ihm noch gehörigen Güter und Ländereien verpachtet und die Naturallieferungen der Dörfer gegen bar abgelöst. Durch solche Verpachtungen und Ablösungen sind die Hospitäler ebenfalls in die Folgen der Geldentwertung hineingezogen und gezwungen worden, die satzungsmäßigen Leistungen, welche außer in freier Wohnung meist auch in Verpflegung, Taschengeld, Krankenpflege oder auch nur in der sogenannten Präbende bestehen, erheblich einzuschränken.

Neben diesen ältesten, meist Ganzversorgung gewährenden großen Stiftungen entstanden im Laufe der Jahrhunderte eine große Anzahl von sogenannten Wohnstiften oder Konventen, in der Regel auch durch fromme Vermächtnisse. Einen originellen Typ dieser Wohnstiftungen stellen die in den norddeutschen, vorzüglich den Hansestädten, vorhandenen sogenannten Altenhöfe dar, welche auf das holländische Vorbild der Beguinenhöfe zurückgehen. Besonders eigenartig hat sich diese Art der Stiftswohnungen in den alten Stadtteilen Lübecks erhalten. Hinter engen Torwegen er-

öffnet sich ganz plötzlich der Blick auf erweiterte Höfe, die rundum von niedrigen Reihenhäuschen umschlossen sind. Die Häuschen sind für je einen Stiftsinhaber bestimmt und enthalten durchweg Stube, Kammer und Küche. Die größte Zahl solcher Stiftswohnungen besitzt Hamburg, wo etwa 4000 dieser Einzelwohnungen vorhanden sind. Da die früher, außer der freien Wohnung, gewährten Geldunterstützungen heute meist infolge Unzulänglichkeit der Stiftungen wegfallen, befinden sich die meisten Stiftsinsassen zur Zeit in großer Not. Besonders schwierig ist für alle die Heizungsfrage, da nach Berechnung des Hamburger Landesausschusses der Altershilfe etwa 60000 Zentner Brennstoff für die Heizung der Stiftswohnungen notwendig wären.

Eine weitere Art von Stiftungen sind die Damen- und Rentnerinnenheime, welche in der Vorkriegszeit manchmal in fast luxuriöser Ausstattung errichtet worden sind. Heute können diese Heime mit ihren kostspieligen Einrichtungen, wie Zentralheizung usw., durch die Stiftungskapitalien nicht mehr unterhalten werden, und es besteht die Gefahr, daß sie entweder ganz aufgegeben oder teilweise anderen Zwecken dienstbar gemacht werden müssen.

Neben diesen selbständigen Stiftungen verschiedenster Art, die entweder durch ein eigenes Kuratorium oder durch städtische Stellen verwaltet werden, existiert in Deutschland eine sehr große Zahl von Altersheimen, deren Träger Organe der freien Liebestätigkeit, insbesondere konfessionelle Organisationen, sind. Diese Altersheime gewähren ihren Insassen meist die volle Verpflegung und Pflege, und zwar häufig nur auf Grund einer früheren Einzahlung von ein paar hundert Mark. Dieses Einkaufssystem bedeutet natürlich heute eine schwere Belastung für die betreffenden Häuser, da auch die Inanspruchnahme der Hilfsmöglichkeiten der öffentlichen Fürsorge durch die Bindungen der Einkaufsverträge erschwert wird. Am günstigsten stehen noch diejenigen Altenstationen da, welche größeren, tragfähigen Anstalten, beispielsweise Krankenhäusern, angegliedert sind.

Besonders schwierig aber ist die Lage derjenigen Altenheime und Feierabendhäuser, welche ohne größere Stiftungskapitalien von kleinen Vereinen oder Berufsverbänden unterhalten werden. Während früher für ihre Aufrechterhaltung die freiwilligen Spenden und regelmäßigen Mitgliedsbeiträge genügten, sind heute fast gar keine nennenswerten Einnahmen mehr vorhanden, da die Höhe der Spenden und Beiträge in keiner Weise mit der Teuerung und Geldentwertung Schritt gehalten hat. Diese Heime sind ebenso wie die Stiftungen zur Schließung gezwungen, wenn ihnen nicht von öffentlicher Seite her größere Mittel zur Verfügung gestellt werden können. Einigen dieser Heime konnte bereits erfreulicherweise durch die Mittel der Kleinrentnerfürsorge und der Altershilfe geholfen werden.

In den letzten Jahrzehnten ist auch eine größere Anzahl Altersheime von kommunaler Seite her gegründet worden. Es haben sich städtische Musterbetriebe, wie die Altersheime Buch für Berlin und Tenever für Bremen entwickelt. Sie sind in erster Linie für die der Armenpflege anheimgefallenen alten Leute bestimmt. Neuerdings gewinnen sie infolge des starken Andranges meist den Charakter von Siechenhäusern, da die noch bewegungsfähigen Insassen in weiter entferntere Anstalten auf dem Lande verlegt werden.

Die Wohnungsnot zwingt trotz der ungeheuren Verteuerung der Bautätigkeit dazu, die Frage der Neuerrichtung von Altersheimen ernsthaft zu prüfen. Es handelt sich in erster Linie um die Verpflanzung von älteren Angehörigen des Mittelstandes aus geräumigen Einzelwohnungen in Gemeinschaftswohnungen. Nach in Freiburg

aufgestellten Berechnungen wurden infolge einer Mehraufnahme in das erweiterte evangelische Stift im ganzen etwa 40 Wohnungen mit 116 Zimmern in der Stadt frei. Man wird allerdings für derartige Mittelstandsheime noch neue, den veränderten seelischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen angepaßte Formen von Gemeinschaftswohnungen finden müssen. Vor allem wird man das Prinzip der Selbstverwaltung und der genossenschaftlichen Beteiligung der Insassen stärker zur Geltung bringen müssen, da viele Altersheime heute an dem mangelnden Interesse ihrer Insassen für die wirtschaftlichen Bedingungen des Heimes, dem sie nur als Fordernde gegenüberstehen, kranken. Durch Angliederung von Werkstätten und Zuteilung von Gartenland läßt sich vielleicht auch die Möglichkeit der Ausnutzung der noch vorhandenen Arbeitskräfte schaffen. Wie auf den übrigen Gebieten der Wohlfahrtspflege ist das Problem der Selbsthilfe und der Produktivierung der vorhandenen Kräfte auch hier von großer Bedeutung.

## Die Greisenhilfe der Wiener Jugend

In Wien hat die furchtbare Notlage der alten Leute innerhalb und außerhalb der Alten-Asyle und die Tatsache, daß fast niemand sich ihrer annahm, im Jahre 1921 die Wiener Jugend veranlaßt, sich zu einem Hilfswerk, der sogenannten „Greisenhilfe der Wiener Jugend" zusammenzuschließen. In zehnwöchentlicher Sammelarbeit wurden von der Wiener Schuljugend 20 Millionen Kronen aufgebracht. Manche Schüler verdienten durch Schneeschaufeln etwas Geld, viele Schulen veranstalteten Aufführungen. Auch die bedürftigen alten Leute wurden persönlich von den Schülern und Schülerinnen ermittelt und betreut. Die Jugendlichen packten selbst Lebensmittelpakete und brachten sie in die Wohnungen der Alten. Die Wiener Pfadfinder beabsichtigen eine Art von Patenschaft einzurichten, in der immer ein Jugendlicher die volle Fürsorge für einen Greis übernehmen wird. Um auch den geistigen Bedürfnissen der Alten entgegenzukommen, schloß der Zentralausschuß der Greisenhilfe einen Vertrag mit der Wiener Zentralbibliothek ab, auf Grund dessen Jahresabonnements zu halben Preisen gewährt werden. — Die Absicht der Wiener Jugend war in erster Linie, das Schweigen der Öffentlichkeit über die Not der Alten zu brechen und den Anstoß zu einer Altershilfe zu geben. Diesen Zweck hat die Jugend erreicht, denn im Mai dieses Jahres hat im Bundesministerium für Sozialverwaltung die Konstituierung einer neuen Zentralstelle für Greisenhilfe stattgefunden, welche das Werk der Jugend fortsetzen will. Den Arbeitsausschuß dieser Zentralstelle für Greisenhilfe bilden u. a. der „Caritasverband für die Erzdiözese Wien", die „Bereitschaft", der „Verband der Altersfürsorge", die „Volksgemeinschaft" und die „Zentralorganisation katholischer Frauen". Die Führung des Vorsitzes in der Geschäftsstelle wurde für die Dauer eines Jahres dem Caritasverband für die Erzdiözese Wien übertragen.

## Vereinigung „Pro Senectute" in Holland

Auch in Holland hat sich eine neue Alters-hilfs-Organisation unter der Bezeichnung „Pro Senectute" gebildet. Diese Vereinigung will „der stillen Not alter Leute aus gebildeten Ständen, die durch die Zeitumstände in Schwierigkeiten gekommen sind, abhelfen, besonders dadurch, daß für alte Leute Heime errichtet werden". Um die Mittel für diese Zwecke aufzubringen, hat die Vereinigung eine allgemeine Sammlung eingeleitet und vor kurzem den ersten Aufruf an die Öffentlichkeit gerichtet.

## Schweizer Stiftung „Für das Alter“

Im Jahre 1918 wurde von der Schweizerischen gemeinnützigen Gesellschaft eine Stiftung „Für das Alter“ gegründet, als deren Arbeitsmotto das Wort Pestalozzis gewählt wurde: „Für unsere Armen und Unglücklichen sollen wir alle Mittel anwenden, die uns die Religion, die Eigenschaft als Staatsbürger und unsere eigenen Kräfte an die Hand geben.“ Den Zweck der Stiftung kennzeichnet § 2 der Stiftungsurkunde folgendermaßen: „1. Die Teilnahme für Greise beiderlei Geschlechts ohne Unterschied des Bekenntnisses zu wecken und zu stärken. 2. Die nötigen Mittel zur Fürsorge für die bedürftigen Greise und zur Verbesserung ihres Loses zu sammeln. 3. Alle Bestrebungen zur Förderung der Altersversicherung und insbesondere auch der gesetzlichen zu unterstützen.“ Der ersten, sozial pädagogischen Aufgabe sucht die Stiftung durch fortgesetzte Propaganda und Aufklärung in der Öffentlichkeit sowie vor allem durch erzieherische Einwirkung auf die Jugend gerecht zu werden. Schon durch die jährlich wiederkehrenden Sammlungen in fast allen Kantonen wird die Aufmerksamkeit aller Kreise immer wieder auf die Notlage des Alters gelenkt und durch die bei Beginn jeder neuen Sammlung öffentlich abgelegte Berichterstattung über Arbeit und Erfolg des Berichtsjahres sowie über die vorhandenen Notstände die Existenzberechtigung der Stiftung erwiesen. Nach dem Jahresbericht 1921 sind in 21 Kantonen und Halbkantonen 472000 Franken gesammelt gegen 420000 Franken im Vorjahre. Aus diesem Ergebnis wurden 3989 Greise mit 347000 Franken unterstützt. Ferner wurden über 100000 Franken für Altersfürsorgeeinrichtungen verwendet. 12% des Sammlungsergebnisses der Kantone wurden an die Zentralkasse für die sonstigen Stiftungsaufgaben abgeführt.

Besonders lebhaft arbeitet die Stiftung an der Einführung einer gesetzlichen Altersversicherung, da die Schweiz bis jetzt keinerlei gesetzliche Versorgungs- oder Versicherungseinrichtungen für die Alten und Erwerbsunfähigen besitzt. Da aller Voraussicht nach noch einige Zeit bis zu der Einführung einer Altersversicherung vergehen wird, tritt die Stiftung für eine beschleunigte Regelung des Übergangsstadiums ein, indem sie die Auszahlung einer vorläufigen Rente an bedürftige, betagte Schweizerbürger fordert. Nach den Erhebungen des Bundesrates kommen für eine solche Rente etwa 50000 über 65 Jahre alte bedürftige Schweizer in Frage, wofür bei einer Festsetzung der Rente auf nur 300 Franken, ein jährlicher Aufwand von 15 Millionen Franken notwendig wäre. Es scheint noch zweifelhaft zu sein, ob der Bund diese Mittel genehmigen wird. Außer der Altersversicherung sucht die Stiftung auch die Errichtung von Altersheimen innerhalb der Kantone zu fördern, da die Zahl der vorhandenen Heime sowohl dem Umfang wie auch der Einrichtung nach dem vorhandenen Bedürfnis nicht entspricht.

In den vier Jahren ihres Bestehens hat die Schweizer Stiftung zweifellos schon sehr viel wertvolle und notwendige Arbeit geleistet. Ihre Hauptbedeutung besteht in der erstmaligen Schaffung einer zentralen Dauerorganisation für die Zwecke der Altersfürsorge und Alterspflege, deren Erfahrungen und Einrichtungen weit über die Grenze des Schweizerlandes hinaus Interesse beanspruchen dürfen.

## Fortführung der Altershilfe des deutschen Volkes

Die Volkssammlung „Altershilfe des deutschen Volkes“ ist als allgemeine Sammlung mit dem 31. Dezember 1922 abgeschlossen worden, da derartige Aktionen nur für eine beschränkte Zeit berechtigt

und erfolgreich sind. Die Einstellung der Sammelarbeit bedeutet jedoch keineswegs auch eine Beendigung des Hilfswerkes, vielmehr muß das begonnene Organisations- und Erziehungswerk fortgesetzt und vertieft werden. Wenn sich auch die lokalen Ausschüsse der Altershilfe in nächster Zeit als selbständige Arbeitsstellen durchweg auflösen werden, da sie nur Sammel- und keine besonderen Fürsorgeorgane darstellten, so werden doch die einzelnen karitativen Organisationen, die sich im Altershilfsausschuß arbeitsgemeinschaftlich zusammengeschlossen hatten, die eigentliche individualisierende Pflege- und Fürsorgearbeit auf das intensivste weiter ausbauen müssen. In vielen Fällen aber wird auch die Arbeitsgemeinschaft der Altershilfe, wie die Praxis dies bereits zeigt, direkt fortgesetzt werden können, sei es als Teil der Notgemeinschaftsaktion oder in Zusammenschluß mit der öffentlichen Rentnerfürsorge. Es muß der örtlichen Entwicklung hier freie Bahn gelassen werden, eine schematisierende Beeinflussung von einer Zentralstelle aus würde eher schädlich als nützlich sein. Trotzdem ist ein zentraler Brennpunkt der ganzen Altershilfebewegung auch jetzt noch nicht zu entbehren, da viele Fragen wissenschaftlicher und praktischer Art noch eingehender Arbeit und Klärung bedürfen. Vor allem müssen die sozial-ethischen Aufgaben des Altershilfewerkes weiter gepflegt und ebenso muß auch die praktische Entwicklung der Altershilfsarbeit beobachtet und unterstützt werden. Daher plant die Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege in gewisser Anlehnung an das Schweizer Vorbild die Fortführung des Altershilfewerkes in Form einer Stiftung, deren endgültige Verfassung augenblicklich noch vorbereitet wird.

## Mieterräte als Notgemeinschaften

In der Großstadt kannten sich bisher die Mieter eines Hauses überhaupt nicht. Sie grüßten sich kaum auf der Treppe. Sie schrieben sich manchmal Briefe oder schickten sich Botschaften wegen des Klavierspielens oder der Kinder oder des Teppichklopfens. Sie traten im wesentlichen nur dann in Verbindung miteinander, wenn sie sich gestört fühlten. Durch die Mieterräte sind sie zueinander gebracht. Sie müssen über Zentralheizung, Reparaturen und ähnliche gemeinsame Dinge verhandeln. Sie entdecken ihre Solidarität. Vielfach reicht sie auch jetzt noch nicht weiter als bis zur gemeinsamen Interessenfront gegen den Hausbesitzer. Aber es gibt doch schon Beispiele, daß sie sich zur Hilfsgemeinschaft entwickeln. Unbekannte Not tut sich auf, wenn einer dies oder das nicht zahlen kann. Und das unfreiwillige Miteintreten, zu dem unter Umständen die anderen genötigt sind, entwickelt sich manchmal zur wirklichen Nachbarhilfe.

Nicht oft! aber doch manchmal. Oft genug, um Möglichkeiten anzudeuten, daß hier brauchbare Organe einer Notgemeinschaft sich ausbilden könnten.

## Kultur der Ehrfurcht

Meister Kung sprach: „Im Zusammensein mit einem (älteren) Herrn gibt es drei Vergehen: Wenn er das Wort noch nicht an einen gerichtet hat, zu reden: das ist vorlaut; wenn er das Wort an einen gerichtet hat, nicht zu reden: das ist verstockt; ehe man seine Miene beobachtet hat, zu reden: das ist blind."

Der Meister sprach: „Die Jahre der Eltern darf man nie vergessen: erstens, um sich darüber zu freuen, zweitens, um sich darüber zu sorgen."

(Aus den Gesprächen des Kungfutse)

Jüngere, leicht erregbare Menschen brauchen häufig Schlafmittel. Wir Alten brauchen Wachmittel. Du weißt, Winterfrischen in den Bergen und am Meer sind heute das Allermodernste. Das Aufnehmen immer neuer, geistiger Elemente, das Sichdurchwehenlassen von dem starken frischen Wind, den der Zeitgeist ausströmt, anstatt in müder Vergrolltheit sich entgeistern zu lassen, das sind die Winterfrischen für Greise. Du kennst das Philosophenwort: „Ich denke, darum bin ich."

Ich halte das Alter beinahe für den schönsten Lebensabschnitt. Erst wenn die Sonne untergeht, verglühen die Berge in seliger Pracht. Das Alter dient einer verfeinerten Lebenskunst, wenigstens den wohlgeratenen Greisen. Ein Luftballon steigt, je mehr Ballast er auswirft. Ähnlich ist's mit dem Menschen ... Hedwig Dohm

## Kulturelle Notgemeinschaft

Am 14. Januar, dem Trauertage der Deutschen, hat eine Tagung deutscher Buchhändler auf Burg Lauenstein den Beschluß zur Gründung einer Organisation „Kulturelle Notgemeinschaft" gefaßt, die von dem Gedanken ausgeht, daß es höchste Zeit ist, daß „das anständige Deutschland" wieder in Erscheinung tritt, daß dem „Schiebersinn" der „Opfersinn" entgegengesetzt wird. Es leiden heute in Deutschland alle geistigen Kreise materiell Not, am schlimmsten geht es aber den älteren Angehörigen der freien künstlerischen Berufe, jenen, denen es nur auf innere Entfaltung ankam, und die nun keine Möglichkeit des Verdienens mehr haben.

An diese kommt die Reichsaltershilfe zumeist gar nicht heran, und wenn es je geschieht, gleicht die Summe mehr einem zufälligen Almosen. Auch das Sammeln sozusagen in einen großen Topf hinein, aus dem dann wieder verteilt wird, hat gleichfalls etwas ganz Zufälliges und Unpersönliches. Es muß wieder das persönliche Verantwortungsgefühl jedes Einzelnen gegenüber dem schöpferischen Menschen geschärft werden und persönliche Dankbarkeit zum sichtbaren Ausdruck kommen. Es muß gewissermaßen jede Landschaft für ihre schöpferischen Menschen nach Möglichkeit sorgen, der Familiensinn hat sich zur Stammesgemeinschaft und zur Volksfamilie zu erweitern. Darum ist wohl die beste Form einer Unterstützung die des Mäzenatentums in Form von Patenschaften, die entweder ein Einzelner oder eine Gruppe übernimmt.

Wir haben in Deutschland weniger Reden als gute Beispiele nötig. So hat sich als erstes Beispiel Thüringen im Anschluß an nachfolgenden Aufruf als „Kulturelle Notgemeinschaft" des Stammesgebietes konstituiert, und dem Thüringer Buchhandel ist die Thüringer Volkshochschule dabei zur Seite getreten. Beide Gruppen haben je eine Patenschaft bereits übernommen und einen kulturellen Beirat hervorragender wissenschaftlich und künstlerisch interessierter Thüringer sich zur Seite gestellt, der das Thüringer Stammesbewußtsein antreten soll.

### Aufruf!

Das deutsche Volk ist kein Volk der Schwäche. Je schlimmer die Not wird, desto enger schließt es sich zur Volksgemeinschaft zusammen, je mehr es in Demut seinem Schicksal gegenübersteht, desto stärker erwacht sein Stolz und die Selbstbesinnung auf sein eigentliches Wesen. Tief ruht das Gefühl der Treue, der Ehrfurcht und der Dankbarkeit bei den Stillen im Lande geborgen und drängt zur Sichtbarkeit in Handlungen, auch wenn lautes Wortgeschrei und Gier des Erraffens so manchmal heute deutsches Wesen übertönt und fälscht. Deutsche Art hat Ehrfurcht vor der Reife des Alters und empfindet Dankbarkeit gegenüber den schöpferischen Menschen, die seinen Kulturbesitz mehrten. Sie will ihrer Treue durch die Tat Ausdruck geben.

In jeder deutschen Landschaft befinden sich heute betagte Künstler und Gelehrte bekannten Namens, die hungern und frieren, die nicht mehr ausgehen, weil sie sich keine Stiefel mehr besohlen lassen können; es gibt siebzigjährige Künstler, die bei aller körperlichen Schwäche Botendienste besorgen oder Verkäufer in Gemüseläden

werden, um nicht zu verhungern. Ihr Stolz, die beste Form deutschen Wesens, ist das Einzige, was sie bei aller Müdigkeit aufrecht erhält. Dem Lande, ihrem Volksstamme haben sie aus innerem Muß ihr Können und Wollen geopfert, jetzt haben Landschaft und Volksstamm ihrerseits Dankbarkeit zu beweisen. Es ist verdammte Pflicht von arm und reich, von Arbeiterschaft und Grundbesitz, von Handel und Industrie, jetzt und hier zu helfen.

Aber man gebe keine Almosen, sondern ehre in den Formen des Mäzenatentums als Einzelner oder gruppenweis, immer in persönlicher Beziehung*. Jeder deutsche Stamm ernenne dann einen Vertrauensmann als Treuhänder seines Stammesgefühls, der, unterstützt von einem Beirate, die geeigneten Vorschläge von älteren Menschen seiner Landschaft macht, die ihrem Stamm und Volk mit ganzer Seele schöpferisch, erkennend und leitend gedient haben, und die durch ausreichende, monatliche Ehrengaben zu ehren sind.

Wer wählt diese Männer öffentlichen Vertrauens? Wer den Anfang macht, hat das Recht dazu, und so fordern wir den deutschen Buchhandel insgesamt auf, Pate bei diesem Vorschlag zu stehen und ihn zu verwirklichen. Er bringe zuerst selbst die nötigen Geldmittel zur Patenschaft für einen Künstler oder Gelehrten innerhalb seines Stammes auf, denn gerade sein großer Beruf wäre nicht denkbar ohne schöpferische Kräfte. Gibt er ein Vorbild, so werden andere nachfolgen. Die Organisation dafür ist heute für Thüringen und damit auch für Deutschland gegründet (Geschäftsstelle für kulturelle Notgemeinschaft, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5). Vertrauensmänner sind aufgestellt. Thüringen macht im Verein mit Sachsen, Schlesien, den Hansastädten, München, Stuttgart und Essen heute den Anfang.

Die zu einer Wintertagung versammelten Buchhändler Deutschlands auf Burg Lauenstein in Oberfranken am nationalen Trauertage der Deutschen.

## Jugend und Alter bei den Naturvölkern

„Der moderne Kulturmensch ist nur allzu leicht geneigt, auf die Geistesart der Primitiven überlegen herabzusehen und zu meinen, daß die Wilden uns nichts lehren können.“ Diesen Worten des Wiener Soziologen Professor W. Jerusalem wird jeder beipflichten, der mit den neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Völkerpsychologie vertraut ist, der sich mit Denken und Fühlen, Handel und Wandel, Familien- und Volksleben der Naturvölker eingehend beschäftigt hat. Und fragen wir nach der Sittlichkeit dieser primitiven Völker, die in Europa noch vielfach als „die Wilden“ bezeichnet werden, so kommen wir, um mit dem verdienten Religionsforscher P. Sarrasin zu sprechen, „zu der überraschenden Erfahrung: Primitiv sind ihre ethischen Zustände allerdings, aber primitiv im Sinne höchster Einfachheit, keineswegs aber im Sinne der Roheit oder der Wildheit der Sitten“. Wie einzelne Volksstämme im Kolonialgebiet von Afrika über das gegenseitige Verhältnis von Eltern und Kindern denken, welche Stellung Jugend und

* Vielleicht übernehmen die Leser der „Tat“ eine Patenschaft, vorläufig für 1923. Unsere besten Namen leiden Mangel, ich nenne z. B. Riccarda Huch. Gut, einigen wir uns auf eine Ehrengabe an sie oder an einen Dichter von ähnlicher Bedeutung. Die Listen der Kulturellen Notgemeinschaft Thüringens sind auf monatliche, sich der Geldentwertung anpassende Beiträge eingerichtet, in diesem Falle wäre es wohl besser, gleich einen angemessenen Beitrag fürs ganze Jahr zu zahlen. Natürlich werden ebenso gern auch monatliche Beiträge angenommen. Eugen Diederichs für die Geschäftsstelle für kulturelle Notgemeinschaft, Carl Zeiß-Platz 5.

Alter im Familienverkehr und Stammesleben einnehmen, möge eine Reihe von Sprichwörtern und volkstümlichen Belehrungen dieser Eingeborenen uns sagen.

Aufgezogen werden die Kinder mit großer Sorgfalt. Bei den Schambala in Deutsch-Ostafrika heißt es: „Die Milch verträgt keinen Schmutz": man muß kleine Kinder in acht nehmen wie die Milch. Früh beginnt die Erziehung des Kindes. „Wer acht gibt, achtet auf sein Kind, wer es versäumt, schadet sich selber." „Kehre rechtzeitig die Ziegen, bevor sie ins Feld eingebrochen sind und Schaden angerichtet haben", so ermahnt der Volksmund in naturgetreuem Bilde, d. h. erziehe deine Kinder, solange sie noch klein sind, und halte sie fern vom Bösen. Die Eltern sind es, welchen die Erziehung ihres Kindes obliegt. „Erziehe dein Kind selbst," so sagen die Herero, „es ist zweifelhaft, ob es sich bei anderen Leuten erziehen läßt."

Denn wieviel bedeutet nicht die Erziehung für das menschliche Leben! „Aus den Federn des Papageis macht man den Federhut, was erst aus dem Menschen mit Gliedern?" so lautet ein Mahnwort der Duala. Wozu die Kulia, Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas, ihre Kinder erziehen, hören wir aus folgenden Worten eines Eingeborenen: „Ich spreche, um mein Kind zu belehren: Unterlaß viele schlechte Dinge. Habe Ehrfurcht vor den Vorfahren, den alten männlichen und weiblichen Sippengenossen. Es ist Gott, der alle Dinge weiß; es ist Gott, dem alles gehört, das Getier des Landes gehört Gott und alle Menschen gehören Gott und die Berge sind Gottes und die Gewässer sind Gottes und eure Speisen gehören Gott. — Und wenn ich dich fortschicke, so laufe hin, eile dich, brich sofort auf. Und wenn jemand dich fortschickt, so laufe hin. — Kind, du bist auch wie jedermann, du bist nicht allein da, du bist wie alle Menschen." —

Streng ist die Erziehung, doch es bringt keinen Segen, wenn man jedes kleine Versehen gleich hart straft oder das Kind im Zorn fortjagt: „Eine Hand, die vom Kinde naß gemacht wird, schneidet man nicht gleich ab." Oder: „Man zerschlägt nicht eine am Boden liegende Bananenstaude im Zorn", wie die Schambala sagen. Dem heranwachsenden Jüngling, der die Bürde des Lebens noch nicht kennt, halten die Herero belehrend entgegen: „Wenn du es auch noch nicht weißt, du wirst es doch noch gewahr werden." Die liebevolle Fürsorge der Eltern für ihre Kinder bekundet folgendes Sprichwort der Basa: „Ein Kind verbrennt nicht, wenn die Mütter dabei sitzen", d. h. es kommt nie in Not, solange die Mutter lebt; „wer noch seinen Vater hat, wird zweimal satt, ihm fehlt es an nichts", so sagen die Schambala, und sie fügen hinzu: „Einen Vater bekommst du nie wieder, wenn er dir getötet ist."

So erzogene Kinder sind sich stets bewußt, was sie den Eltern schuldig sind. „Die Pflege kommt und kehrt zurück." Wenn die Duala sagen: „Die Antilope wird von ihren Jungen gesäugt, wenn sie alt geworden ist", so sprechen sie aus, was allen Naturvölkern als ein Naturgebot und eine selbständige Verpflichtung erscheint, die erwachsene Kinder ihren Eltern gegenüber zu erfüllen haben. „Wenn du lebst, so issest du, wenn du gestorben bist, ist dein Mund fest verschlossen." Welch ein Schmerz ist es daher, ein undankbares und mißratenes Kind zu haben! „Der Schmerz um ein mißratenes Kind brennt im Herzen des Vaters."

Wie das Alter ein natürliches Recht darauf hat, vor Not und Elend verschont zu bleiben, so ist die heranwachsende Generation ihm auch Ehrfurcht und Achtung schuldig. „Wenn du ein vertrocknetes Bananenblatt siehst, so denke daran, daß es einst ein saftiger Schößling war", so lautet ein Sprichwort der Schambala, und diesem ähnlich sprechen die Duala: „Das verdorrte Bananenblatt sagte zum Herzblatt: ich

war einst wie du." Ehren soll man also die Alten, auch wenn sie unansehnlich sind. Und wie man den Rat der Jungen, wenn er gut ist, nicht verachten soll, denn auch „das Ei zeigt der Henne die Brutstellen", so soll die Jugend um so mehr die Lebenserfahrung und Weisheit der Alten beachten und schätzen. „Aus dem Munde eines Alten", heißt es bei den Herero, „kommt verweslicher Atem, aber nicht verwesliches Wort, keine faule Rede." Für die Duala ist die Stimme eines Alten manchmal zwar „scharf wie die Zähne der großen Ameise", doch wissen sie sehr wohl einen alten Menschen zu würdigen, der „wie ein Hartholzstock" auf dem Wege des Lebens sich stark erwiesen hat. Bei allen Volksstämmen gilt der Satz: „Das Wort eines Alten wird nicht verachtet."

Diese überaus bewundernswerten Charakterzüge, die die afrikanischen Volksstämme aufweisen, werden uns auch von den primitiven Völkern anderer Erdteile berichtet. Von besonderer Bedeutung für die Frage nach den Anschauungen der Naturvölker sind die Forschungen über die Pygmäen, die ältesten Vertreter der menschlichen Urzeit, geworden. Der hervorragendste Forscher auf diesem Gebiete, P. W. Schmidt, urteilt über die Familienverhältnisse wie folgt: „Die Eltern sind mit den Kindern durch Liebe und Sorgfalt, die Kinder mit den Eltern durch Ehrfurcht, dankbare Liebe und Gehorsam verbunden; sowohl der Mord der Eltern als das verbrecherische Abtreiben der Leibesfrucht und Kindesmord sind unbekannt. Aber auch über die Grenzen der Familie hinaus geht dieser Altruismus: schon die Kinder werden darin erzogen, da man für Alte, Schwache, Witwen und Waisen sorgen, Liebe, Freund lichkeit, Höflichkeit, Gastfreundschaft üben müsse." Viktor Domke

## In Magdeburgs Altersstiften

In St. Gertraud

Magdeburg besitzt gleich allen alten Städten an sogenannten Hospitälern zahlreiche und im alten Sinne wohlhabende Anstalten. Zum Teil umfangreiche Gebäude und Gebäudegruppen dienen diesem Zweck und sind meist mit Grundvermögen reichlich ausgestattet. Oft sind sie auf alten klösterlichen Einrichtungen gewachsen, die ja in gewissem Betracht ähnliche Schöpfungen schon darstellten. Da ist z. B. das „Kloster" St. Augustini, das „Kloster" Beatae Mariae Magdalenae. Dienen sie zwar alle dem Grunde nach einem Zweck, so doch in mancherlei Variationen. Da ist das stille, freundliche Hospital St. Gertraud am Knochenhauerufer. In ihm wohnen 40 „Parteien", meist alte Mütterchen als „Ober-" und „Unterpräbendaten". Je nach ihrer Einzahlung erhalten sie eine kleine Wohnung aus Küche und zwei Zimmern oder nur aus einem Raum bestehend. Dazu Beleuchtung, aber keine Heizung. Und die monatliche „Rente", von der man sich (heute noch) eine Briefmarke kaufen kann. Aber in diesem teils (wie die meisten Hospitäler) neuen, teils aber einige Jahrzehnte alten Bauwerk wohnt jener geruhsame Friede, den das einigermaßen umhegte Alter geben kann. Die Insassinnen berichten von allerlei Güte ihrer Familienglieder. Zwar: es ist alles knapp und die Sorge ums tägliche Brot auch hier nicht ganz fremd. Aber man kommt so eben aus. Und trifft sich gern in dem schlichten Gemeinschaftsraum zum Nachmittagsplausch. Es gibt noch Rüstigkeit. Hohe Achtziger, eine Neunzigerin. Jahre oder Jahrzehnte wohnt man in der stillen Klause. „Lieber Gott — das glaubte ich ja nicht, als ich als Sechsundsiebzigjährige hier einzog, daß ich 15 Jahre später noch hier leben würde." Aber man ist eben mitunter erstaunlich rüstig. Ein Sechsundsiebzigjähriger benutzt noch täglich das Fahrrad. Das läßt sich hören!

Ähnliche Bilder fast behaglicher Versunkenheit in St. Annen, in St. Georgi. Am Fenster noch hier und da der „Spion“ aus Großmuttertagen, der dem greisen Frauchen hinter den Scheiben kündet, wer über die „Gasse“ kommt. In den Räumen jene gänzlich „unmodernen“, aber oft keineswegs häßlichen Möbel aus Kirschholz oder geflammter Birke, die man in der Nach-Biedermeierzeit liebte. So um die sechziger Jahre herum sind ja die meisten jener Ehen geschlossen worden, deren leis verhallenden Ausklang man nun im Stift vernimmt. Und damals waren solche Möbel „modern“. — — —

## In St. Augustini

Ganz anders, sorgengefurchter, bedrängter, mühseliger die Art der Insassen von St. Augustini. Das ist ein sehr altes Stift. Der schöne, wappengeschmückte Gedenkstein in der Vorhalle erzählt davon! Aber seine Mauern sind heute jung. Anständiger Ziegelbau ohne große Ansprüche! Ein paar Jahrzehnte später baute man jedenfalls weit mäßiger. Hier und im „Filial“-Stift auf dem Werder haben je etwa 120 Insassen Raum: je ein Zimmer. Es sind durchweg alte Leute, die man früher nicht eigentlich arm nennen konnte, ganz gewiß aber auch nicht begütert. „Unbemittelt“ wäre vielleicht der zutreffende Ausdruck: Bessere Arbeiter, kleine Handwerker und andere Personen, die außerstande waren, für ihre alten Tage viel zu ersparen. Hier waren sie geborgen und sind es ja eigentlich auch noch, soweit ein freundliches Zimmer mit Blick auf die Straße oder einen Gartenhof in einem Gebäude, das recht warm ist (denn nicht nur die Korridore, sondern auch die Einzelzimmer haben Zentralheizung), heute noch Behagen auslösen kann. Licht erhalten die Insassen nicht. Und hier beginnen die vielen Häkchen dieses Daseins. Petroleum ist unerschwinglich teuer für alte Leute, die offiziell zwölf Mark monatlich beziehen und nur durch Zuschuß zu Sozial- und Kleinrenten eben mühselig so über Wasser gehalten werden können. Viele beziehen noch nicht einmal 2000 Mark monatlich und sollen davon die Kosten für Grudeheizung und die gesamte Ernährung decken. Da reicht es meist nicht weiter als zu Kartoffeln und Brot. Wer auch das nicht mehr bezahlen kann, bekommt nebenan im Versorgungsheim Wallonerberg Freiessen. Manchem wäre auch die Möglichkeit für einen kostenlosen Privatmittagstisch als Liebesgabe offen. Aber die alten Beine! Die Leutchen sind müde und haben ja auch wohl das Recht, nicht mehr auf ihre ältesten Tage in feuchter oder kalter Witterung weite Wege unternehmen zu müssen. Kleidungsbeschaffung? Schweigen wir davon!

## Schicksale

„Schicksal“ und „Bescheidung“ steht in großen unsichtbaren Schriftzeichen über den einzelnen Türen der Insassen. Aber Bescheidung hat doch hier Schicksal meist überwunden. Wer 90 Jahre alt geworden ist, steht entweder schon hinter oder doch über den Dingen. So herrscht in manchem Stübchen ein stiller Gottesfriede. Man nimmt sein Alter gleich seinem Gesamterleben als Willen des Höchsten und murrt nicht dazu. Vielleicht ein wenig weinerliche Klage des zittrigen alten Mütterchens, wenn der Husten gar so sehr quält, oder wenn der Trennungsschmerz von den Kindern und Enkeln, die man auf einer Reise zu Weihnachten besuchen durfte, noch wehe nachzittert. Dazu handgreiflichste Not. Da möchte eine noch rüstige Achtzigerin zehn Pfund Grudekoks kaufen. Zu mehr, so glaubt sie, lange es nicht. Aber sie wird belehrt, daß ja auch diese schon 200 Mark kosten. So werden es nur zwei oder drei Pfund sein können. Daneben gelegentlich herzerfrischende Augenblicke, so, wenn der Besucher eine Neunzigjährige anspricht, die um ihre Gesundheit befragt und ver-

nehmen darf, daß das Essen „noch allewege vortrefflich“ munde, und daß nur die Beine und die Augen nicht mehr so recht wollen. Ein ander Bild: Der über Achtzigjährige! Er war einmal Werkmeister in einem Magdeburger Großunternehmen. Nach fünfunddreißigjähriger Pflichterfüllung wird er in den Ruhestand versetzt, fünf Jahre darauf falliert das Haus. Schriftliche Abmachungen liegen nicht vor, Invalidenrente kommt nicht in Betracht. Da wird er bis zu seinem siebenundsiebzigsten Jahre Kohlenträger. Schicksal! Und gerade dieses Mannes Leben war doch von so guten Sternen begleitet. Der Vater Lehrmeister des bedeutendsten Industriellen, den Magdeburg hervorgebracht hat — da konnte es doch dem Sohne, als er in das gleiche Werk eintrat, schon aus Gründen der Pietät nicht fehlen! Aber eben dieser Sohn, der jetzt achtzigjährige Greis, trat damals die „andere“ Stellung an, um besseren Verdienstes willen — konnte er wissen, daß er im neunten Jahrzehnt seines Lebens im Augustinistift sitzen würde?

Man ist versucht im aufgeschlagenen Buche des Schicksals weiter zu blättern — aber man wagt es nicht! So sei denn nur noch einmal laut und einprägsam dies festgestellt:

**Groß ist die Not des Alters! Ihr, die ihr diese Zeilen lest, denket daran, daß auch an euch einmal die dunklen Tage herankommen können. Helft ihnen, denen es schlechter geht als euch!**

## Das neue Proletariat

Die Proletarisierung des deutschen Mittelstandes ist zur unaufhaltsamen Tatsache geworden. Ein Stand, der früher nicht üppig, aber doch ohne drückende Existenzsorgen lebte, verarmt. Die Sorge um die Beschaffung der nötigsten Daseinsbedingungen erhebt sich drohend. Der saubere Glanz, der freundlich aus diesen Häusern strahlte, verblaßt im staubigen Grau. Die Lebenstüchtigkeit, die flink und geschäftig durch Straßen und Zimmer eilte, schleppt sich müde dahin. Die heitere Lebensfreude, die in farbigen Kleidern ging und an lichten Festen sang, welkt zum Runzelgesicht, und die müßigen Stunden, die am Feierabend durch die hohen Zimmer schwangen und bei deren Liede Seelen erblühten, zerren sich bleischwer dahin. Die von der Verelendung betroffenen Mittelständler stehen fassungslos vor ihrem Geschick. Wie im starren Banne, fast willenlos, gleiten sie auf tiefere Wirtschaftsebenen hinab. Sie kennen das Märtyrertum. Bereits während des Krieges trugen sie unter dem Zwange harter Notwendigkeiten würdig ungeheure Lasten. Aber die schwere Belastung scheint ihre Spannkraft verringert zu haben. Tatenlos ließen sie die Novemberereignisse des Jahres 1918 über sich brausen. Und heute quält sich um die Lippen vieler ein fatalistisches Lächeln, achselzuckend, in sanfter Ergebung fallen die Worte: Wir können nichts tun . . . Aber wenn auch die Lebensnot eiskalt um den Mittelstand aufsteigt, wenn sich auch sein Leidensweg in schwarzer Zukunft verliert, die Werte, die ihn zum Stande formten und deren Wurzelgeflecht seinen Seelengrund durchwuchert, muß er, wenn er sich nicht selbst vernichten will, in treuer Anhänglichkeit bewahren.

Die private Lebensführung und die Gemeinschaftsbeziehungen des Mittelstandes waren durch konventionelle Lebensformen gebunden. Heute fehlen zu ihrer Beachtung die materiellen Voraussetzungen. Aber das Gefühl für Lebensform ist im Mittelstande so tiefer Seelenbesitz geworden, daß er als gestaltende Kraft auch unter den neuen Verhältnissen nach Betätigung drängen wird. Der proletarisierte Mittelstand trägt in sich Trieb und Fähigkeit zu neuer Lebensgestaltung.

Die Funktion, die der Mittelstand innerhalb der Gesamtnation zu verrichten hatte, war äußerst wichtig. Er bildete die breite und sichere Grundlage, auf der die Kulturgebiete ruhten. Im 19. Jahrhundert hatte er überwiegend das Feuer entzündet und genährt, unter dessen Flammen Deutschland zu einer politischen Einheit verschmolz. Diese großen Erinnerungen lebten im Mittelstande lebendig fort. Er besaß tiefes Gefühl und Verständnis für Deutschland als Kultureinheit, ihn bewegte starkes Wollen für Deutschlands Größe als Staat. In der Bewahrung, Pflege und Steigerung dieser Werte besteht die Zukunftsmission des proletarisierten Mittelstandes.

Die Wirtschaftsebene des Mittelstandes ist gesunken, die der Arbeiterschaft gestiegen. Schon ist das Verhältnis mitunter so, daß die Wirtschaftsebene der Arbeiterschaft über der des Mittelstandes steht. Eine Vermischung beider Bevölkerungskreise hat noch nicht stattgefunden. Sie stehen in weiten Teilen neben- und übereinander wie zwei Flüssigkeiten verschiedenen spezifischen Gewichts. Ein Ausgleich ist aber aller Voraussicht nach nur eine Frage der Zeit. Die Arbeiterbewegung stellt historisch den Nährboden dar, dem der Begriff des Proletariers entkeimte. Der Existenzkampf zwang die Arbeitermassen zum Zusammenschluß. Sie formten sich zum Zweckverband. Interessengemeinschaft verband sie: Solidarität. Die Solidarität hat die Existenz gesichert. Sie wird und muß sie weiterhin sichern. In diese mächtig aufschwellende Flut der Arbeiterbewegung wird der verelendete Mittelstand früher oder später einströmen. Das ist eine tiefbetrübliche Aussicht, aber die Aufgabe, die des Mittelstandes hier wartet, ist groß. Er wird wie ein Ferment in seiner neuen Heimat liegen. Die Werte, die in ihm wurzeln, müssen aus seiner Seele herauswachsen, die neue Umgebung durchwuchern. Und wäre das Land steinicht um ihn, zähe Wurzelkraft kann den Boden lockern. Dann wird sein Geschenk an seine Brüder sein: Sinn für Lebensform, Gefühl der Zugehörigkeit zu einer machtvollen Kultur- und Staatsnation.

Aber auch die aufsteigende proletarische Bewegung wird von ihrem Reichtum verschenken. Nicht gern und freiwillig, denn mißtrauisch betrachtet sie das Einströmen des Mittelstandes, aber Widerwille wurde schon oft von geheimen Kräften überwunden. Schwellende Körperlichkeit, zupackiger Tatwille sind ihre Gegengaben. Die Geschenke bereichern beide Teile nicht mühelos. Überströmende Körperlichkeit und Formwille werden sich ausringen zu einem kraftvollen neuen Lebensstil, der Tatwille wird in völkischer Gebundenheit sein leidenschaftlich ersehntes Ziel finden. Das neue Proletariat der Zukunft wird die form- und volksgebundene Gemeinschaft der Arbeitenden sein. Sie bildet den Glutenkern des wiederaufsteigenden Gestirnes Deutschland.

Friedrich Sieber

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Marie Baum, Karlsruhe, Bunsenstraße 16; Frau Ministerialrat Dr. Gertrud Bäumer, Berlin NW, Hansaufer 7; Walter Bürger, Magdeburg; Eugen Diederichs, Jena, Karl-Zeiß-Platz 5; Dr. Meta Keßler, Berlin NW 7, Dorotheenstraße 2, II; Dr. Marie Kröhne, Berlin N 24, Monbijouplatz 3, II; Oberbürgermeister Dr. Hermann Luppe, Nürnberg; Friedrich Sieber, Crostau b. Schirgiswalde bei Bautzen i. Sa; Dr. Idamarie Solltmann, Guben, Wohlfahrtsamt; Professor Eduard Spranger, Charlottenburg 4, Pestalozzistraße 9 a.

Diesem Hefte liegt ein Prospekt der „Deutschen Kriegsgräber-Fürsorge bei.

Herausgegeben von Frau Ministerialrat Dr. Gertrud Bäumer im Auftrage der Altershilfe des deutschen Volkes. — Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

15. Jahrgang Heft 4 Juli 1923

# E. Hierl / Über Wyneken u. Blüher, über Priester- und Königtum

Kurz zur Vorerinnerung folgendes: Wyneken hat alle besseren Köpfe aufgeklärt über den Sinn der Jugend. Er hat sich in einem glänzenden und zähen Kampf persönlich für die Jugend eingesetzt und hat dabei die Brutalität eines Zeitalters ausgekostet, das im Geldverdienen nicht gestört sein wollte. Die Bürokratie hatte ihn von seiner Schöpfung, der freien Schulgemeinde Wickersdorf, vertrieben, und das Kapital kaufte ihn nicht, denn an dem Mann war nichts zu kaufen. Er gab nur Tausenden von Jünglingen die stärkste Anregung. — Blüher, noch heute ein junger Mann, hat ebenfalls schon ein erstaunliches Werk. Er hat Natur und Sinn der Geschlechter sehr furchtlos geklärt und eine Gesamthaltung zum Eros gewonnen, die erzieht. —

Blüher hat in einem Augenblick frevlerischer Genialität (als er gegen Wilamowitz gerade besonders recht hatte) sich das Gefühl hingehen lassen: „Der schöpferische Mann hat die Wahrheit nicht nötig." Falsch! Der schöpferische Mann zieht sich nicht hinter Genialität zurück, sondern ringt mit der objektiven Welt um sein Thema. Das haben Blüher und Wyneken auch getan. Da ihre Themen ineinanderverflochten sind und da auch der tiefe Irrtum beider noch verwandt ist, so hat es Sinn, die beiden Männer für die Betrachtung zu verbinden. Neben ihnen sehe ich dabei die Welt, und das wird die ganze Kritik sein.

Was an Wyneken und Blüher ausgeschieden werden muß, nenne ich am besten Priester- und Königtum. Das sind die großen Überhebungen des Führertums aus den alten Jahrtausenden. Den sogenannten Geldadel rechne ich mit ein, denn wo er dauern will, versucht er, mehr als äußerer Besitz zu sein. Er sucht dann eine Rasse zu werden und eine geistige Überzeugung.

Die Verfallsformen der alten Adelsrasse und des alten Geistes sind dabei sein verderbliches Muster. Blüher hat einst dem „schlimmen Geistestypus" „des Priesters" „härteste Feindschaft" angesagt. „Ich gehörte zu den wenigen gebildeten Deutschen, die es wagten, am ersten Tage ihrer Großjährigkeit ihren Austritt aus der evangelischen Landeskirche zu erklären." Daneben halte man nun Formulierungen wie die folgenden (die an Zahl überwiegen:) „Die Menschen", auf die „es allein ankommt", „haben alle etwas vom Priester und vom König an sich." „Das Gottesgnadentum ist die einzig mögliche Form von Herrschaft." Er rühmt die „königliche Art", womit Wyneken sich aufs Tao berufe. Ein anderes Mal hebt er hervor, daß Wyneken nicht nur „politisch", sondern auch „sakral" ist. Aber das hat schon jede Theokratie und Hierarchie fertiggebracht, und Ellen Key hat also nur unfreundlich das gleiche gesagt, als sie Wyneken einen „Jesuitengeneral" nannte. Wie verhält sich das nun? Männer wie Blüher und Wyneken wollen nicht spielerisch verblüffen, und beide nehmen ihr Ausdrucksmittel, das Wort, bewußt ernst. Dadurch, daß sie auf eine gedankenlose und pöbelhafte Scheindemokratie stoßen, werden sie sich nicht dazu verführen lassen, hysterische Konservative zu werden. Also durfte Blüher **nicht** sagen: „Darum sage ich zur freideutschen Jugend . . . mißtraut dem Aufklärer und Freigeist!" Oder gleich: „Wenn die letzten Reste preußischer Heeresmacht in den aufständischen Pöbel hineinschossen, der neugierig und feige herumlungerte", so schrie man „Brudermörder". Und dergleichen vieles! „Genialität verbunden mit Hysterie: wie unzählige Male werden wir von diesem Rauschgift überlistet." Er warnt vor sich selbst! Welches königliche und priesterliche Getue in zahllosen Äußerungen! Welches Winken mit dem Zaunspfahl des eigenen Gottesgnadentums! Und so legt sich auch bei Wyneken alles, was wert an ihm ist, daß es zugrunde geht, um die eine fixe Idee: daß er und seine Freunde sich auf das, was man früher Gott nannte, vor uns anderen endlichen Wesen feierlich zu berufen hätten. Für „gewisse Aufgaben" habe der „Weltgeist" „nun einmal kein anderes Organ als den persönlichen Geist eines Einzelnen". („Freie Schulgemeinde" 1910 und Zieljahrbuch 1918) — setzen wir an Stelle des mißverständlichen „Weltgeist" („Geist . . . ist eine durchaus irdische Affäre und hat nichts mit Tao zu tun", Blüher) das weniger irreführende Wort Weltgeheimnis, so scheint gegen eine solche Bemerkung nichts zu sagen. **Aber die Berufung wird gerade dann ganz überflüssig, sinnlos und nichtig!** Was Weltgeist! Berufe dich auf dich selbst, großer Mann, auf deine Leistung in der Geschichte! Wer konnte tun, was Wyneken tat! Aber schaffe dir keinen himmlischen Doppelgänger! Natürlich braucht dich das Weltgeheimnis auf deine Art wie uns alle auf unsere, persönliche oder unpersönliche. Aber wir sind alle endliche Wesen und **es**

ist das — mit irgendwelchen Bestimmungen Zeit, Raum usw. nicht zu erfassende — unendliche Geheimnis. In den Weltabgrund verschwinden Wyneken, Blüher, ich, du, gleich geheimnisvoll. Davor gibt es kein „von Gottes Gnaden". Und dorthin geht die uns unbekannte Wechselwirkung von allem mit allem. Darf ich eine Formel hersetzen, deren ich mich schon bei der Auseinandersetzung des Lehrers mit dem Priester bedient habe (in „Lehrer und Gemeinschaft," München 1919): Unsere „größten und richtigsten Gedanken und Taten" können „durch den Weltzusammenhang, durch diese unbegrenzte Möglichkeit Gottes vollständig umgestürzt werden: das ist die — gemeinsame — Lage der Menschen im Leben." Aus unserem „Bewußtsein von der unbegrenzten Möglichkeit Gottes" gehen „sowohl zurückhaltende Ehrfurcht als äußerster Mut, also das sittliche Gleichgewicht der Menschen hervor". Das ist nichts Neues, aber die einfache Wahrheit. So hat Blüher es früher auch gesehen und daß die „Priester" Gott zu einem „Ding" machen wollen. Vielleicht zu einem sehr feinen, einem Gedankending — und ist nicht vielleicht auch noch meine „unbegrenzte Möglichkeit" so ein luftiges Gedankending? Habe ich nicht schon „Ehrfurcht" und „Mut" daraus abgeleitet? Dieses „sittliche Gleichgewicht" in die Perspektive eines weltgeheimnisvollen Vorranges gerückt? Ganz nach dem Beispiel der „Religionen", in denen nach Blüher „alle wirklich tiefen Konflikte" „Verschiebungen des Akzentes von der metaphysisch-beschaulichen zur ethisch-tatenhaften Seite und zurück" sind? So daß, wer beides, Ehrfurcht und Mut, vereinigte — wie Ein- und Ausatmen — von Gottes Gnaden wäre? Also doch wieder? — Nein! — Jede Folgerung aus dem Weltgeheimnis kann von diesem selber und durch uns wieder umgestürzt werden. Also ist aber auch keine Form von altertümlichem Glauben unbedingt ausgeschlossen?! Selbstverständlich nicht — nur liegt nach unserem menschlichen Überblick über Leben und Geschichte unserer Gattung auf Erden die kindliche Entwicklungsstufe hinter uns, und wer sich heute auf Gottesgnadentum stützt, ist vielleicht selbst nicht kindisch, aber will uns dazu machen. Also ihr Wyneken, Blüher und andere der Art! Für uns seid ihr nur ungeheuer gescheite, große Charaktere der Menschheit! Auf 100 Jahre! 1000! 10000! Übermenschen! Götter! Was ihr wollt! Ich schließe mich ja der Verehrung für Wyneken und Blüher, die sie selber hegen, durchaus an, ich habe Ehrfurcht vor ihrem Werk. Aber eben weil ich die Werke nicht geschädigt wissen will und die Männer nicht gerne verdorben möchte, suche ich die betäubenden Verwesungsgifte vom Priester- und Königtum, womit sich Wyneken und Blüher parfümiert haben, auszutreiben. Da hat der Priester den Zipfel vom Weltgeheimnis erwischt; hat ihn eingesperrt in ein „Sakrament" (Lieblingswendung Blühers); ist „Gottes mächtig" geworden, wie Luther es einmal in Anspruch

nimmt; an den Tabernakel oder die heilige Schrift knüpfen sich dann tausend Fäden an, die sich in die weltlichen Dinge hineinverzweigen; der Priester hat sie in der Hand, und als Typ (nicht als Person) muß er zum listigen Pfaffen werden; und so verständigte sich der Mann des Geistes, der Geistliche mit dem Mann der körperlichen Mächte, dem König zur „kapitalistischen Ausbeutung" (Blüher) der hilflosen Massen. Diese „Funktion" des Priesters sah Blüher früher. Dann aber ward ihm die „Unfehlbarkeit des Papstes", die zu „dem Richtigsten" gehöre, „was Menschengeist ersann", zum Gleichnis des „Genies", und „die Menschheit ist nur mit List und Macht zu regieren". Dabei „genügen" seine Adeligen „sich selbst. Sie bedürfen des Volkes nicht, alles, was das Leben bieten kann, wird ihnen durch die Menschen garantiert, die ihnen gleichen." (??) „So gehen sie einem Leben entgegen, das dem der Götter Epikurs gleicht." „Von dieser Perspektive aus gesehen, braucht sich die soziale Frage überhaupt nicht zu ergeben." „Das Volk" wird „seinem Schicksal überlassen." „Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn der Adel von sich sagt, nur er sei eigentlich Mensch, nicht aber das Volk." „Die höchsten Kulturen der Menschheit haben so gelebt." „Alle großen Zeiten der Menschheit waren so gebaut." — Ja — waren und haben! Vergangenheit! Alle Ausbeuterkulturen! Priester- und Königtum! Gewiß ist es eine tief fühlenswerte Anschauung, daß in der Menschheit tatsächlich zwei Rassen da sind, so verschieden wie etwa „Ente und Gans auf der einen Seite und dicht daneben eng verwandt der Schwan." Und beim Menschen hat „die Zeugungsschranke nicht standgehalten, und infolgedessen entstand die völlig mißratene und hoffnungslose Lage der Menschheit." Und jetzt: „Wie nachts vom Tritte des Menschen aufgestört, der Raubvogel sich von der Fichte hebt und lautlos abfliegt — das Weibchen kurz darauf —, so hebt sich lautlos der Adel vom Volke ab. Man hört keinen Aufruf, nichts von inbrünstiger Bundesstimmung, keine lockende Stimme, die irgendein Ziel verheißt: sondern das Ereignis selber ist da." Das ist eine verwirklichenswerte Lyrik, aber was zukunftsträchtig an jenem Adel ist, das wird durch Blüher selbst einer Keimvergiftung ausgesetzt in dem Dunstkreis historisch-romantischer Überheblichkeit. Ich weiß, es gibt auch andere Töne bei ihm: „Wehe dem König, der nicht zehnmal härter lebt als der niedrigste Arbeiter"; es werde auch „jede ungütige Regung gegen die einfachen Menschen auf das stärkste geahndet!" Aber das ist ja bloß die Herablassung des gnädigen Herrn! Und diese Dinge sind „entzwei gezweifelt", wie das Blüher einmal zur Frauenfrage vom „naiven Gretchen" und dem „vorigen Frauengeschlecht" erinnert; „die neue Frauengeneration mit ihrem offenen Wissen um Sexualität und ihrer unbekümmerten neuen Naivheit kommt als die höhere Rasse. Wer also glaubt, daß durch Wissen um etwas die höheren Menschenwerte

verdorben werden können", ist nur ein „Philister". Nun also! Ebenso darf Blüher seine Lehre vom Adel und vom Staat nicht in der faul und schlecht gewordenen alten Naivheit verkommen lassen! Seine „Begründung" der „Staathaftigkeit des Menschengeschlechtes" aus dessen „Eros" ist noch erst ein halbes Werk; ich werde das nachher zeigen. (Wer sich von dieser Begründung an sich noch befremdet fühlt, bedenke es zunächst für sich selbst allein, wie die Natur bei den staatbildenden Bienen und Ameisen mit der Sexualität umgesprungen ist) Aber irr macht es natürlich nun, daß Blüher praktisch als „naives" reaktionäres politisches Gretchen herumkokettiert. Ich kann Blüher nicht so verhöhnen, wie er selber sich verhöhnen würde, wenn er auch einmal sich selber weh tun könnte! Ich will es deshalb lieber ernsthaft sagen und mit Blühers eigenen wissenden Worten: „Wer zu unrechter Zeit das Genie anspricht, der ist betroffen über die denkwürdige Zerstörung seines sonst so geweihten Antlitzes. Der geniale Mensch ist viel unerträglicher in den Stunden seiner Erschlaffung als der gewöhnliche." Sei es so: wer es zur unrechten Zeit anspricht — aber wenn er doch alles selber drucken läßt! Er spricht von „jenem heimlichen Minus" „im genialen Menschen", „daß sie alle haben und durch das sie im biologischen Wettbewerb vor anderem zurückgesetzt sind. Es ist ihre heiligste Aufgabe, dieses Minus an eine Stelle zu verschieben, wo es nicht schaden kann." Doch so unschädlich sind Blühers Kundgebungen zur Tagespolitik nicht! Und auf jeden Fall trübt er damit die Wirkung seines Werkes. Dieser haltlose Hasser und Fratzenschneider ist nicht der Meister, der in dem Schlußkapitel seiner Philosophie des Eros, das betitelt ist „Der oberste Männerbund" — unterstrich: der alte Adel, der sich bequem durch Vorrechte sicherte, „hat bisher das Volk nur beherrscht". Der Naturadel „soll ihm auch dienen". „Die Herrenvölker haben die Unterjochten immer nur beherrscht und haben ihre Berufung verfehlt: ihnen zu dienen." Das sind auch Worte, die längst mißbraucht sind, aber voraus geht ein umfassend richtig aufgebautes Wissen um den Menschen. Also Blüher möge uns mit allem geschwindelten Adel verschonen. Dieser ist immer gemeiner als das Gemeine. „Nicht immer so vornehm tun", ruft er einmal, ohne Wynekens Namen zu nennen, diesem zu!

Wyneken hat sich mit seinem „persönlichen Geist" auf den „Weltgeist" berufen und hat die Wynekenwelt „mich und mein Werk" „mich und meinen Freundeskreis" für „prinzipiell unabhängig von allen Parteien, Interessen und öffentlichen Meinungen" und für „ganz und gar geistig bestimmt" erklärt. Dazu muß man wissen, das Wyneken in seiner Frühzeit im „Geist" den Hebel sah, der Welt und Weltgeheimnis verbindet. Geist war ihm das tapfere Fortschreiten über das Biologische, über die Natur hinaus, und dieser Prozeß war ihm zugleich

Verwirklichung des Reiches Gottes. Aber warum soll das Weltgeheimnis gerade gegen die Natur und für den Geist sein? Das fühlte auch Wyneken, verwies auf „eine Weltanschauung, die noch tiefer gräbt. . . Natur und Geist, beide begreift als Funktionen eines Prozesses, dessen letzte Wurzel noch unenthüllt ist. Hier muß es mit dieser Andeutung und wenn man will, Verheißung genug sein" — und mit dieser priesterlichen Gesalbtheit entschlüpfte er und tat weiter so, als ob es im Geist das Weltgeheimnis zu verwalten und als ob es den Weltabgrund nicht gäbe. Er baute die unsolide, metaphysische Stütze wieder mit ein. In allem großer Erzieher, war er es darin nicht und in den Konsequenzen daraus nicht. Er proklamierte das „absolute Ziel der Förderung und Steigerung des Geistes" und wähnte damit sich und den „Willen der Jugend", „an ewigen Aufgaben orientiert" und „im Besitz eines absoluten religiösen Haltes." Ewig! Absolut! Besitz! — Nun vergleiche man damit folgende Äußerungen: „Eben dieser überzeitliche Besitz ist es, nach dem die Seele von jeher verlangt hat." „Der zentrale Irrtum so vieler moderner Pädagogen liegt darin, daß sie nicht erkennen, daß man andere nicht aus ihrem Chaos herausziehen kann, ehe man sich nicht selber aus dem schwankenden Zustand des Subjekts auf einen ehernen Boden gerettet hat." „Der junge Mensch" „bringt" nur für Gott, für das „Absolute", „Opfer", aber nicht für eine „relative Ethik". Er „spürt den Schauer der Vergänglichkeit, der aus allen diesen Vorstellungen aufsteigt." Damit habe ich nun nicht mehr Wyneken sprechen lassen, sondern bin von seinem „absoluten religiösen" „Besitz" beispielshalber übergesprungen zu eines anderen, F. W. Foersters „überzeitlichen Besitz". Zwei Priester! Die Ewigkeit ist ihnen recht als Mittel zur Macht. Für Foerster sind gewisse christliche und kirchliche Autoritäten von Gottes, von „des Absoluten" Gnaden, während Wyneken gegen das „Abhängigkeitsgefühl" der überlieferten „passiven" Religionen das neue „Überlegenheitsgefühl" seines absoluten Geistes geltend macht, er ist der Religionsstifter in der Opposition. „Der Mensch", meint Foerster, kann, wenn er „einmal Gott verloren" hat, „gar nicht anders, als aus sich selbst und den Seinen lauter Gottheiten machen". Priester, da schaffst du aber ein billiges rethorisches Durcheinander! Die ausgiebigste Überhebung gedeiht gerade auf dem „überzeitlichen Besitz!" Erst besitzt der Prophet die direkte Offenbarung Gottes, dann besitzt die Kirche die Autorität Gottes — „ich armer sündiger Mensch klage mich an vor Gott dem Allmächtigen und euch Priester an Gottes Statt", lautet eine katholische Beichtformel. Das „menschliche Herz", sagt Foerster, ist ein „Nest voll Schlangen", und „furchtbar ernste Zucht" sowohl als „Gnade und Erbarmen" sind nötig, „das höhere Leben in uns zum Durchbruch zu bringen". Aber was soll es dann dabei helfen, wenn sich nun nach den

Worten, die ich in der Beichtformel unterstrichen habe, der Priester an Gottes Statt hinsetzt und in seinem menschlichen Herzen, in diesem Nest voll Schlangen, auch noch die Giftschlange des Gottesgnadentums hegt? Je nachdem „furchtbar ernste Zucht" oder „Gnade und Erbarmen" verhängt? Denn wenn er die vorzüglichere Verbindung mit dem Weltgeheimnis hat, dann ist das seine Sache! Aber er hat sie ja gar nicht und darum nieder mit allem Getue! Auch Foerster ist großer Erzieher, nicht dadurch, sondern trotzdem. Sein „junger Mensch", fürchtet er, wird unmoralisch ohne festen Glauben? Aber die Überzeugung vom Weltgeheimnis und dazu unsere Kenntnis von dem Ursachengeflecht, in das wir verwoben sind und an dem wir mitweben, beides zusammen hilft dem Menschen nicht weniger, sondern weil es an der Zeit ist, mehr als der Glaube aus der Kinderzeit des Menschengeschlechtes, daß bei der Ewigkeit irgendwelche endliche Erscheinungen in Gunst und Vorrang ständen. Dieser Glücksrausch und dieses Entsetzen (wenn man den rechten Weg zu Gott verfehlt) fallen weg. Die einzelnen endlichen Erscheinungen (ganze Kulturen sind ja in diesem Sinn einzeln, die Menschheit einzeln usw.) wollen sich nicht mehr endgültig, „absolut" der Unendlichkeit versichern und stürzen nicht mehr auf sie los, sondern sie achten mehr auf einander und darauf, wo sich ein Mittel biete, die Lage des Menschengeschlechtes bloß verhältnismäßig zu verbessern, bloß vielleicht auf ein paar Jahrtausende, bloß wie ein Kind nach überstandener Krankheit sich freut und sich glücklicher entwickelt.

Wenn Foersters junger Mensch nicht zu eingebildet und anspruchsvoll ist, werden ihn solche Antworten, die ja das Leben tiefer als bloß mit Worten gibt, erst wirklich tätig machen. Der Mensch bringt für den Menschen Opfer, weil diese Leidenschaft einfach da ist; so wirklich wie Sonne, Erde, körperliche Freuden oder Leiden ist auch dieser Adel des Menschen. Er ist weltlich. Seine künftige Form kann er noch längst nicht haben. Aber da mit der zunehmenden Vergesellung der Menschen alle Ordnung, alle Zwangsläufigkeit wächst (auch die innere durch Einsicht) so würde auch alles, was darin als menschlicher Rang gilt, zu starr verehrt werden, wenn eben nicht im gleichen Verhältnis mit der Mechanisierung und Rationalisierung auch das Bewußtsein der Menschen vom Weltabgrund wüchse. Dieser kennt kein Ansehen des Ranges sondern der unendlichen Berichtigung durch ihn ist alles Zeitliche, eine Fliege oder ein Weltreich, gleich ausgesetzt, dadurch fällt alle Überhebung, auch die des ideellen „Besitzes", wie Wyneken oder Foerster sich daran klammern, weg. In diesem geistigen Klima kommt es dann zu keiner Versklavung gemeiner Massen, sondern zu einer beweglichen Gemeinschaft und materiell zu entsprechender Gemeinwirtschaft. — Ich hoffe, die scharfe Biegung, womit der Weg des

Menschengeschlechtes von den alten Götzendienereien abbiegen muß, fühlbar gemacht zu haben, wenn es mir auch passiert sein kann, daß ich mit der oder jener Wendung selber das Weltgeheimnis nach altertümlicher Art ins Enge ziehe und mir zu eigen machen wollte. Blüher, Foerster, Wyneken haben einen großen Teil ihrer Wirkung und ihres Glanzes daher, daß sie im Kern mit der innersten alten Glaubensgewohnheit der Menschen übereinstimmen. Um dies geht es, nicht an ihnen Fehler zu suchen und nicht ihnen blind treu zu sein. Der freie Mensch bricht dem großen Mann die Treue genau auf dem Punkt, wo der Führer sie der Welt bricht; die Welt nicht mehr offen läßt, nur mehr zu seiner Welt führt. Der Typ des freien Menschen selber freilich ist noch unentfaltet und reizlos.

Wyneken hat später jenen vermeinten „absoluten Halt", die Vergottung des menschlichen „Bewußtseins" aufgegeben. Sie führte ihn auch im einzelnen irr. „Sehr nachdenklich" findet er es einmal, „daß nicht die Familie, sondern die Pädagogik und die Schule . . . zuerst die Liebe zum Kind als solchem gefühlt . . . das Kind von der Grausamkeit mittelalterlicher Zucht erlöst" haben. Daß das, was heute Familie heißt, eine Form ist, die in den Schmelzkessel muß, selbstverständlich! Aber ausgezeichnete Mütter und Väter haben ihre Liebe doch bloß eben nicht bewußt pädagogisch formuliert, nicht allgemein und literarisch. Sie haben nur geliebt, nur das konkrete Kind, nicht das abstrakte „Kind als solches". Ist das abstrakte liebenswerter als das konkrete? Ist Bewußtsein besser als Trieb? Man sieht: die Frage des „Geistes"! Wir „leisten" ihm mit Wyneken „Heeresfolge", weil Bewußtsein die menschlichste und die männlichste Eigenschaft ist. Aber wir wollen auch noch Bewußtsein über den Geist selber: daß er nicht der Weltsinn, sondern bloß unser Sinn ist. In Wyneken spukte jene kirchliche Auffassung, die z. B. in dem Artikel „katholische Pädagogik" eines offiziellen Lexikons (Rollof) aussagt, daß der Priester ein „höheres Leben als das von den Eltern begründete natürliche" stifte und das Kind deshalb „in gewissem Sinne" „mehr der Kirche gehöre als den Eltern". Ja — aber der Priester darf kein Priester sein, er darf sich: nicht „an Gottes Statt" dünken! Das Weltgeheimnis verleiht ihm nicht den Vorzug! Es ist nichts mit Blühers von ihm oft genug wiederholter und doch schon vorher abgestanden gewesener Schwärmerei, es habe „die katholische Kirche wieder das Richtige getroffen"! Allmählich hat Wyneken dann die Vergottung des Bewußtseins abgebaut, hat das „Instinktive" der Jugend auch bewußt anerkannt und sie als „Elementargenius", als eine „Gottheit" gefeiert. Seine jungen Freunde hatten die Prüfung des „philosophischen Skelettes" von Wynekens Lehre zurückgestellt und sich an seine „Souveränität" gehalten. Sie erreichten es in ihrer „Zeitschrift der Jugend", dem „Anfang", daß die

öffentliche Meinung, die bei dieser Gelegenheit bis in die vertrotteltesten Parlamente hinein wild aufschäumte, schließlich den Sinn der Jugend um einiges besser anerkennen mußte. Daß die Jugend selber jugendbewußt werden mußte, war ein tragischer Kurzschluß und war der „Intellektualismus" der geistvergottenden Richtung. Und auch Überheblichkeit wurde dadurch unvermeidlich, daß der Geist — wofür die Jugend in der Tat gegen die geistverlassene ältere Generation kämpfte — gleich Gott galt. Also kämpfte die Jugend — für Gott? Hatte vor der übrigen Welt allerhöchste Beziehungen voraus? Das verdirbt die besten und so war sich die Jugend zwar bewußt: „Es gibt nichts Reineres, nichts Edleres als die Jugend" und führte selbstbewußt den Kampf gegen „die trägen Gewohnheiten der Alten", aber sie war sich dabei z. B. nicht bewußt, daß sie mit der Anonymität eine sehr giftige Manier der Alten übernahm. Wyneken selber behandelte diesen Punkt ganz nebensächlich; gewiß, es ging gegenüber den lostrampelnden Autoritäten nicht anders. Aber ein Bewußtsein von der eigenen Verstrikkung in Schuld war denkbar bei der übrigen scharfen Bewußtheit, und es ist nötig und nützlich, die Wurzel der Überheblichkeit auszugraben. Es ist der priesterhafte Gottesglauben. Zuletzt hat Wyneken „das Produktive" vergottet. Gegen den Geist konnte sich der Widerspruch „Natur" erheben; aber hier schien das Absolute faßbar, schien keine andere „Antinomie" entgegenzustehen als Trägheit und Dumpfheit, der Schlaf und der Tod. In seinem Lutheraufsatz (Schulgemeinde, Januar 1918) hatte Wyneken zwar geschrieben: „Der Wille bejaht das Gute ohne zu wissen oder je wissen zu können, ob das Gute am Ende siegen könne und ob die Welt überhaupt einen transzententalen Sinn habe." „Ist nicht seit Jahrtausenden der Gottesbegriff der Pflock, an dem die Menschheit angebunden ist, der sie am Fortschreiten verhindert? Zwar der Fortschritt ist in Verruf gekommen; sagen wir also statt seiner: Produktivität." Also — los von jenem Hindernis? Aber dann wagt es Wyneken nicht, das kann er nicht, es bleibt bei der Geste! „Wir können von Gott nichts wissen; aber wir leben so als ob wir von ihm wüßten." Ihr? Was tut ihr denn in Wirklichkeit mit dieser Erklärung? Ihr nehmt wieder einmal den Pflock des äußeren, kirchlichen Gottesbegriffes ins innerste Gefühl zurück — in eures, der Begnadeten (Wyneken hat inzwischen das Wort aus den „passiven" Religionen übernommen), der Produktiven. Aber die Als-Ob-Gemeinschaft des Lebens mit Gott ist gerade geeignet, das Produktive, den höchsten endlichen Wert anzufressen. Wenn „Gott" in der Verdünnung des Als-Ob noch Ernst und Leidenschaft behalten hat — und so ist es bei Wyneken — so berauscht er auch mit hierarchischer Überheblichkeit. Die vom ewigen Gott ausgezeichneten Produktiven schließen sich in sich selbst ab, Selbstkritik in der Berührung mit der

Welt und Selbstumbildung durch Aufnahme neuer fremder Welt unterbleibt. Der Geist konzentriert sich bloß auf Abwehr dieser Welt. Daher gerade die immer siegreiche Dialektik und Polemik. Alle Liebe geht auf das Ich und den Kreis der Freunde. „Sie zu lieben und sie allein zu lieben"! (Blüher) Es droht der Untergang in geistiger Inzucht.

Und nun kommt ein zweites tragisches Motiv hinzu. Im vorigen Jahre ging durch die Zeitungen, daß gegen Wyneken wegen Verfehlungen gegen § 175 Anklage erhoben worden ist. — Also daher der Zauber dieses „geistigen" Führers? Ein Verführer? — „Homosexualität" — Darauf hat ein ganzes Zeitalter seine eigene Gemeinheit abgeladen. Man mag sich bei rascher und ehrlicher Selbstbeobachtung darauf ertappen, wie man seine inneren Widerstände verstärkt auch schon gegen die bloße ruhige Überlegung dieser Dinge. Anstatt daß man einfach redlich fragt: Wodurch ist die Liebe des Mannes zum Mann (oder zum Knaben) schlechter als die Liebe zur Frau? Und welchen Sinn hat der mann-männliche Eros?

Die Antwort findet man gegeben in Blühers Werk: „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Wert." (Eugen Diederichs Verlag) 1902 hatte Schurtz in dem Werk — „Alterklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft" „wirklich das erstemal die Männerbünde ausführlich und systematisch geschildert" (Blüher). Er hatte „Familie und Männerbund einander gegenüber gestellt als „Pole der menschlichen Staatbildung", 1907 veröffentlichte der Leipziger Philologe Bethe im „Rheinischen Museum für klassische Philologie" den Aufsatz über „Die dorische Knabenliebe". Die Spartaner hatten in der Zeit ihrer größten militärischen Tüchtigkeit eine religiös sanktionierte Päderastie. Die Werte der Männerkampfgenossenschaften (und so auch der Männerfreundschaft in den geistigen Kämpfen) hängen mit den groben und unbekümmerten Formen dieses Eros ursprünglich zusammen; ein paar Jahre nach Bethe (dessen Blüher mit der gebührenden Anerkennung gedenkt) hat Friedländer in einem Aufsatz „die physiologische Freundschaft als normalen Grundtrieb des Menschen" angesprochen, bis endlich Blüher mit seiner Philosophie des Eros und des Logos die hier genannten Vorgänger und andere übertraf.

Den beim Menschen erfolgten Entwicklungsaufschuß von Eros und Logos, „von Gehirn und sexuellen Rauschsubstanzen zusammen" rühmt Blüher als „guten Wurf" der Natur. „Bei den übrigen sozialen Tieren geschah dies bislang nur einseitig, und die Folgen sind bekannt." Einseitig, bei den Bienen z. B. „gibt es im Verlaufe einer Gründungsperiode nur einen einzigen mann-weiblichen Liebesakt: den Hochzeitsflug der Königin." „Das Elementarste und Gewaltigste, die offene Sexualität zwischen Mann und Weib wird bis auf den nötigsten

Rest vernichtet. Und erreicht wird wieder eine Ungeheuerlichkeit. Daß das einzelne Wesen davon abgebracht wird, sich selbst zum Maß aller Dinge zu machen." Bei Menschen nun hat die Natur „etwa an die Stelle, wo im Bienen- und Ameisenstaat das Arbeitergeschlecht steht", eine Männerart gesetzt, den „Typus inversus". Nicht ein Typ „mit den Zeichen physiologischer Verkümmerung wichtiger Organe" wie in den Insektenstaaten, sondern „meist sehr kräftig, aktionsfähig und überlegen" und „nur immer an der Grenze der seelischen Verelendung". Davor schützen sich diese Männer, indem sie die „männliche Gesellschaft" bilden, die in den Männerbünden, in denen außerdem auch rationale Zwecksetzungen sich befriedigen, das eigentliche Kraftprinzip ist. Im Bund der Freimaurer, militärischen Kameraderien, der Katastrophe des Templerordens, Schillers Malteser-Fragment, studentischen Verbindungen hat Blüher den Eros aufgedeckt. Er selbst hat geurteilt, die männliche Gesellschaft habe im Gegensatz zu der Familie die Eigenschaft eines „größtenteils unbewußten Mechanismus". „Das plötzliche Fortreißen von Schleiern, die unbefugte Bewußtmachung" „können alles verderben. Trotzdem hat Blüher, der auch ein „grausames Hervorzerren" nicht scheut, den erotischen Charakter der Wandervogelbewegung, dieser über ganz Deutschland gehenden Empörung der Jugend gegen die in den Städten verkommene Familienzivilisation bewußt gemacht. Diese Zivilisation selber brachte es mit sich, daß sich Unwissenheit und Laster zugleich eines Triebes bemächtigten, der in den ersten Jünglingsjahren ohne alle Frage „der psychische Träger der großen geistigen Aufspannungen" ist und eine Bereitschaft dafür schafft, die nie mehr im Leben wiederkehrt. Es waren ja auch alle Versuche der üblichen Erziehung „gerade auf den Gebieten, auf denen der Wandervogel etwas geschaffen hatte, vorwärts zu kommen, kläglich gescheitert ..: Sie hat der Jugend keine Freude an der Natur beibringen können, sie hat ihr den Blick für die Dinge nicht geschärft, s i e hat ihr nicht gezeigt, was Freundschaft ist, s i e hat ihr nicht helfen können, das Gefühl für Volk und Rasse zu erwecken, sie hat sie nicht gelehrt, wie man große Organisationen zu vielen Tausenden schafft. Aber dieser geniale Wandervogel, der hatte das alles gekonnt!" War all das von der Massenneurose des jugendlichen Eros, die aus der Verwahrlosung der Zeit folgen m u ß t e, bedroht, so konnte nur eine Geisteshaltung wie die Blühers, nämlich zugleich frei in der Erkenntnis und streng im Willen, helfen. Es waren Verfolger des Eros aufgetreten, neurotische Verdränger ihrer innersten Neigung, wie F r e u d die Verdrängung sehen gelehrt hat, und erst als auf dem „Höhepunkt der Erkrankung" Blühers Philosophie der Vorgänge erschien und der Kampf der Neurotiker gegen die anderen als „verlegter Kriegsschauplatz von innen nach außen" durchschaut wurde, da gab es „zuerst eine Erschütterung, dann

aber auf einmal wurden die Stirnen und die Gemüter klarer. Man wußte, welches Liebesgut hier im Spiele war und man hatte es nun in der Gewalt, statt sich von ihm überrumpeln zu lassen, es zu beherrschen." Blüher, in seiner Renaissancekraft ausstrahlenden Lebensbeschreibung „Werke und Tage" erzählt von sich selbst*: „Zur Zeit als ich Primaner war, blühte das Erastenwesen auf dem Steglitzer Gymnasium oder vielmehr, es kam durch uns zu einer bewußten Kultur und Blüte, wie es ihm vorher nicht beschieden war. . . An unseren Armen und unseren Lippen hingen jene schönen Blüten fünfzehnjähriger Knaben . . . wir . . . waren ihre Stützen und ihre Berater, und wir prägten das Gefüge unseres Geistes auf diese jungen Menschen. Die Lehrer und Eltern lobten das und konnten unsere Tugend und Selbstlosigkeit nicht genug rühmen. Die Guten: was verstanden sie davon! Wir hätten uns gewiß geschämt, wäre das alles aus Tugend und Selbstlosigkeit geschehen. Es ist mir aber nicht ein einziger Fall bekannt, wo eine solche Knabenliebe zu lüsternen Attacken geführt hätte. Es gehörte bei uns einfach zum guten Ton, Knaben im Wandel der Geschlechtsreife nicht zu berühren, sondern sie nur zu küssen. Aber das geschah nicht etwa aus einer moralischen Erwägung heraus — diese lag uns überhaupt ziemlich fern —, das war einfach so, weil wir so waren. Es lag eine eigentümliche Keuschheit über diesen Dingen, und ein Abgrund tiefen Vertrauens der jüngeren zu uns." Wenn es aber nun doch zur Liederlichkeit kommt? Wird dann Blühers Beurteilung einmal zu lässig? (Männliche Gesellschaft, Bd. I, S. 61) Aber solche Frager müssen zunächst die Gegenfrage beantworten: Warum ist euer Gewissen in dem einen Punkt äußerst reizbar und dafür so äußerst nachsichtig gegen die schwersten Schädigungen der jungen Generation durch sogenannte wirtschaftliche Notwendigkeiten? Wie abwägend, zurückhaltend, nüchtern, beurteilt ihr es, daß die Jugend für den Gelderwerb abgerichtet, ja zugrunde gerichtet, dumm und gemein gemacht wird, weil sich die Erziehungsprodukte dann in der verdummten und verrohten Wirtschaftsordnung leichter tun!

Wieviel wärmer und persönlicher ist doch die allgemeine Entrüstung gegen sexuelle und besonders homosexuelle Ausschweifung als gegen den brutalen Stumpfsinn der Wirtschaft, durch den zahllose Kinder elend

* Übrigens sei bemerkt und am besten im Anschluß an die Lebensbeschreibung, daß man selbstverständlich Blüher selbst einer Psychoanalyse auf kranke Regungen unterziehen müßte. Mir fehlen dazu Erfahrung und Kenntnisse. Ein sehr hervorragender Mann hat ihn einen „Narziß" genannt, als wir darüber sprachen. Bei Freud (Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 4. Folge, S. 97) ist von der „narzißtischen Konsequenz" die Rede, mit welcher „gewisse, sehr bemerkenswerte Charaktere, alles ihr Ich Verkleinernde von sich fernzuhalten wissen". Aber richten wir in diesem Aufsatz die Aufmerksamkeit nicht auf die bösen oder lächerlichen Züge, die sich daraus bei Blüher ergeben, sondern auf die menschlich lehrreichen.

und lautlos absterben! Also, man setze sich hier wie dort ins Gleichgewicht, und dann wirft man nicht mit dem Onanistentyp, der unter der Presse des „Schul- und Klassenlebens, dieser gemütlosesten und schädlichsten Art des Jugendverkehrs" erzeugt wird, Erasten zusammen, die „ihr Leben daran setzen", „der Jugend zu helfen", ganz einfach, weil ihr „gesamtes erotisches Interesse beim Mann liegt". Und dann gibt es „jene seltenen, in denen der Geist schöpferisch lebt und deren Eros ganz von ihm durchdrungen wird". Sie „sind dem Manne verfallen", aber ihre Sexualität „stößt bei der Entfaltung auf die unüberwindliche Peinlichkeitsschranke". Es kommt aber nicht zur Selbstquälerei oder zur Verfolgung anderer, sondern zur „Neurose nach oben", zur Sublimierung im Lebenswerk. Beurteiler, die über das Leben eines bedeutenden Mannes voll Kampf und Selbstaufopferung hinwegsehen, um aus seinen Eingeweiden seine Fehler zu verkünden, bestimmen sich ihren Rang selbst. Hätte Wyneken jene gute Sitte, „Knaben im Wandel der Geschlechtsreife nicht zu berühren", verletzt*, so müßte er selbstverständlich den Betroffenen irgendwie dienen, so daß sie keinen Schaden davon tragen. Aber von denen, die darüber befinden, verlangt es der einfachste Anstand, daß sie ihr Urteil auf das aufgebaute Lebenswerk gründen und nicht auf den schmutzig gewordenen Prellstein vor dem Tor. Eine *Tatsache* ist ja Palast wie Prellstein, nur hat der eine das Interesse der Menschen, der andere das der Hunde. —

Die tiefere Tragik des Invertierten wird nicht durch öffentliche Meinung und Gesetz herbeigeführt, sondern liegt im Wesen der Inversion selbst. Blüher, der Kenner auch des mann-männlichen Eros bezeugt vom *mann-weiblichen*: „Dies ist das Auszeichnende und Tiefe am mann-weiblichen Eros, daß er eigentlich erst an die wahren Abgründe heranführt, an die das Menschenleben nun einmal stößt"; dort, wo zwischen den Geschlechtern „der Urhaß der Pole" aufklafft. Und das läßt sich noch wesentlich näher bestimmen. Es ist der vielberufene *Geist*, dem im männlichen und geistig gestimmten Kreis überhaupt nie grundsätzlich die Wertfrage gestellt wird. Das tut erschütternd und mit Naturgewalt die Frau, um des sinnlichen Lebens willen, für das sie unmittelbarer verantwortlich ist. Ein Denkmal ihres vollkommenen Sieges ist ja der Familienvater, der den Lebensunterhalt für die Kinder beschafft und dafür seine häusliche Behaglichkeit genießt. Auf jeden

* Was das Gericht inzwischen auf Grund der sehr schwankenden Aussagen eines Knaben, der elf Jahre alt war, wenn ich nicht irre, und auf jeden Fall nicht viel älter, angenommen hat. W. hat erklärt, daß die behauptete „stark sexuell betonte Umarmung" nicht stattgefunden hat. Das Gericht hat trotzdem ein Jahr Gefängnis ausgesprochen. Wegen eines groben Formfehlers des Gerichtes hat das Reichsgericht der Berufung stattgegeben und neue Verhandlung angesetzt. Inzwischen ist wiederum Verurteilung, mit dem gleichen Strafmaß, erfolgt und neuerdings Begnadigung auf Beschluß des Thüringischen Staatsministeriums.

Fall wird die Überheblichkeit des Geistes durch die Frau bekämpft, und dieses Erlebnis des Mannes, daß er etwas ihm Wesensfremdes anerkennen muß, läßt ihn dann überhaupt und in seiner ganzen Lebensführung einen Kreis der Freunde und alles Befreundeten nicht mit der Ausschließlichkeit ziehen, wie das umgekehrt im Charakter des männerliebenden Mannes liegt. Verkommt die mann-weibliche Liebe schlimmenfalls im Physisch-Materiellen (wie sie glücklichenfalls physisch der guten Rasse dient), so kann der mann-männliche Eros durch Inzucht im Freundeskreis zum Parteigeist, zum Klüngel, zur Clique werden. Das gipfelt dann in dem Wahn, daß der ewige Gott der eigenen Partei befreundet sei. Das Produktive wird vergottet in seinen befreundeten Formen. So verlor Wyneken im priesterlichen und königlichen Bannkreis, den er um sich zog, den freien Blick. Er wurde im Kreis seiner Jünger und Gefolgschaft kritik- und wahllos gegen das Lieblingswesen. Er nahm in Wickersdorf Personen in seinen engsten Umkreis auf, die ihn verrieten. So erbärmlich es von uns wäre, Tragik zu zensieren, so gewiß wären wir weichliche und leichtfertige Romantiker, wollten wir in Wynekens Vertrauensseligkeit — ein schönes Wort für eine gute Sache — nur ein großherziges erzieherisches Wagnis sehen. Auch ist es nicht so, daß hier ein großer Mann nur in einer Schwäche ausruhte. (Wir hätten dann einfach still beiseite zu gehen) Sondern diese Schwäche liegt im negativen Kreuzungspunkt des ganzen Wesens. Im Kreuzigungspunkt, den hier wieder einmal ein großer Mann selber dem Pöbel lieferte!*

Blüher hat das Einanderschöntun in männlichen Freundschaften bei Gelegenheit verworfen. Aber als Kenner und Schützer des mannmännlichen Eros begünstigte er diesen, der verfolgt war. Er hatte die voll Invertierten für „die eigentlichen Heerführer der Jugend" und den „Normalen" für „ungeeignet" zur Erziehung der männlichen Jugend

* Es mußte mir eine starke Bestätigung für die Richtigkeit meiner Gesamtauffassung sein, als ich in Wynekens Schrift „Eros", die mir nach Abschluß dieses Aufsatzes bekannt wurde, fand, daß ich mit seiner Selbsterkenntnis übereinstimmte: „Hierin, nur hierin liegt begründet, was ich in meinem Fall als schuldhaft empfinde. Verrat und Abfall durften nicht geschehen. Es durfte keiner erwählt werden, der ihrer fähig war." Durch „einen Studenten, den ich auf seine dringende Bitte aushilfsweise als Lehrer angestellt hatte", entstand ein „muffiger Winkel in unserem Heim". Wyneken schwankt im übrigen in seiner Auffassung, und das ist menschlich verständlich, da er in der Situation und unter ihrem Druck steht. In dieser Schrift Wynekens wird auch ausgesprochen, daß „die freie Schulgemeinde durch ihre gesellschaftliche Abhängigkeit immer zu Anpassungen genötigt war". Diese Wahrheit gaben Wyneken und seine Freunde früher nicht zu. Als ich im Staat einsam für den jungen und für den neuen Menschen kämpfte, ließen sie das nur eben gelten, auch als ich in „Lehrer und Gemeinschaft" die allgemeine Gültigkeit des vorrevolutionär Erreichten und Geglückten deutlich gemacht hatte. Aber ich gehörte nicht zum gläubigen Freundeskreis, und sie konnten sich wesentliche Leistungen nur nach ihrer eigenen Art denken.

erklärt, „da ihm die hierzu nötigen Gemütseigenschaften fehlen". Das berichtigt sich natürlich. Wer sich mit jenen „Abgründen" des mann-weiblichen Eros auseinandergesetzt und im Geschlechterkampf anerkennen gelernt hat, was wesensfremd ist; den lebensgefährlichen Ruck getan hat, zu lieben, was ihm wesensfremd ist: der faßt dann auch den Gegensatz von Jugend und Alter anders an. Er wird zwar ein schlechterer Kämpfer für die Jugend sein und nach einer gerechten Aufhebung der Gegensätze in höherer Einheit ausschauen, während Wyneken der Gerechtigkeit besser diente, indem er das Alter aus seinem schamlosen Erziehungsdünkel einfach hinauswarf. Aber der ruhige und freie seherische Blick für die Urtatsachen und für Welt und Weltgeheimnis muß im Erziehungssystem ebenso vorgesehen sein, wie das Erste und das Letzte immer Liebe ist. — Voll erfassen, für seine Begründung, „der Staathaftigkeit des Menschengeschlechtes" aus dem Eros wird Blüher die mann-weibliche Liebe erst, wenn er ihre einfachste Konsequenz, die Mutterschaft, in seine Lehre einbaut. Er bemerkt nur beiläufig einmal, eine „Verdrängung" der mann-weiblichen Einstellung in dem Maß, wie es das Schicksal der mann-männlichen im christlichen Europa war, sei „wegen der biologischen Wichtigkeit des Vaginalreizes natürlich nicht möglich" gewesen; Blüher geht mit diesem „natürlich" hier über die halbe Natur hinweg. Auch was in „Mehrehe und Mutterschaft" steht (mit Milla von Prosch), ist mehr ein Ausweichen als ein Erfassen. Blüher selbst hat sehr schön die wortlose Weisheit des Leibes in Gymnastik und Tanz als das Reich der Frau gezeigt, wo die weibliche Gesellschaft der auf den Geist gerichteten männlichen ebenbürtig werden kann. Und es ist ja eine selbstverständliche Sache, die er aber deshalb nicht übergehen sollte, daß Natur und Geist, Mann und Frau dann in der Rassenpolitik das eigentliche und große Gebiet ihres Zusammenwirkens haben. Blüher sagt, „die freien Frauen", deren Typ er vom Gattinnentyp schön unterscheidet, könnten, „so gut wie die Gattinnen Kinder gebären und ihnen eine gute Mutter sein, oft tiefere und reinere als die Gattinnen, die zur Vergluckung neigen; aber sie sind doch nicht wesentlich dazu da, und sie verlieren nichts, wenn sie nicht Mütter werden. Die meisten von ihnen haben auch eine natürliche Scheu vor dem Gebären, das ihnen durchaus unter die Erosprobleme gerät. Umgekehrt gedeihen die Gattinnen zu bewußter Blüte des weiblichen Wesens, . . . niemals aber hat eine Gattin verkündet, daß die Frauen ein eigenes Geschlecht seien, „das zu ihren Göttern beten müsse". Blüher spricht die Mutterschaft als „einen großen Wunsch der Selbstbefriedigung" an — durch den „das Kind zur Welt kommt". Wieso er gleich darauf ausruft: „Retten Sie die Mutterliebe, wenn Sie können, ich bitte Sie darum: so, wie sie mir jetzt erscheint, ist sie Spiel, Vegetation und dumpfes werkloses Gären", ist nicht recht zu verstehen. Ist

das Kind kein Werk? Und er erkenne doch in der Frau nicht nur, wie er es tut, die Deuterin des Eros, sondern auch der „Genesis", der Geburt, sehe die neue Familie nicht nur vom Standpunkt des Mannes, der die verschiedenen Seiten seines Wesens nicht nur einer Frau anvertrauen kann und deshalb die Mehrehe brauche, sondern fasse die Familie als das körperhafte Reich, mit dem alten Ausdruck, der ja damals keine Phrase war, als „das Haus", wo die Frau, begabt und verantwortlich für das Körperliche, wie sie ist, mit Blumen und Tieren und Kindern lebt, mit Kindern auch von mehreren Männern, doch diesen weder wirtschaftlich noch seelisch-geistig versklavt: und die Geschlechter gewinnen die neue Einstellung aufeinander in dem größeren Stil, wie es kommen muß, wenn der Erdball Heimat des Menschengeschlechtes wird und nicht mehr irgendein Tal; vielleicht verschwindet dann auch jener Unterschied von Gattinnen und freien Frauen wieder; wer für das gemeinsame Frauenschicksal beider, die Mutterschaft, den Plan so zwingend entwerfen wird, wie Blüher die Männerfreundschaft sieht, der wird damit dem Adel dienen, wie ihn Blüher glühend wünscht. Blüher bemerkt, „wie gut es die Familie" hat, „die sich voll ausleben darf und unter welchem Druck die männliche Gesellschaft dauernd stehen muß", um „dadurch der Träger geistiger Werte und geistiger Bewegungen" zu werden. In Zukunft steht die mann-weibliche Liebe nicht minder hart unter dem Druck der Rassenforderung. Worum es in beiden Fällen des Eros geht, davon lasse man sich noch einmal von Blüher erinnern: „Ein Staat befindet sich im Stande der tiefsten Korruption, wenn die Machtbefugnisse aus den Händen des Männerbundes in die der Zweckverbände geglitten sind, vom Kern an die Schale gekommen, und wenn in ihm statt der geborenen Könige vom bürgerlichen Typus gewählte Vertreter herrschen." Und: Ziel ist die menschliche Gesellschaft. Die aber muß „so gedacht werden", „daß die Wesensentfaltung der obersten reichsten und gediegensten Exemplare der Gattung, ihre geborene Herrenrasse durchdringt bis zu den einfachsten Naturen. Und zu beiden gehören Männer und Frauen."

Wie kommt nun ein so edler Geist zu jenen Tollheiten, die er selbst für aristokratisch hält, und die wir nicht übersehen durften? Wir durften sie nicht einfach als Abfall von der Leistung sich selber erledigen lassen, weil sie tatsächlich Schlimmeres sind. Gewiß, man mag nur eine Kleinigkeit und nichts weiter als eine Dummheit im Schlaf darin sehen, wenn Blüher z. B. die „humanistische Bildung des strengen alten unreformierten Gymnasiums" für „die einzige" erklärt, „die es für Deutschland gibt. Denn der deutsche Geist ist mit dem antiken in schöpferischer Weise zusammengestoßen, sowie auch mit dem Christentum." Blüher meint, was bei anderen gewöhnlichster Historismus ist, das sei bei ihm etwas Besseres, so, wie „der Bessere" „im Rechte" ist, auch „wenn er

unrecht hat". Aber das führt ihn dann dazu, daß er ganz gemütlich an einfachen großen Lösungen vorbei, danebengreift, mit seiner ruhigen großen Geste, die dann natürlich rührend lächerlich wird: „Darf man dem Volke — die Wahrheit sagen? Die Antwort lautet selbstverständlich nein! Denn die Lehre von der Erlösung ist immer mehr als die wissenschaftliche Wahrheit. Wahrheit ist immer eine besonders nuancierte Form von Irrtum und geradezu ein Mittel, um bestimmte Irrtümer aufrechtzuerhalten . . . es ist daher völlig gerechtfertigt, wenn zum Beispiel die katholische Kirche das Aufkommen bestimmter naturwissenschaftlicher Entdeckungen einfach verbietet. —" Aber die echte Erlösung hat ja gerade darin die Probe ihrer Kraft und ihres Adels, daß sie keiner Wahrheit, gemeiner oder wissenschaftlicher, ausweicht, sie ist zu dem von Blüher gutgeheißenen, sehr politischen Priesterhochmut der genaue und leidenschaftliche Gegensatz. Bei Blüher ist es abgewandelte Romantik von 1920, aber so etwas zerbricht und vergeht. Blüher war nach seiner Erzählung schon vor Jahren, als er gegen die Pöbelgemeinheit für den Eros kämpfte, in Gefahr, sich auf seine „eigenen Verachtungsgefühle festzulegen"; „ich verkrampfte dabei bis zur schwersten Verstellung meine Gesichtszüge". Ein wunderbarer Aufgriff aus dem eigenen Unbewußten, den man in „Werke und Tage" nachlese, warnte ihn, und er fragte sich, ob er „das Volk" nicht deshalb „hasse", weil es — „tief" sei; du „hältst dich ihm fern, weil du Angst vor ihm hast! Sollte vielleicht die Häßlichkeit der menschlichen Gesellschaft nur davon kommen, daß man das Volk ungerecht behandelt, sollten vielleicht doch" „die Sozialisten recht haben?" Nun hat Blüher zwar sein Fratzenschneiden gegen den Pöbel, wodurch die Schrift vom „Charakter der Jugendbewegung" völlig entstellt ist, wieder überwunden, in seinem eben erschienenen Werke „Die Aristie des Jesus von Nazareth, philosophische Grundlegung der Lehre und der Erscheinung Christi"*. In diesem Buch hat Blüher das große Thema seines Lebens, die Ankündigung einer neuen, überlegenen, aus dem Menschen hervorgehenden Art, durch die Anschauung Christi genährt und veredelt. Blüher verband den größten geschichtlichen Fall mit dem dazugehörigen, nach Blühers Auffassungen bereits über die Menschheitsgeschichte hinausreichenden Thema und zeigt im „Menschensohn" den Übermenschen. Aber er zieht keine die Menschheit erhebenden Folgerungen daraus, sondern er verstößt die Gattung. Und hängt doch dabei leidenschaftlich an seinem eigenen Allzumenschlichen. Er müßte sich großartig mit vernichten, aber das fällt ihm nicht ein. Und infolgedessen wirkt er nicht mit der Wahrhaftigktit und dem Ernst, ohne die so ungeheure geistige Unternehmungen in Literatur enden. Wirklich nimmt Blüher von den

* H. Blüher, Die Aristie des Jesus von Nazareth. Verlag Kampmann & Schnabel, Prien, Obb.

Literaten und vom Menschengeschlecht mit gleichem Eifer Abstand, als ob beides zusammenfiele. Er ruft aus: „Es gibt" „keine Menschheit als wirkende Idee", „keine" „Erdballgesinnung", wie es „in Literatenkreisen poetisch" heiße. Aber früher traute er seinem obersten Männerbund „die Erdherrschaft" zu, und es gab für ihn eine „Zukunft des Menschengeschlechtes". Und eine so einfache Situation wie der Erdball als unsere (ja eben, wessen?) Heimat muß für eine politische Philosophie eine wesentliche Vorstellung sein. Aber Blüher scheut aus dem Triebe, sich um jeden Preis abzuheben, das ganz Einfache. So in der Frage: Gott. „So vieldeutig und verworren auch sonst das Wort Gott sein möge . . . an einem Punkt kann man die Gesinnungen völlig eindeutig scheiden" —: „Ist Gott ein . . . vom Menschen unabhängiges Wesen" (Blüher sagt gleichzeitig „ein persönliches", was mir aber wieder eine Sache für sich zu sein scheint), so haben wir es mit schlechter Theologie der sekundären Rasse zu tun. „Ist aber das göttliche Dasein abhängig von bestimmten Vorgängen im Menschen und darüber hinaus: so . . . stehen wir vor den letzten Folgen der Lehre Christi." Und: „die Götter sind angewiesen auf das empfangende Gemüt der großen Menschen und gehorchen damit demselben Gesetz wie die übrige Welt. Nur daß diese ihr erscheinendes Dasein schon durch den gewöhnlichen Menschentyp garantiert bekommt." Gewiß, hier verwendet Blüher einen einfachen Gedanken zu einer großartigen Folgerichtigkeit, aber das Einfachste und Entscheidendste liegt immer wieder bei folgendem: Götter und Menschen, große Menschen und elende Menschen, und alle unterscheidbaren Wesen sind endliche Wesen und gehorchen demselben Gesetz: dem Ende. Wir können die Unendlichkeit, das ewige Leben gerade noch als Rätsel, als Weltgeheimnis erfassen; unser Auffassungsvermögen in Zeit, Raum oder wie man die Grundbegriffe festlegt, hebt sich damit staunend selber auf, und keiner versuche mehr, in altertümlicher Selbstberauschung, die schlecht und eitel geworden ist, das Weltgeheimnis zu binden. Wohl hat es guten Sinn und ergreift, wie Blüher mit sehnsüchtiger Gewalt das Urbild eines vollkommeneren Wesens beschwört, als der Mensch ist, jenes neuen Wesens, in dem ganz einfach der Blick für die Schönheit, der bisher nur in bestimmten Menschen und auch in diesen nur zu den glücklichsten Stunden aufging, „mit solcher Sicherheit im Typus" „verankert" sein wird, wie im Menschen „das Sehen der Farben" oder das räumliche Sehen. Und wie die Schönheit, so das entsprechende schicksalhafte Tun. Aber vor diesem erhabenen Urbild des ungeborenen Geschöpfes der Natur gerät Blüher nun wie Ikarus ins Taumeln, er stürzt ab, und er wähnt, nach oben abzustürzen. In Wirklichkeit aber fällt er in die Hybris alten Gottesaberglaubens zurück. Denn er zielt mit seinem gedachten Geschöpf auf eine „Situation" „ungetrübter, ja unentreißbarer Glück-

seligkeit", wo „keine Erfahrung der unendlichen Vielfältigkeit in Zeit und Raum mehr gemacht werden kann." Also auf Ewigkeit? Ewigkeit — wer sich dieser Wirklichkeit bewußt wird, für den beginnt allerdings die „seltsame Lockerung des Raum- und Zeitgefüges" (Blüher), die ich unbegrenzte Möglichkeit oder Freiheit nenne — aber für Blüher ist Ewigkeit nach seiner Äußerung gerade umgekehrt an Bestimmbares, an einzelne „Situationen" „einiger dazu Auserwählter" geknüpft; so ist nach ihm „Gott" und das „Genie" voneinander abhängig (Christologie, 229). Damit würde Blüher die Menschen auf den Weg zurück verführen, den dieses Geschlecht schon in seiner Kindheit gegangen ist. Er vermag über seine Renaissance des Mythus solchen Glanz deshalb auszugießen und verfügt über den Reichtum der Worte deshalb so selbstsicher, weil er um die harte und böse Frage, mit der wir heute an der Wegscheide der Jahrtausende unentschieden ringen: was fangen wir mit dem Weltgeheimnis an? flott herumkommt. Mit altertümlicher Vergottung des Endlichen. Und mit Selbstvergottung. „Kein Meister kann leben ohne die Hybris. Sie müssen alle sagen: ich bin das Licht der Welt. Sonst mißrät ihr Werk." Schlägt sich dazu noch jenes zweite Motiv, wonach „die einzig richtige Lebensart, der Zusammenschluß mit seinesgleichen ohne die geringste Berücksichtigung der anderen ist" „jedenfalls darf diese Berücksichtigung immer nur so weit gehen, als es unbedingt nötig ist, die Aufstände der niedrigen Rasse zu verhüten*" und „man kann die von Natur wohlgeratenen nicht reicher und edler genug ausstatten auf Kosten der beliebigen und gleichgültigen Menge": so sind wir bei Blüher mitten drinnen in dem allgemeinen, geschichtlichen Prozeß, unter dem die kindliche Weisheit der alten Zeiten, Kinderaberglauben und Kindergrausamkeit, das Priestertum und Königtum mit allem, was dazu gehört, kindisch und bösartig werden. „Die Stelle in mir, die manchmal in Gefahr geriet, stockig zu werden," nennt Blüher es so milde, wie er gegen sich selber ist, diese Stelle habe ihm Gustav Landauer „mit seinem Wesen beträufelt". Aber leider habe dieser dann vergessen, „daß Männer wie Gustav Landauer dazu da sind, die von Natur Edlen zu beglücken, nicht aber zu der Sysyphusarbeit, den Pöbel zu veredeln". Und Blüher streichelt die Mörder angesichts der Leiche. Ist er sadistisch? Ist er tief neidisch? Wir gehen letzte Urteile schwer von der Zunge, aber selbstverständlich erweckt er den Verdacht, daß er kernfaul ist. Man muß die Frucht ausschneiden. So ist unsere Zeit. So sind wir.

* „Ein volles Glas fließt noch nicht über. Den Tropfen zuviel zu verhüten, das ist des Adels einzige Sorge." „Überall sind doch die Armen eine Mittelgattung zwischen den Reichen und den Tieren und wie nahe grenzen sie nicht an die Tierheit?" Der französische Parlamentspräsident Dupaty 1785 nach einem Besuche der von aristokratischen Großkaufleuten regierten Republik Genua.

Aber alle Überheblichkeitsideologien für die Jugend der herrschenden Klasse werden ein Zwischenspiel sein. Sie rufen auf der anderen Seite Pöbelhaftigkeit hervor. Wer sich reinigen will, muß sich entscheiden: „Die Opferung der Hybris ist — Sozialismus, daraus kann man sehen, daß beides große Sachen sind", meint Blüher, aber damit drückt er sich doch nur großtuerisch vorbei. Der bestechendste Einwand gegen die Sozialisten bleibt das, was Blüher von einer Jugendversammlung erzählt, wobei die Rechte und die Linke auseinander traten. Auf der Rechten seien die besseren Körper gewesen. Aber wir Sozialisten weisen darauf hin, daß sich am Ende einer Entwicklung die Vorzüge bloß mehr in der äußeren Form finden, daß es für den geistig zusammensehenden Blick, für den wahren Menschenblick, immer unerträglicher wird, eine Schönheit schön zu heißen, die zum Nährboden das Elend hat, und endlich daß die Rechte außer allem Vergleich mit dem häßlichen Mördertum belastet ist. Möglich ist es ja, daß die Natur dieses mißratene Wesen Mensch „bei nächster Gelegenheit wieder einzieht" (Blüher). Der Fall wird eintreten, wenn sich das Volk nicht vom natürlichen Adel führen läßt, d. h. wenn der Adel das Volk dazu verführt, sich nicht führen zu lassen, indem er es priesterlich und königlich ausbeutet, wie das Blüher (im Widerspruch auch mit sich selbst) verherrlicht. Wir haben für die menschliche Geschichte diese Wahl: Entweder „Vertrustung der niedrigen Menschenart" (Blüher), im Klassenkampf gegen Ausbeutung und schmarotzerhaften individualistischen Kulturdünkel, und so alles in allem Fortsetzung des bisherigen Kindheitszustandes der Menschheit, aber mit Aussicht, daß er allmählich zur Entwicklungshemmung, zur Krankheit wird und als eine kindische und bösartige Vertrottelung abschließt; oder aber es dringt mit den entsprechenden physiologischen und materiellen Voraussetzungen jene einfache Überzeugung durch, die heute noch verdrängt wird:

Die Überzeugung vom Weltgeheimnis, mit dem wir in einer uns unbekannten Wechselwirkung stehen, macht von allem materiellen und geistigen Besitzaberglauben frei. Eine Gesellschaft, die in ihrer Lebensstimmung von der Wirklichkeit des Weltgeheimnisses durchdrungen ist, verständigt sich über die besitzbare Wirklichkeit ohne Besitzbegier und Besitzangst. Die Leistungsleidenschaft der großen Egoismen (die ja keinen anderen Egoismus haben) wirft sich auf das Bild der so gesinnten menschlichen Gesellschaft, und nachdem ein paar Jahrhunderte den Hunger und einige andere die Krankheit aus der Geschichte gestrichen haben werden, nachdem aber auch infolge der Mischung der Rassen und infolge der daraus hervorgehenden Unsicherheit der Instinkte unerhörte Krisen jahrhundertelang über die Erde gegangen sein werden: **dann wird der Mensch geboren.**

# A. Albers / Paideuma*

Das Wort „Paideuma" ist von Leo Frobenius durch ein Buch in Umlauf gebracht, das unter diesem Titel Fragen der Kulturwissenschaft behandelt**. Was bezeichnet Frobenius mit diesem griechischen Wort, das „Das Erzogene" bedeutet, also einen passiven Sinn hat, den er, wie wir bald sehen werden, in einen aktiven umgebogen hat? Um diese Frage zu beantworten, sei es gestattet, den Leser einen kleinen Umweg machen zu lassen. Er wird bald bemerken, daß es sich bei der Klärung dieses Begriffs um eine hochphilosophische Angelegenheit handelt, die bezweckt, dem wissenschaftlichen Erkennen ein „Ahnungswort" zugrunde zu legen und dessen Inhalt durch nüchterne, streng sachliche Einzelforschung herauszuarbeiten, um auf diesem metaphysisch-empirischen Wege das Objekt der Betrachtung möglichst in seiner Totalität zu erfassen und zu deuten.

„Zwei Arten von Weltauffassung gibt es," so lesen wir „Paideuma" Seite 7, „eine mechanistische und eine intuitive. Die mechanistische sucht die einzelnen Vorgänge und Erscheinungen des Wirklichkeits- und Seelenlebens durch Aufstellung von Gesetzen zu erfassen. .. Sie sieht vor sich ein System von Tatsachen, das sie nach Ursache und Wirkung zerlegt und aus dem sie vermeintlich allgemein gültige Beziehungen ableitet. .. Demgegenüber geht die intuitive Weltanschauung von der Vorstellung eines Planes aus, begnügt sich damit, die bedeutsamen Phänomene zu finden und ihren Platz im Gesamtbau des Daseins verständnisvoll festzustellen. .. Der intuitive Forscher erlebt den ganzen regellosen Reichtum lebendiger, seelischer Regungen mit; er unterscheidet das Bedeutsame vom Unbedeutenden, den Sinn einer Ausdrucksbewegung von ihren Mitteln. Er versenkt sich in die innere Logik alles Werdens, Wachsens, Reifens, die durch Experiment und System nicht erfaßt werden kann und findet statt starrer Gesetze Typen des lebendigen Seins und Werdens und statt der Formeln symbolische Ereignisse."

Man kann den Unterschied beider Auffassungsweisen auch noch so formulieren: Die Anschauung des 19. Jahrhunderts war von der mechanistischen Vorstellung beherrscht, daß es auf dem Grunde der Erscheinungen eine Kraft geben müsse, die sich nach Analogie physikalischer Kräfte begreifen und definieren lasse. Infolgedessen stellten sich Kulturerscheinungen kausal als Wirkungen einer Ursache dar, die Welt also als mechanistischer Zusammenhang. Das blieb auch so, als

* Es ist mir eine Freude, diesen Aufsatz Herrn Geheimrat Leo Frobenius zum 25. Gedenktage des Entstehens seiner Kulturkreislehre und zu seinem 50. Geburtstage am 30. Juni 1923 darbieten zu dürfen. (Eugen Diederichs) ** Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. Von Leo Frobenius, München.

man der Ursache neue Namen wie z. B. Lebenskraft, gab. In Opposition zu dieser Betrachtungsweise steht die von der exakten Wissenschaft des 19. Jahrhunderts zurückgedrängte Anschauung eines Shaftesbury, Leibniz, Herder, Goethe, Schelling, Bachofen, Nietzsche, die heute in Männern wie Leo Frobenius, Ludwig Klages, Oswald Spengler wieder nach oben drängt und mutmaßlich Wege und Ziele der wissenschaftlichen Arbeit im 20. Jahrhundert bestimmen wird. Diese neue „morphologische" Betrachtungsweise erkennt im Gegensatz zu der des 19. Jahrhunderts das Geheimnis an, das auf dem Grunde aller Erscheinungen liegt, und beschränkt sich darauf, das Bild der Erscheinungen, ihre Ordnung und ihren Sinn so lange zu vertiefen, bis sie eine Ahnung von dem hat, was im Untergrund wirkt. Sie verzichtet also darauf, dieses letzte und geheimnisvolle Etwas methodisch, etwa als „Kraft" an den Anfang zu stellen, verstandesmäßig zu definieren und zwischen ihm und den Erscheinungen das Verhältnis von Ursache und Wirkung herzustellen. Die neue Einstellung wendet das an, was Goethe die „exakte wissenschaftliche Phantasie" genannt hat, sie ruht in ihren Bemühungen nicht, bis sie auf das gestoßen ist, was er unter einem „Urphänomen" verstanden und möglichst umfassend in der Farbenlehre und in seinen botanischen, osteologischen, geologischen Studien beschrieben hat. Sie sieht die Einzelheiten vermittels der „exakten wissenschaftlichen Phantasie" im Gefüge eines Ganzen, einer Gestalt (μορφή) und dringt von der äußeren Form dieser Gestalt zu ihrer „inneren Form" vor. Diese Wissenschaft verachtet also die Erfahrung nicht; sie denkt nicht daran, etwa aus bloßen Begriffen alles zu deduzieren, wie es die deutsche spekulative Philosophie getan hat, sondern die „exakte wissenschaftliche Phantasie" arbeitet zugleich mit allen Mitteln der sinnlichen Erfahrung. Da bei diesem wissenschaftlichen Verfahren die Phantasie also nicht ausgeschaltet ist, so muß ein künstlerischer Einschlag in der Seele des forschenden Subjekts vorhanden sein. Diese Forderung, und daß mit metaphysischen Voraussetzungen gearbeitet wird, macht das Verfahren der herrschenden Richtung in den wissenschaftlichen Betrieben verdächtig. Wenn wir aber sehen, wie die kausale Betrachtungsweise geradezu erstickt in der Riesenfülle ihres Erfahrungsmaterials, das sie um sich aufgetürmt hat, wenn sie weder aus noch ein weiß mit ihren „Ergebnissen" und „Tatsachen", dann verlangt die Seele des besonders auf Form angelegten Menschen nach Ideen, um diese Stoffmassen zu ordnen, zu gestalten und lebendig zu machen. Solche Ideen finden sich in der Metaphysik eines Plotin, Bruno, Shaftesbury, Leibniz. Es sind die Ideen der „Natur", des „Organismus", der „Monade", der „Inneren Form", um nur einige zu nennen. Das ungeheure Objektive, das der Mensch um sich fühlt und empfindet, wird ihm mit Hilfe dieser Ideen zu einem wunderbar

verschlungenen, sinnvollen, lebendigen Zusammenhang, den er Natur, Universum, Kosmos nennt. Selbst durch alle Dissonanzen dieser Wirklichkeit hindurch ahnt er das Walten einer Harmonie, die er sich in der Kunst und im Denken faßbar zu machen sucht. Er sieht unverwirrt eine unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, deren harmonische Bewegung er sich kühn als ein System von „Monaden", d. h. von immateriellen, determinierten, geistigen Substanzen (Kraftpunkten) denkt. Die Bestimmung des Wesens dieser Monaden ist für das streng logische Denken freilich widerspruchsvoll genug. Charakteristisch für sie ist, daß sie in strenger Abgeschlossenheit sich gegeneinander abgrenzen, keine „Türen und Fenster" haben, und doch werden sie von „Monaden" höherer Ordnung umfaßt. Jede einzelne spiegelt auf eigene Weise das Universum wieder, allerdings in verschiedenen Graden von Deutlichkeit. Der Organismus-Gedanke Shaftesburys, der bei Frobenius (schon 1896) und bei Spengler in ihren „Kulturorganismen" wiederkehrt, ist den Monaden von Leibniz nah verwandt. Denn diese Organismen sind nicht physischer, sondern metaphysischer Struktur: geistige Urformen, die aus unbekannten Tiefen des Alls auftauchen und Erscheinung werden. Im Innern — dieses Wort goethisch verstanden — dieser Formen ist als „vis formativa," als „forming form", jene „inward form", „innere Form" tätig, von der seit Shaftesbury alle tieferen deutschen Geister orakelt haben. So spricht der Engländer von einem „Stufenreich der Formen", in dem eine Form umschlossen wird von einer höheren. Sein Zeitgenosse Leibniz meint mit seinen Monaden genau das gleiche. Die höchste alles umschließende Form oder die Zentralmonade ist Gott.

Man mache sich ganz klar, was mit dem hier Vorgetragenen gemeint ist. Die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts arbeitet mit ursächlich verknüpften Entwicklungsreihen. Die höhere Form geht aus der niedrigeren hervor. Vom Bazillus zum Kulturmenschen der Gegenwart sieht sie eine ununterbrochene Kette. Das Denken der Leibniz verwandten Geister gebraucht wohl auch das Wort „Entwicklung", versteht darunter aber etwas ganz anderes. Diese Entwicklung geht in Sprüngen vorwärts, jedes Stadium ist etwas Neues, eine Verwandlung, eine Metamorphose, und jedes dieser Stadien ist ein in sich geschlossenes Ganzes. Während die Naturwissenschaftler mit ihrem Kausalitätsprinzip alles „erklären" konnten, stehen Forscher wie Goethe fort und fort vor neuen Geheimnissen. Wir spüren es: Mit den Begriffen „Monade", „innere Form" haben wir das Reich der „Mütter" betreten; und in diese Region gehört auch das Wort „Paideuma" von Frobenius. Es weist auf ein Seelenhaftes, das im Innersten eines Kulturorganismus wirkt und alles beeinflußt, was in seinen Bannkreis kommt. „Paideumatische Studien" sind also solche, die nach diesem

Allerinnersten in einer Kultur ausspähen und es zu beschreiben, nicht zu erklären suchen. Der Begriff „Paideuma" ist eng verwandt mit dem, was Spengler „Kulturseele" nennt. Beide sind metaphysische Wesenheiten, geistige Substanzen voller Aktivität und mit einem Telos begabt, die, wenn sie aus der ewigen Seinsregion eintauchen in den Fluß des ewigen Werdens, auch dessen Gesetzen des Geborenwerdens und Vergehens unterliegen. Als „Kulturen" werden sie den Menschen dadurch spürbar, daß sie den ewigen Gleichtakt kosmischer Flutungen durch einen ganz neuen, individuell in den verschiedenen Kulturen verschiedenen Rhythmus unterbrechen. In dieser Verschiedenheit des Rhythmus äußert sich die meist ganz verschiedene „innere Form" dieser Kulturen. Immer wieder muß darauf hingewiesen werden, daß wir uns mit den Begriffen Monaden, Kulturseelen, Paideuma in der gleichen metaphysischen Zone des Denkens bewegen, und daß objektive Wesenheiten, objektive Formen der „Natur" mit diesen Begriffen bezeichnet werden. Sie sind nicht kausal untereinander verbunden, sondern jede ist ein Neues, eine „Entelechie", d. h. jede hat ihr besonderes Ziel in sich, das fest bestimmt ist von Anfang an. Der Evolutionsbegriff der „Monisten" versagt hier völlig.

Nun aber muß sich, wenn Kultur entstehen soll, die Kulturseele oder das Paideuma als männliches Prinzip mit einem Stück Erde, einer „mütterlichen Landschaft" verbinden. Aus dieser entsteht „pflanzenhaft" die Kultur, die den Menschen erfaßt und in seinen sämtlichen Lebensäußerungen beeinflußt, ihn herausreißt aus dem gewohnten Lebensrhythmus, und dem Geschehen während einer Reihe von Menschengeschlechtern jenes ungeheure Tempo, das Mitwelt und Nachwelt in Atem hält, gibt. Die Kultur ist also kein menschliches Produkt, sondern, im Gegenteil, die Schöpfung eines geheimnisvollen übermenschlichen Kraftzentrums.

Nachdem so der metaphysische Charakter des Begriffs Paideuma festgelegt ist, schreiten wir zum 2. Teil unserer Aufgabe, nämlich zu zeigen, wie wir uns seinen Inhalt auf empirischem Wege deutlicher machen können. Und dazu wollen wir das herbeibringen, was auf einem anderen Gebiete ein anderer Forscher geboten hat, den nur wenige kennen und nennen, der 1913 verstorbene Ästhetiker Friedrich Lippold. Daß dieser sich für das Innerste und Unterste der Dinge mit Goethe des Begriffs „innere Form" bedient hat, das kann uns in dieser kleinen Abhandlung über das Paideuma nicht irremachen; denn wir wissen, beide Begriffe meinen im Grunde dasselbe. Mit beiden Begriffen wird nicht eine einförmige Substanz bezeichnet, sondern eine Anlage zu unübersehbaren Mannigfaltigkeiten. Diese Mannigfaltigkeit jener dynamischen Aktionszentren besteht in verschiedenen Richtungstendenzen der Dynamis. Eine solche Grundvorstellung liegt

auch Lippolds ästhetischen Arbeiten zugrunde. Nach ihm ist das Aperçu der „inneren Form" lediglich aus den Bedürfnissen theoretisierender Künstler oder künstlerisch empfindender Denker geboren. Der Begriff, der jeder logischen Definition spottet, ist seinem Inhalte nach ungemein vieldeutig. Goethe sagt von ihm, daß die „innere Form alle Formen in sich begreife", daß „ihr am Ende alles zu Gebote stehe". Ansätze zu einer Geschichte dieses Begriffs finden sich in Lippolds „Bausteinen zu einer Ästhetik der inneren Form", Seite 257 ff*. Um diesen Begriff deutlicher und methodisch bemerkbar zu machen, hat er ihn, allerdings zunächst für die Poesie, genauer zu bestimmen gesucht. Er hat das Innerförmige mit dem „Urförmigen" identisch gesetzt, d. h. mit jenem einfachsten Ausdruck der faßbaren Natur, den die „primitivste Kunst zur Verlautbarung des im reifen Kunstwerke aufgeblätterten Seelenzustandes gebraucht hat. Oder, mit einem Bilde von der Musik her, „die innere Form eines Werkes ist das von uns beim Hören bewußt oder unbewußt durchgefühlte schlichte Urthema von beinahe noch ganz vogelgesangartiger Naturwüchsigkeit, zu dem das Werk die potenzierende, dieselbe innere Sache wie das Thema, aber nur in individualisierteren Verhältnissen durchführende Variation ist".

Für Lippold ist „das Innerförmige also etwas ganz Schlichtes, Elementares, Zellenmäßiges". Das hat das Gute, „daß es die Untersuchung auf bestimmte, mechanisch bestimmbare Verhältnisse weist, innerhalb deren das Schwärmen des Geistes zu einem geordneteren Fliegen werden kann, jenes Schwärmen, ohne welches in diesen Dingen nie etwas fertig werden, mit denen allein man aber nie zu dem erreichbaren Grade von eindringender Erkenntnis gelangt" (Frd. Lippold, a. a. O. XVI). Mit solchem „schlichten, elementaren" meint er „Urtypen von Einklang bestimmter äußerer Formen mit bestimmten Bedeutungsweisen", also „Urtypen des Ausdrucks, die der schöpferische Kosmos selbst in uns (mindestens nationenweise) gelegt und aus deren Keim allein sich die Kunstgestaltungen gruppenweise als gesteigerte Variationen der entsprechenden Urthemen entwickeln".

Wenn nach Goethe und Schelling Polarität und Steigerung die zwei großen Triebräder der Natur sind, so befindet sich Lippold mit seinen Bestimmungen durchaus in ihrer Region. Denn seine Urtypen der Natur und Kunst sind der Einklang von Polaritäten, wie das Sinnliche und Sittliche, und in ihnen waltet wie in einem Keim der Drang zur „Steigerung", zur Überhöhung derselben Urform.

Diese Sätze mögen als theoretische Grundlage für einige Beispiele von „innerer Form" dienen, die hier geboten werden sollen. Ich weiß nicht, ob Leo Frobenius sich über diese Theorien ganz klar ist. Wenn ich aber sein soeben in München erschienenes, eine neue Epoche für

* München 1920.

die Kunde von Afrika einleitendes Buch „Das unbekannte Afrika“ aufschlage, so sehe ich überall die Betrachtungsart der Erscheinungen des Lebens von der „inneren Form“, der keimgewaltigen Urform mit ihrer Tendenz zur Steigerung aus wirksam. Das ist aber Goethesche Betrachtungsweise, die trotz aller Goethe-Bewunderung der „Exakten“ diesen für immer verschlossen bleibt. Darum muß auch ein Forscher wie Frobenius bei ihnen stets auf Widerstand stoßen. Aber ich finde bei Frobenius nicht bloß Beispiele, sondern auch Formulierungen, die direkt auf das von Lippold Gemeinte hinweisen. So Seite 79: „Das Planmäßige der Grundlage (Lippolds „Urform“) wirkt sich durch alle Schichtungen, Differenzierungen und Höhen der Kultur, wenn auch . . . immer schwerer erkennbar aus.“ Ferner „im Sinne der Entelechie ist es nicht angängig, von höheren oder niederen Kulturkräften zu sprechen, wohl aber ist es möglich, in ihrer Auswirkung einen Aufstieg (Goethe nennt ihn Steigerung) sich immer komplizierter entwickelnder Formen zu erkennen. Hierin ist die Kultur, das Paideuma, homolog mit allen Erscheinungen der Umwelt verbunden, was in seiner Eigenart der Organität beruht.“

Nun aber zu den Beispielen jenes Schlichten, Elementaren, das nach Lippold die nähere Bestimmung des Innerförmigen für die wissenschaftliche Arbeit so wertvoll macht. Lippold weist da z. B. auf den Umstand hin, ob die Bestandteile einer Gestaltung sich im geradzahligen oder im ungeradzahligen Verhältnis gruppieren, wie im Marschtakt und Tanztakt. Er weist „auf das Heer von Jauchzern und Wehrufen, Flüchen und Beteuerungsformeln, kräftigeren Verlautbarungsweisen der Erwartung, der Neugierde, des Staunens, der Enttäuschung, der Überraschung, des Zornes, der Zärtlichkeit, der Beklemmung, der Müdigkeit . . . bei allen Diesen stellt das Verlautbarte nach der Höhe und Tiefe der in ihm enthaltenen Sprachklänge etwas viel Gezackteres oder kräftiger Geschwungenes oder gelegentlich auch viel Matteres, Blutleeres dar, als es die erregungslose Werkeltagssprache bietet“ (Lippold a. a. O. S. 46). Und etwas weiter unten: „Wir sehen, daß der seelische Druck der Freude und der Not nicht nur Ausdrucksformen hervorbringt, die offenbar auf Kunstmäßiges hinzielen, ohne daß doch bei ihrer Erzeugung das mindeste künstlerische Absehen oder Bewußtsein waltete.“

Was bedeutet das alles? In jenen von der Natur geschaffenen Ausdrucksformen simpelster Art, also in Naturlauten, wie den Ausbrüchen des Zornes, der Zärtlichkeit usw., haben wir jene Urformen, die wir auch „innere Formen“ nennen, und diese müssen in einer künstlerischen Formung höherer und höchster Ordnung vorhanden sein, wenn dieses Kunstwerk nicht bloß das Gemächte eines feinziselierenden Eklektikers, sondern das eines schöpferischen Geistes ist, das in unseren Herzen Wider-

hall findet und uns erhebt. Wenn wir die Werke der Kunst auf ihr Innerförmiges hin erforschen, dann kommen wir zu jener fruchtbaren Wesensschau, von der aus alles äußerlich Formale erst seinen Sinn, seine Deutung empfängt. Das hat noch keine Ästhetik unternommen. Auf biographischem Gebiete haben Gundolf, Bertram und andere diese Methode, von innen heraus ein Äußeres zu deuten, schon anzuwenden gesucht. Aber die Aufgabe war zu groß; sie sollte an einem kleineren Objekt, einem einzelnen Kunstwerk erst ausprobiert werden, ehe man sich an so große „Monaden" wie Goethe oder Nietzsche wagt. Aber Bertram und Gundolf haben heute den Weg erfolgreich eingeschlagen, der allein unsere Wissenschaft aus dem Wald der Trübsal der nur philologischen Arbeitsweise herausführt.

Auch in die Religionsgeschichte dringt das neue „morphologische" Verfahren schon ein. So interpretiert Professor Otto Schmitz den Paulus von dessen „Lebensgefühl" her*. Dieses Lebensgefühl ist auch eine „innere Form", ein „Plan", der alles Reagieren auf Reize von außen beeinflußt. Von einer Darstellbarkeit des Lebensgefühls kann also nur in dem Sinne die Rede sein, daß es in seinen Ausdrucksformen als das ihnen gemeinsame erkannt wird, und diese Ausdrucksformen von ihm als ihrem Herzpunkt aus aufgefaßt und erläutert werden. Die Einheit der Darstellung ist darum nicht die gemachte Einheit eines Vernunftgebildes, sondern die gewachsene Einheit eines Lebensvorganges." (Seite 10 f) Einer der Väter der neuen Forschungsweise ist vor allem der lange verkannte W. Dilthey.

Und nun bleibt noch übrig, zu zeigen, wie auch Leo Frobenius den neuen Weg geht und in seinen „paideumatischen Studien" auf das Schlicht-Urförmige eines „Planes", also auf ein irgendwie gestaltetes Urmotiv stößt. So sieht er in der „chthonisch-hamitischen Urkultur" eine Urform in der diese ganze Kultur bestimmenden dynamischen Bewegung nach unten; in der „tellurisch-äthiopischen Urkultur" eine solche Bewegung nach oben. Dieser urelementare Unterschied in der Keimanlage der Kulturen oder in ihrem „Paideuma" äußert sich bei der ersteren im Vorhandensein des Mutterrechts, des Bauens in die Erde, in ihrem „Höhlengefühl"; bei den Aethiopen im Vorhandensein des Vaterrechts, des Bauens auf Pfählen, also nach oben, in ihrem „Weitengefühl". Und diese Ursetzungen sind spürbar, wo und wie auch sie sich in hohen Kulturen gesteigert haben. Hat der Blick des „innerförmigen Denkers" erst einmal die Verhüllungen des Urmotivs durch die gesteigerte reichere Ausgestaltung durchschaut, so sieht er überall das Urmotiv als das Keimgewaltige hindurchschimmern. So bietet Frobenius uns den Grundriß des Impluvial-Baus der „atlantischen" Joruba-Kultur. Wir erkennen dieses Motiv gesteigert wieder im

* Otto Schmitz, das Lebensgefühl des Paulus. München 1922.

etruskischen und römischen Atrium und in den Säulenhöfen der Mauren-Paläste.

Aber man denke nicht, daß die Anwendung der Idee der „innern Form" sich beschränke auf Kunst und Kulturwissenschaft. Ich habe von der Möglichkeit einer Philosophie gehört, die für alle Äußerungsweisen des menschlichen Bewußtseins unter sich scharf unterschiedene Urmotive des Denkens ermittelt, die nicht nur die mannigfachen Denkmöglichkeiten der Menschen, sondern auch ihre verschiedenen Anwendungen auf die Wirklichkeit begründet. Diese Denk-Urmotive sind von der gleichen Simplizität wie das gradtaktige und ungradtaktige in der Ästhetik Lippold's oder die Bewegung nach oben oder unten der Paidumata der Kulturen bei Frobenius. Und ebenso wie Lippold auf eine Deskription der Formenwelt des gesamten Lebens ausgeht, wie Frobenius eine immer umfassendere Darstellung der Paideumata der Kulturen im Sinne hat (man denke an seinen „Atlas Afrikanus" und an die geplanten Fortsetzungen des „Atlas Europäus" und des „Atlas Mundi"), so schafft jene erwähnte Philosophie an einem Neuunterbau der Wissenschaft, Kunst und Religion, der auf Grund naturgegebener Denkurformen aufgeführt wird.

Und noch etwas ist beachtenswert. Shaftesbury und Leibniz standen auf keinem Katheder. Auch die Philosophie Lippolds und Frobenius' ist keine fachwissenschaftliche Angelegenheit, und befriedigt weder strenge Cohenianer noch Husserlianer. Frobenius und Lippold wollen der Schule dienen. Nicht nur hat der erstere für seinen Urbegriff das Verbum παιδεύω gewählt — das Paideuma erzieht ja die Menschen, die unter seine Herrschaft kommen —, er hat auch sein Buch geradezu den Lehrern „als den dazu berufenen Hütern und Pflegern der Keime aller Kultur —" gewidmet. Die gleiche pädagogische Absicht hat Lippold, der als „Hermeneut" Lehrer und Schüler zu immer vollerem Genießen der deutschen Dichtung hinführen will. Und mein Philosoph neigt auch mehr zur praktischen Seelenführung als zum Dozieren der Philosophie „als strenger Wissenschaft". So ist es recht: Die Philosophie soll zur Praxis des Lebens führen, nicht aber soll das Leben an ihr vorbeirauschen. Das Mißvergnügen der Fachphilosophen über dieses Postulat kann uns nicht beirren.

Voll Hoffnung blicken wir in die Zukunft der deutschen Wissenschaft, die keine Wissenschaft des Toten, sondern des Lebendigen sein wird. Der Führer dieser Wissenschaft vom Lebendigen ist uns Goethe, d. h. der Goethe der naturwissenschaftlichen Schriften, der Sprüche in Prosa und in Reimen, der weise Durchschauer der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens. Was er hinter dieser sieht, das ist keine einförmige Substanz, sondern eine Vielheit von „monadischen Entelechien", die — der Verstand faßt es nicht — doch eine Einheit, eine Harmonie bilden.

Diese ewig bewegte Vielheit in der Einheit ist das Leben, dessen Geheimnissen wir uns nicht mit den Gesetzen der mathematischen Logik und Naturwissenschaft nahen können, sondern nur mit solchen naturphilosophisch-metaphysischen Tastgriffen wie innere Form, Paideuma, Monade, Entelechie. Mögen auch noch so viele tüchtige Vertreter jener Naturwissenschaft sich unmutig von uns wenden, wir folgen ruhig und fest dem Panier Goethes, wenn es sich für uns darum handelt, jenes rätselhafte, ungeheure Weltwesen um uns herum wissenschaftlich zu deuten.

# Hans Hartmann<br>Friedrich Gogarten

## I

Es sind vier Vorträge „Von Glauben und Offenbarung" (Verlag E. Diederichs), in denen Gogarten sein Lebenswerk weiter ausbaut. Und es handelt sich, wie er selbst das auch sagt, wirklich nicht nur um Variationen seiner letzten Schrift „Die religiöse Entscheidung", sondern um eine Weiterführung. Die Frage nach der Bedeutung des Christus, wie sie nach Barths Vortrag auf der Elgersburg an Barth und Gogarten gestellt wurde, taucht von ferne her unerbittlicher auf; in dieser Frage gipfeln auch die drei ersten Vorträge. Die Ausdrucksweise ist etwas durchsichtiger, auch noch mehr wohl als bisher aus der Fülle der Zeitprobleme geschöpft, die uns bedrängen und uns unausweichlich sind. Alles ist sublimiert und variiert nun freilich wie eine Bachsche Fuge, sich auf das Notwendigste beschränkend, das ewige Thema: Gott und Mensch, Ursprung und Verlorenheit, Sünde und Gnade, schöpferisches Ich und demütiges Stillehalten dem Worte.

Es werden wenige Menschen heute so sehr die Möglichkeit haben, Positives zu sagen wie Gogarten. Gerade weil er es tut in Frageform, tun will in dem ständigen Wissen um die Vorläufigkeit alles menschlichen Sagens, wirkt sein Positives nicht als zu Tode gerittene Wiederholung des längst Gesagten, nicht als Schlagwort, sondern wie die vor der letzten Verzweiflung stehende und doch von irgendwoher gehaltene Lebendigkeit selbst.

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, zu diesem „Positiven" gar nichts — umschreibend oder deutend — zu sagen, sondern nur einzelne Sätze aus der Fülle der — allerdings „schöpferisch" neuen — Formulierungen wiederzugeben. Es können nur wenige Zitate sein, denn auch eine größere Anzahl würde nicht davon befreien, das Ganze Wort für

Wort selbst zu lesen. Um so nötiger dürfte nachher ein Eingehen auf die Punkte sein, wo sich Gogartens Position selbst aufhebt. Ich meine mit „Position" nicht jenes zuvor genannte Positive, sondern mehr seine Negationen, seine Polemik und seine Einordnungen, die vielfach auf unscharfem Zusehen beruhen dürften.

Zunächst also einige positive Sätze.

Aus dem ersten Vortrag: „Die Offenbarung".

„Es ist nichts als eine leere Redensart, wenn man meint, sub specie aeternitatis, unter dem Aspekt der Ewigkeit verlöre alle irdische Not ihre Härte, löse sich die Rätselhaftigkeit aller irdischen Fragen, würde das Wirrsal aller irdischen Verwirrungen aufgeklärt."

„Erst im Lichte der Ewigkeit enthüllt die Problematik dieser endlos endlichen Welt ihre Unlösbarkeit. Erst im Lichte der Ewigkeit zeigt sich, daß alle Not dieser Welt unaufhebbare Not ist."

„Denn man kann Unmögliches — und noch einmal sei es gesagt: es handelt sich hier um Unmögliches — man kann Unmögliches nur glauben, nur in der fragendsten, unsichersten, gebrochensten, zweifelndsten Form des Wissens wissen und das heißt ja: nicht — wissen."

„Und so bleibt auch hier, im Bereiche der Offenbarung, nichts von jener Erschütterung verschont. Und wer meinen sollte, in ihrem Bereiche Ruhe und Sicherheit und Gewißheit zu finden, so wie die Religion sie den Menschen verspricht, aber auch nur verspricht, der wird bitter enttäuscht werden."

Aus dem zweiten Vortrag „Offenbarung und Zeit".

„Diese Welt ist der Ort, an dem Zeit und Ewigkeit aufeinanderstoßen, oder vielmehr, sie selbst ist nichts anderes als dieser Zusammenstoß des Ewigen und Zeitlichen ..."

„Gott ist mächtig über Zeit und Ewigkeit, das heißt: hier erkennen wir vor Gott, was es bedeutet, Mensch zu sein. Es bedeutet: nicht wie Gott sein und doch sein müssen wie Gott. Das heißt: krank sein an Gott, aber nicht sterben können an ihm und nicht heil werden können aus der Kraft des eigenen Organismus."

Aus dem dritten Vortrag „Glaube und Offenbarung (der zweite Artikel des Apostolikums)".

„Den Glauben ohne Zurückhaltung, in hörbarer und sichtbarer Offenheit bekennen, ist nur unter einer Bedingung möglich, wenn nämlich das laute offene Bekenntnis im Sichtbaren tut, was das zurückhaltende stille Bekenntnis im Verborgenen tut: wenn dem Leben, wenn dem Menschen dadurch Gefahr droht, wenn sein Ende dadurch in deutliche gefährliche Nähe gerückt wird. Ein lautes, öffentliches Bekennen des Glaubens, das nicht eine bedrohliche Tat ist, deren Gefahr auf den Bekenner fällt, steht doch wohl dem Urteil über die Pharisäer ... verzweifelt nahe."

„So verzweifelt, so gefährlich nahe ist der Glaube dem Unglauben, so erschreckend ähnlich ist der eine dem andern. So nahe beieinander stehen der Gott, dessen erlösende Gnade allein den Menschen seine totale Verlorenheit erkennen läßt, und der Gott, der nichts ist als das Phantasma der menschlichen Unkraft ..."

„Nicht um die Übersetzung und Einfügung des Evangeliums in die Totalität und Kontinuität des Menschen, seiner Humanität, handelt es sich. Damit ist es ausgeschlossen, den Glauben als ein besonderes Organ des Menschen zu betrachten. Der Glaube ist nicht mehr und nicht weniger als das Eine Wunder."

Aus dem vierten Vortrag „Gemeinschaft oder Gemeinde?"

„Gott bleibt das Du und wird auf keinerlei Weise zum Ich. Es gibt also keine unio mystica zwischen Gott und Mensch, Gott und Seele, keinerlei unmittelbare Berührung oder Erfahrung. Nichts dergleichen. Es kann nur ein Hören des Wortes geben. Denn das Wort ist die einzige Form der Mitteilung zwischen dem Ich und dem Du. Aber ich erinnere daran, daß das nicht das mystische Wort der inneren Erfahrung ist, denn dann hörten wir nur unser Ich, aber nicht Gottes Du. Dieses Wort kann nur ein äußeres Wort sein. Und dieses göttliche Wort ist Gottes Autorität."

Nur wer diese Wiedergaben sorgfältig aufgenommen hat, wird den folgenden kritischen Erörterungen folgen können. Dabei wird es nötig, zwischen ihrer Substanz und dem, was schließlich dasteht, zu unterscheiden. Das erste nennt Gogarten in den zwei ersten Vorträgen fünfzehnmal, also quälend oft, das „was gemeint ist". Aber er will sich damit hoffentlich nicht der Verantwortung entziehen für das, was schließlich gesagt ist.

Dabei kommt es für uns entscheidend darauf an, ob das, was gesagt ist, so gesagt ist, daß es nicht nur als einzelner Satz, sondern im ganzen Aufbau und der perspektivischen Einordnung in ein Totales der Betrachtung probehaltig ist, im Gleichnis gesprochen, ob die Gesetze seiner spekulativen Fugen gehalten sind. Dabei ist „Fuge" für mich kein ästhetisches Bild, sondern ein Gleichnis für das Einhalten eines bestimmten Niveaus des Blickes und eine gleichbleibende Grundform für das Thema, welches nun von allen Enden des Lebens her variiert wird, also bei Gogarten das allein entscheidende Thema: Mensch und Gott. Oder, um es noch einmal vorbereitend zu sagen: Es gibt Widersprüche und Unebenheiten, die notwendig sind, weil sie das Vorhandensein einer wirklichen Paradoxie verkünden, und es gibt solche, die auf dem „Gogartenschen" Niveau nicht mehr gestattet sind. Ich bin freilich nur dafür verantwortlich, so von diesen Dingen zu reden, wie ich sie sehen muß. —

2

Zunächst erscheint, um mit Einfachem zu beginnen, die Schilderung, die Gogarten von seinen „Gegnern", dem gebildeten Menschen, dem Individualismus, der Mystik gibt, und die damit zusammenhängende Typenbildung zu einfach, ja teilweise verzerrt. Der gebildete Mensch, der mit Goethe und C. F. Meyer zusammengestellt wird und gegen den Shakespeare und Dostojewski ausgespielt werden, ist doch etwas komplizierter, als er in der romantischen Aufmachung, die ihm Gogarten gibt, erscheint. Der Wandel des Goethebildes in der Gegenwart könnte Gogarten, wenn er ihn verfolgt, genug davon erzählen. Daß ich nicht mißverstanden werde: Gogarten zeichnet die genannten „Gegner" nicht oberflächlich, vielmehr gibt er ihnen die tiefste Form, die ihm möglich erscheint. Aber eben darum ist es so folgenreich, wenn sie nun verzeichnet werden.

So sind die Eklektiker und Lessinganhänger, die den Sinn der Religion nur in der Fülle der Religionen verwirklicht sehen, gegen die also die „Offenbarung" ausgespielt werden dürfte, nur eine dünne gelehrte und von Gelehrsamkeit angekränkelte Oberschicht, die zu bekämpfen auf dem Gogartenschen Niveau gar nicht not tut. Viel verbreiteter und wichtiger ist die Sehnsucht, ja Sucht nach Offenbarung, in Theosophie, Anthroposophie und sonst — aber davon, daß und inwiefern es sich hier gerade nicht um Offenbarung handelt, hört man doch in den vier Vorträgen allzuwenig — nämlich, abgesehen von Grundprinzipien, die der Leser als Maßstäbe für alles erhält, gar nichts Konkretes.

Es ist ferner durchaus unrichtig, daß der Glaube des modernen Denkens und Fühlens „der Glaube an unendliche Entwicklungsmöglichkeiten ist" (S. 65). In dieser Ungebrochenheit war das vielleicht einmal so vor zwanzig Jahren.

An einem Beispiel, das uns nun freilich in das Zentrum der Sache führt, soll gezeigt werden, „was gemeint ist". Gogarten spricht im zweiten Vortrag von denen, die glauben, wer in der dauernden Spannung der letzten Gegensätze, im fortwährenden Widerspruch von Kampf und Frieden, von Gegensätzlichkeit und Einheit lebe, der stehe „in Gott, in Gottes Leben". Er stellt also solche Leute zu denen „zur Linken", die da ungehemmt glauben, man könne Gott so einfach in sein Leben hereinlassen und ihn da verwirklichen (sagen wir also, um einen von Gogarten nicht gebrauchten konkreten Anhaltspunkt zu haben: Jatho-Anhänger und alles Verwandte, das reicht sehr weit im Umkreise). Und nun verfährt Gogarten nach seiner mit konstanter Beschränkung festgehaltenen Methode, daß es stets nur zwei Haltungen gibt, eine, die Irrtum, eine andere, die Wahrheit ist. Er schildert in einer durchaus fruchtbaren und tiefgründigen Weise den Unterschied von Menschenwort und Gotteswort, die Grenze des Menschen, die Unmöglichkeit, sich so

einfach in den Strom des schöpferischen Gottes hineinzulegen, Gott so einfach ins Leben aufzunehmen, also die „Distanz".

Gogarten hat nur vergessen, daß es noch eine — wenn man schon einmal typisieren will — dritte Möglichkeit gibt. (Typisierungen sind ja leider, wo es sich um wirkliche Entscheidungen handelt, unvermeidlich) Er hat übersehen, daß man auch formulieren kann: In dem Erleiden und Ertragen jenes Kampfes und jener Spannung sind wir auf eine uns unerforschliche und geheimnisvolle Weise Gott nah und fern zugleich. Oder auch: das Verhältnis zu Gott, der auch für Gogarten der ganz unzugängliche ist, das „endgültig Undurchsichtige" bedeutet, ist nur, fern und nah zugleich, vorhanden — aber es ist vorhanden — wenn und so weit wir in der Spannung und im Kampfe verharren. – So wäre zugleich die Distanz und letzte Ehrfurcht vor Gott und zugleich das ernstnehmende Erleiden des Kampfes und der Spannungen gewahrt. Wenn Gogarten noch keine Vertreter solcher Anschauung gesehen hat, so ist das nicht nur unsere Schuld. Da es ihm ja nicht um das Rechtbehalten geht, was an sich eine leichte Arbeit für Intelligenzen ist, wird er wohl zu den Dingen, die in dieser Richtung liegen, Stellung nehmen müssen.

An dieser Stelle der Betrachtung ist aber noch eine Stufe tiefer zu gehen. Gogarten nimmt so ohne weiteres an, daß die gottinnigen, ungehemmten, an der Gemeinschaft sich genugtuenden Menschen eine Sache vertreten, die von seiner Sache aus als Irrtum, distanzlos und also minderwertig aufgewiesen werden könnte. Daß es, um dies nicht zu vergessen, ihm um die Sache geht, die diese Leute (genannt ist z. B. Troeltsch, Joh. Müller, Fuchs) vertreten und nicht um die Menschen, ist von Gogarten leider nicht mit der ihm sonst eigenen Deutlichkeit gesagt. Er weiß so richtig davon zu reden, daß das „Du" uns unendlich ferne bleibt, er weiß ferner, daß alles nicht nur Teil der begrenzten, sondern in noch viel höherem Maß der unbekannten Wirklichkeit ist, daß alles, um eine gangbare, von Gogarten diesmal zum Glück kaum gebrauchte Formel zu nehmen, auch unter dem göttlichen Ja steht. Davon ausgenommen scheinen nur die genannten Vertreter sowie die von ihnen vertretene, „irrtümliche" Sache zu sein. Ist denn das Wort S. 59: „Ist einer gezählt, so sind sie alle gezählt", ebenso wie das S. 17: „welches Menschliche kommt nicht in den Bereich Gottes?" nur Rhetorik? Es dürfte hier also in der Gesamtübersicht etwas nachzuholen sein, was ganze Teile der Gogartenschen, oft recht sicher aufgetanen Partien in Frage stellen würde.

Aber eben dieses „Ablehnen" und Ausnehmen von jenem „Alles" ist tiefe innere Notwendigkeit, weil Gogarten die unendlich tiefen Fragen der göttlichen Problematik gegen gewisse, zeitlich begrenzte, in sich notwendige (und jedenfalls mit Herzblut erarbeitete) menschliche Haltungen

ins Feld führen und diese damit vernichten zu können meint. Es ergibt das ein Bild, als wenn in einer Choralfuge plötzlich ein weltlich Lied gegen die Choralstimme geführt wird: das bedeutet dann eine Niveauveränderung, die eine geordnete Thematik unmöglich macht. Muß nicht die Gogartensche Position zu jener Selbstaufhebung führen, wo das Unvergleichliche nicht mehr verglichen, Mensch mit Gott, Menschenwort mit Gotteswort, individuelle Persönlichkeitsbildung mit letzter Autorität Gottes nicht mehr auf einer Ebene gesehen werden kann? Es wird sich dann ein Gesamtaspekt derart ergeben, daß der Mensch zwischen Zeit und Ewigkeit, Welt und Gott, deren Distanz für ihn immer deutlicher und unüberbrückbarer wird, hin und her geht und in keiner ganz zu Hause sein kann, weder in der Gott-Welt, weil sein Mensch-sein als solches ihm das versperrt, noch in der Mensch-Welt, weil er weiß, daß er da „krank an Gott wird". Auch mit dieser Möglichkeit wird sich Gogarten auseinandersetzen müssen.

An dieser Stelle ist aber der Punkt, wo Gogarten unserer Zeit, die er in Vielem so scharf erkennt, das Wort, das ihr not tut, sagen könnte, aber nicht sagt. Es gehört zu den heikelsten Partien seines Buches, wo er entwickelt, daß sich der Glaube nicht in einem Bekehrungsmoment oder in religiösen Übungen oder Erlebnissen zeigt (ganz richtig!), sondern im ganzen Leben des Glaubenden. Der Glaube, das wird man „zugeben", wird zwar von Gott geschenkt, aber doch nicht so substantiell-zeitlich geschenkt, daß er nun einfach eine Zeitspanne des menschlichen Lebens, etwa 50 Jahre, voll und ganz ausfüllen könnte. Es ist ja der Glaube an Unmögliches, um den es sich handelt, und da mit dem Geschenk des Glaubens der Verstand nicht einfach aus dem Gehirn des Menschen eliminiert wird, bleibt der Verstand in seinem zwar menschlich-zeitlichen, aber nicht wegzudiskutierenden, nicht „wegzuglaubenden", vielmehr sehr ernstzunehmenden Recht bestehen, und der Mensch bleibt in der unerträglichen Paradoxie, daß er auf zwei Ebenen lebt und daß nur das Sich-offenhalten, von dem diesmal Gogarten so gut schreibt, über sein Verhältnis zum Ewigen entscheidet, ohne daß dies Verhältnis je ein seinen ganzen zeitlichen Bestand durchziehendes wäre. Darum will es mir auch als Rhetorik erscheinen, wenn Gogarten sagt, unser Leben könne an einem entscheidenden Punkte so wichtig werden, daß Zeit und Kraft für anderes nicht mehr freibleibe. Ist das nicht eine undeutliche Vermischung der beiden Ebenen Zeit und Ewigkeit?

Daß mit all dem etwas durchaus Konkretes gemeint ist, mag noch an einer anderen Gogartenschen Stelle beleuchtet werden. Er sagt einmal, so mit einer gewissen Handbewegung: „Und man kann ein Wunder nicht gut anders als glauben." Die Sache, um die es geht, müßte aber, wie ich meine, so formuliert werden: „‚Man', d. h. der Mensch, kann nicht einfach an das Wunder glauben, sondern man kann um die Er-

kenntnis der letzten Möglichkeit und offenen Problematik des Wunders ringen" — eben weil man auch wieder Mensch bleibt und seinen Verstand behält. Dieses Ringen geschieht nicht aus eigener Kraft — um den Gogartenschen, aber aus der Geschichte der Theologie bezogenen und darin starr gewordenen Ausdruck zu benützen —, sondern dies Ringen ist gerade das Zeichen, daß der Mensch von Gott und der Möglichkeit seiner Offenbarung gefaßt ist. Eine imaginäre Glaubens-„Haltung", in der der von Gogarten mit Recht verworfene „Wille zum Glauben" eine sehr verdächtige und starke Rolle spielen könnte, vielleicht nur unbewußt, aber darum eben doch, kann nicht als solches Zeichen des Erfaßtseins angesehen werden. Sie ließe sich ja auch nie eindeutig konstatieren und aufweisen, bei sich selbst genau ebensowenig wie bei andern. Denn wir selbst sind uns eben so unendlich ferne wie die andern — erst wo Gott uns konstituiert, in der Wiedergeburt —, oder vielmehr, da das kein feststellbarer Akt ist: wo es sich entscheidend um diese Konstituierung handelte, würden wir zu uns selbst kommen.

Das meint aber Gogarten nicht, er glaubt vielmehr, daß zwar das Du uns unendlich ferne ist, daß man sich selbst aber (vermutlich im Gewissen oder sonst einer von Luther vorausgesetzten, aber nicht durchdachten Provinz der Seele) nahe ist und sich selbst ins Auge sehen kann (obwohl — vertieft — auch Gogarten zugibt, daß dies eigentlich nur in und mit der Neuschöpfung durch Gott möglich ist). Damit aber stehen wir vor der Ironie, daß Gogarten gerade dem von ihm so bekämpften Individualismus zum Opfer gefallen ist. Es ist ihm nicht möglich und kann ihm aus tiefster Notwendigkeit nicht möglich sein, ihm, der so ganz echt auf Luther fußt, die Fragestellung: „wie kriege ich einen gnädigen Gott", auch wiederum wirklich auszuschalten und sie in die Spannung dessen zu stellen, was Römer 9, 3 so eben schauervoll von ferne angedeutet ist. Und die Sätze, mit denen Gogarten gegen den von ihm vermuteten Einwand des Individualismus angeht, können eben das, was hier zur Sache steht, nicht entkräften (S. 58 f.). Denn es ist, selbst die fragwürdigen Voraussetzungen Gogartens über die Offenbarung Gottes in dem Einzelmenschen Jesus zugegeben, eine unvermittelte Behauptung, ja es ist unerfindlich, warum damit unsere Einzelpersönlichkeit nur wichtig geworden sei. Gott könnte sich ja auch darum offenbart haben, damit die Einzel-ich ein für allemal aufgelöst wurden, und gewisse Gedanken des „Zimmermannssohnes", so der: „auf daß sie alle eins seien", lägen dem gar nicht so fern. Jedenfalls ist das eine ebenso mögliche, ebenso biblische, ebenso distanzierte — Konstruktion wie die Gogartens, dessen Sicherheit in der Gewinnung von Kriterien über diese letzten Fragen (S. 53) doch noch einer tiefen Unsicherheit weichen dürfte. Es ist ein Unterschied, ob man sagt, es gibt einen uns unzugänglichen im Unendlichen liegenden Ort, von wo

aus man diese Sicherheit gewinnen könnte, wenn ..., oder ob man wie Gogarten sagt: „Wir werden sie gewinnen können".

3

Ehe wir aber zu dem nun ins Zentrum tretenden Christusproblem etwas sagen können, muß noch einmal der Sinn des bisherigen zusammengefaßt werden.

Gogarten macht es sich zu leicht, wenn er mit ausschließenden Gegensätzen arbeitet. Gemeinschaft und Gemeinde sollen sich absolut ausschließen bzw. aufheben. Es könnte aber, meinen wir, auch sein, daß beide auf ganz verschiedenen Ebenen sich abspielen und daß beide mit einem für uns, menschlich gesprochen, gleich tiefen Ernste angesehen werden sollen. Indem Gogarten hier für unsere irdischen Verhältnisse die Gemeinde gegen die Gemeinschaft ausspielt und die letztere als Irrtum erklärt, wird er sich sogar im tiefsten selbst untreu: denn dann soll ja Gott wieder in die Erde gezwängt werden. Es ist wirklich zu einfach (S. 80), so obenhin anzunehmen, daß in der Gemeinde wirklich Gottes Wort(!) gepredigt und gehört wird. Vielleicht wird es nur geplappert und auswendig gelernt. Gogarten dürfte also nur sagen, daß wir um die Frage zu ringen haben, was Gemeinde und was Gemeinschaft ihrem Wesen nach ist, wo und wie sie sich abspielen, welches die letztlich wesentliche und welches die letztlich unwesentliche Seite des Seins darstellt. Damit wäre freilich Gogartens Gebäude als Gebäude sehr in Frage gestellt.

Ebenso macht es sich Gogarten zu leicht, indem er die Wahrheit gegen die Wahrhaftigkeit ausspielt. Es ist nicht recht, daß er, der ganz in der Wahrhaftigkeit stehen will, diese verleugnet. Er hat zwar recht: „Man kann nicht die Wahrhaftigkeit zum Maßstab machen, wenn sie nicht in ihrem Wahrhaftigsein die Wahrheit selbst ist." Aber man darf vielleicht, dies aufhebend, formulieren: „Das Wahrhaftigsein ist Bereitschaft, ist das Sich-öffnen, das auch Gogarten verkündet; es ist das Korrelat der Wahrheit auf der menschlichen Ebene." Daß man darauf keinen Bund gründen kann, wie manche wollen, darin dürfte Gogarten freilich richtig sehen.

Nun ist das, was Gogarten über „Wahrheit" zu sagen weiß, noch recht vorläufig, wenn man es zu einem Gesamtbilde zu vereinigen sucht. Er wird, wie in seiner Vorrede, darauf hinweisen, daß er das „Ergebnis" seiner mit Grisebach zusammen erarbeiteten philosophischen Voraussetzungen bald vorzulegen hoffe. Trotzdem muß auf einiges Unstimmige hingewiesen werden, und dies mag Gogarten auch zeigen, wo Andere fragwürdige Punkte seiner Darstellung erkennen und ihn um besondere Deutlichkeit bitten.

Zunächst fällt das Bild von der Wahrheit, die kein breites Feld, son-

dern ein schmaler, schwer erkennbarer Sumpfpfad ist, ganz aus dem Gogartenschen Denken heraus. Denn dann kann man ja bei genügender Aufmerksamkeit und Anstrengung die Wahrheit finden. Das ist aber genau dasselbe, was alle ernsten Menschen meinen, die von Wahrhaftigkeit reden, die von selbst zur Wahrheit führen müsse.

Daß aber Gogarten so redet, ist ein Zeichen dafür, daß er von dem Unergründlichen spekulativ oder auch nur in Beziehungen (die vom einen Unendlichen ins andere sich spannen) reden will, von denen man eben nichts in fixierbarer Form wissen und sagen kann. Die genaue Kehrseite dieser Unmöglichkeit ist die Tatsache, daß man auf die Frage nach der Selbständigkeit der geistigen Welt keine Antwort findet. Die Tatsache, daß Materialismus, Idealismus usw. sich immer wieder gegenseitig selbst „widerlegen", wird mit Recht (S. 24) für die Voreiligkeit und Unwirklichkeit ihrer Lösungen ausgeschlachtet. Aber handelt es sich hier wirklich um wesentliche Fragen, um das, was Gogarten (S. 78) „geistige Realität" nennt, oder handelt es sich nicht nur um die Oberflächenerscheinungen eines Denkens, das gebunden und verhaftet ist in ausgefahrene Denkgeleise, also vom Gogartenschen Niveau aus gar nicht getroffen werden kann. Wenn dem so wäre, dann könnte man freilich nicht in der sicheren Form von „Irrtum und Schuld" des Individualismus, also immer der Anderen, sprechen, als ob man von solchem Irrtum und Schuld nicht auch beladen wäre, sobald man nur das erste Wort ausspricht. Es wird doch wohl so sein, daß alle Denker in dieser Schuld sind, und daß es nur einigen, wozu ich Gogarten rechne, gelingt, das, um was es sich letztlich handelt, in reinerer Form zu sagen als andere. Dann wirkt es freilich auch merkwürdig, die Spekulation über Christus als „schlechthin verboten" zu bezeichnen. Ist damit wirklich der Distanz zur unendlichen Wahrheit gedient, daß nun irgend jemand solcher Warnungstafel sich fügt?

Und zumal wenn dann letzte Wahrheiten, z. B. daß der Glaube ein Wunder oder das Wunder ist, in einer Form geboten werden, die die Paradoxie und die Distanz geradezu eliminiert und vom Hörer mit einem Gefühl des Aufatmens „so, nun wissen wir Bescheid" eingestrichen werden, so gibt uns Gogarten damit nur das Versprechen, nächstens Deutlicheres zu sagen, und wir dürfen auf dessen Einlösung gespannt sein. —

4

Handelte es sich hier um einige Fragen, deren von Gogarten selbst zugegebene Vorläufigkeit eine präzise Formulierung seitens des „Kritikers" sehr erschwert, so kommt nun das Christusproblem doch schon in so deutlicher Prägung zum Vorschein, daß ihm noch eine zusammenhängende Betrachtung zu widmen ist. Hier finden wir nun ein seltsames Ineinander verschiedener Linien, um dessen Sinn wir uns

bemühen wollen. Als fruchtbarer Ausgangspunkt kann dienen: Erstens das Ineinander von rationaler Ableitung und Stillehalten vor dem Wunder. Zweitens die Gleichsetzung von Evangelium und Apostolikum (zweimal formuliert S. 54, das eine Mal ganz offen als „Voraussetzung, daß es sich bei diesen Worten des Apostolikums um Gottes Offenbarung handelt", zugegeben, ohne einen Versuch einer ernsthaften Begründung dieser Voraussetzung).

Man muß den Abschnitt, in dem die rationale Ableitung, daß Christus Gottes eingeborener Sohn sei, gegeben ist (S. 36 f.), schon sehr genau durchprüfen. Hier kann er nicht wiedergegeben werden, aber ein aufmerksamer Leser wird den Satz, in dem der Knoten geschürzt wird, verstehen: „Also: daß Ewigkeit Zeit wird, geschieht im Augenblick, oder nein, wir müssen genauer sagen: geschieht in einem bestimmten Augenblick." Nachdem Gogarten eine durchaus ernstzunehmende Zeitphilosophie angebahnt hatte, wonach Gott nicht in eine bestimmte Zeitspanne, sie erfüllend, einfach eingeht, sondern das Ewige nur „im Augenblick" Zeit werden kann, bestände die Möglichkeit, daß es hie und da, immer wieder, Zeit werde, also die Offenbarung absolut unabhängig sei von jeder Zeit. Da Gogarten aber auf Jesus als den eingeborenen Sohn Gottes hinauswill, schränkt er durch die wirklich nicht viel beweisende Formel „wir müssen" das „im Augenblick" ein und sagt: in einem bestimmten Augenblick. Er landet dann natürlich da, wo er landen will, nämlich bei dem einen historischen Menschen, dem Zimmermannssohn. Man nennt so etwas eine petitio principii oder eine logische Erschleichung. Keinem Menschen ist damit vermittelt, warum Gott sich nur einmal offenbaren konnte und durfte, ganz abgesehen davon, daß die Jahre 1—30 kein „Augenblick" in jenem zeitphilosophischen Sinne sind und daß es mehr als äußerlich wäre, die Lebensdauer des Leibes Christi zum Maßstab der Dauer der Gottesoffenbarung zu machen. Ist es nicht besser, hier schweigend vor dem Einmalig-Irrationalen zu stehen und sich nicht in solchen rationalen Ableitungen zu versuchen — obgleich ich durchaus das Ungenügende solcher Stellungnahme empfinde, und obgleich da etwas gesagt werden müßte und vielleicht einmal auch gesagt werden könnte?

Noch zugespitzter zeigt sich die Fragwürdigkeit der Gogartenschen Rationalität an einem anderen Punkte. Am Ende der genannten Ableitung heißt es, daß der eine, einzelne, zufällige Mensch — „kann, ja darf die Entscheidung, die an dieser Stelle geschehen muß, wenn nicht alle unsere Erkenntnisse schließlich doch gegenstandslos bleiben sollen, anders wie als zufällige erscheinen?" — unter Kaiser Augustus als Jude geboren wurde. Gogarten gibt sich also hier der Täuschung hin, als ob diese Entscheidung wirklich zufällig wäre, als ob er nicht gebunden und verhaftet wäre in die christliche Tradition, wo Tausende diese

„Entscheidung", die doch gar keine ist, weil ja keine Möglichkeiten auf gleicher Ebene bestehen, vor ihm und für ihn gefällt haben. Sich so außerhalb der Geschichte stellen, so in der Vogelperspektive sein wollen — diese „Haltung" ist nicht in Christus, sondern in Prometheus bezeichnet. Nein, um Zufälligkeiten handelt es sich hier wirklich nicht, ebensowenig wie um wirkliche Notwendigkeiten. Und wir warten auf eine reinere Gestaltung des Christusproblems seitens Gogartens.

Und damit hängt eng noch ein Drittes zusammen. Er meint, das Wort von Jesus, der Gottes eingeborener Sohn sei, widerspreche dem tiefsten menschlichen Denken und Fühlen aufs ärgerlichste (S. 57). Ja, bei manchen, vielleicht sehr selbständigen Naturen ist das der Fall (und daß diese selbständig sind, muß doch irgendwie seinen Sinn haben, kann doch nicht nur Blasphemie sein, gerade für Gogarten nicht, der doch auch wieder, von Gott her, von der Heiligkeit des ganzen Lebens spricht). Aber für die meisten gilt das nicht. Kennt denn Gogarten die Menschen und die Geschichte so wenig, daß er nicht sieht, mit welch ungeheurer Freude, mit welch letztem Befreiungsgefühl die Menschen der Botschaft anheimfallen, wo ihnen in einem Menschen Gott verkündet wird? „Den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit" — gehört das wirklich zum eisernen Bestand christlicher Theologie? Und ist dies — rein negative — Ressentiment nicht ein wirklicher Weg zum Pharisäer (der Paulus immer blieb), als ob man so etwas konstatieren und erkennen könnte, und, anderen gegenüber und sich damit von anderen abgrenzend, aussprechen dürfte?

Gogartens Hinweis auf den demütigen Glauben und das einfache Sehen und Hören hilft da nicht, denn vielen wird das an sich Einfache der Möglichkeit Gottes in Christus durch jene rationalen Ableitungen und theologischen Vorurteile nach Paulus erst verwickelt.

Bleiben hier schon genug offene Fragen, so besonders auch bei der Gleichsetzung von Evangelium und Apostolikum. Es ist eine seltsame Ironie, daß Gogarten in dieser Schrift (soviel ich sehe, zum erstenmal) von leidenschaftlicher Energie und Erschüttertsein, um das Grundgefühl aller Religion aufbringen zu können, bejahend spricht, also von Kategorien menschlicher Psyche. Und daß er dann beim Apostolikum dessen Starrheit und Unbeweglichkeit als Kennzeichen seiner Göttlichkeit betrachtet. Dies sei die „durchaus adäquate Form" für die Verkündigung der Offenbarung Gottes. Hier ist zu sagen: Ist Gogarten blind oder sind jene anderen blind, die da meinen, im Leben und in den Worten Jesu sei alles unstarr, beweglich, lebendig. So weit muß es kommen, daß das Apostolikum als Gottesoffenbarung gilt, die „Worte" Jesu, von denen Jesus selbst in der feierlichsten Form spricht, aber nicht. Oder man schaltet den historischen Jesus samt seinen Worten ganz aus (was aber bisher Gogartens Meinung nicht war) und kommt

dann auf ein beliebiges X, das man in das theologische Lehrgebäude einsetzt. Wenn Starrheit und Unbeweglichkeit Kennzeichen des Göttlichen sind, dann sind das Athanasianum oder ein Kirchengebet, das ein Konsistorialrat für eine Agende produziert hat, Gottesoffenbarungen. Bei Jesus ist alles von dem lebendigen Glauben an das Wesentliche im Verhältnis Gott-Mensch und an die Erfüllung des Reiches Gottes — eine Sache, die bei Gogarten anscheinend ganz fehlt — hergeleitet und hergestaltet.

Ich meine all das nicht so, als ob ich nun frisch-fröhlich mit der Losung komme: Für Jesus gegen das Apostolikum. Es schweben da durchaus Fragen, die nicht so leicht zu lösen sind, und ich glaube, daß Gogarten zum Apostolikum etwas durchaus Wichtiges zu sagen hatte, nur daß er leider einen Götzen daraus macht und durchaus die von ihm so schwer verurteilte „voreilige Lösung" versucht. Jedenfalls muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß so wie die Sache jetzt dasteht, Gogarten nach dem Leitgedanken verfuhr: Für das Apostolikum unter totaler Nichtachtung des historischen Jesus. —

Noch eine letzte offene Frage, vielleicht die wichtigste, ist zum Christusproblem anzudeuten. Gogarten sagt am Schlusse des Apostolikumvortrages, Jesus Christus ist Gottes eingeborener Sohn nur, wenn er im Glauben unser Leben ist. Das klingt wie reine Subjektivität, wie Angelus Silesius, der von Gogarten abgelehnt wird. Es könnte auf falsche Fährte führen, und darum werden wir scharf hören müssen, was Gogarten nächstens dazu sagt.

Es sei aber nicht verschwiegen, daß sich bei Gogarten öfters Stellen finden, wonach es sich bei diesen letzten Fragen doch wieder nur um Bewußtseinszustände handelt. Man kann das nicht als Reste aus früherer theologischer Periode Gogartens ansehen, und ich nenne daher, nur als offene, an ihn gestellte Fragen, einige Beispiele.

Es ist die Rede von einem „ernsthaften Nachdenken darüber, wer Gott ist". Kann aber solches Nachdenken *entscheidend* weiterführen? — Man muß von der Unlösbarkeit der Problematik unserer Welt wissen, um die Religion begreifen zu können (S. 16). Müssen wirklich erst fixierbare, isolierbare Einzelinhalte in unser Bewußtsein fallen? — S. 30: Gott „dieses andere, das uns nicht losläßt, wenn wir es einmal in seiner Unsichtbarkeit in allem Sichtbaren erschauten und in seiner Unerfahrbarkeit in allen unseren Erlebnissen erfuhren." Das sind ja reine, wenn auch paradoxe Kategorien konstatierbarer psychischer Erlebnisse. Und was gemeint ist, wird durchaus nicht klarer, wenn man diese Stelle mit der anderen S. 60 konfrontiert: Das Ende des Menschentums bedeutet: „standhalten müssen vor Gott, Gottes Blick aushalten müssen, Gottes Hilfe annehmen müssen, ja Gottes Hilfe schon angenommen haben". Klingt der Anfang wie eine psychische

Leistung, ein Erleiden letzter Verlorenheit und Furchtbarkeit, ebenso wie die erste Stelle, also durchaus nichts anderes als das Sündenerlebnis der Erlebnistheologen, so wird das sofort wieder dadurch aufgehoben, daß man ja dann schon in der Gnade, in der Hilfe und Erlösung steht, jenes Erlebnis also überflüssig oder unecht ist. Handelt es sich aber um Erkenntnis des absoluten Gegensatzes zwischen letzter Verlorenheit und letzter Geborgenheit, indem wir ständig hin und her gehen, so ist die einlinige, an Erfahrung und Lebenslauf anknüpfende Sprache Gogartens doch zu vieldeutig.

Von hier aus und vom Christusproblem würden nun noch ganz wichtige Linien und Fragen zum Gottesproblem zu ziehen sein. Aber wir haben ja eigentlich dauernd davon gesprochen.

Wir glauben nicht, daß es ein Kriterium gibt, um zu entscheiden, ob jemand, etwa Michelangelo (S. 15), die Welt wirklich unter dem Aspekt des Ewigen „gesehen" hat, oder ob jemand — andere oder wir selbst — im „hörenden Hören" oder im nichthörenden Hören von Gottes Wort steht.

Wenn Gogarten schließlich in dem Lutherworte gipfelt: „Denn wo ich das soll glauben, so muß ich flugs bekennen, daß mit mir und allem, was ich vermag, verloren ist" — so haben wir hier die verräterische Reduktion auf den Individualismus, während Gogarten selbst schon weiter fand und es aussprach, daß es sich um Verlorenheit und Heiligkeit der Totalität, der ganzen Welt handelt — mag auch unser persönliches Sein, das einfach ein Teil dieser Totalität ist, der Ort sein, wo diese Gegensätzlichkeit bewußt wird. So scheint hier ein Rückschritt gegen Gogartens Wartburgvortrag vorzuliegen — oder nur eine Antithesis, die auf eine neue tiefere Synthesis hoffen läßt?

Es handelt sich letztlich um das Begreifen der Weltinhalte, einschließlich der Geistesrichtungen, und um ihre Beziehung zu Gott. Von der Gogartenschen Grundposition, der Distanz aus, gibt es zwei wesentliche Möglichkeiten, die sich wie Inseln aus der Fülle der Denkfluten erheben. Die eine ist die: die beiden „Größen", Ewigkeit und Zeit, Gott und Welt, auf eine Ebene zu projizieren und mit der einen, wesentlichen, die andere, unwesentliche, aufzuheben. Diesen Weg ging Gogarten bisher, und das muß dann freilich dazu führen, alles, was nicht in der reinen Distanz steht, ohne näheres Zusehen als Gotterlebenwollen, als Ästhetik usw. zu brandmarken. Daher dann auch das Dogma, daß das Wort die einzige Form der Mitteilung zwischen dem Ich und Du sei und das völlige Wegsehen von den Dingen, von denen etwa Natorp in seinem Aufsatz „Musik, Religion und Beethoven" spricht. Aber wird Gogarten dabei stehenbleiben? Oder wird ihm die andere Möglichkeit noch zu schaffen machen, die die ganze Gogartensche Polemik (auch die Barthsche) gegen Geistesrichtungen nicht mehr nötig

hat und vielleicht so zu formulieren wäre: „Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit stoßen zwar zur Tatsache unserer Welt zusammen, aber wenn man von ihnen reden will, kann man sie nicht auf einer Ebene sehen und einfach gegeneinander ins Feld führen, sondern man muß sie in ihrer unerforschlichen Einzigkeit belassen und nach den Möglichkeiten ihrer reinen Beziehungen forschen, ihr Aufeinanderprallen, Kampf, Lösung, Erlösung und Neuschöpfung zu verstehen suchen — und dies alles, ohne sich — o wir armen Toren! — von vornherein auf das theologische Verständigungsmittel, das Wort, als auf die einzige Möglichkeit der Verbindung festzulegen."

Ich glaube, diese Betrachtungen nicht bezeichnender schließen zu können als mit den Worten Goethes, der nicht nur der Ästhet und Erlebnismensch war: „Was nun die Menschen gesetzt haben, das will nicht passen, es mag recht oder unrecht sein; was aber die Götter setzen, das ist immer am Platz, recht oder unrecht." Über das „Passende" lese man bei Simmel nach und über das, was sonst gemeint ist, bei — Gogarten.

# Gedanken eines Theologen über Theologie und den Streit um die Geschichtlichkeit Jesu*

Die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu. Was sie hier geschaffen, ist für das religiöse Denken der Zukunft grundlegend und verbindlich" (1).

„Man kann es nicht hoch genug anschlagen, was die Leben-Jesu-Forschung geleistet hat. Sie bedeutet eine einzigartig große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit" (632).

„Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. ‚Dabei' fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu schreiben" (4).

* Aus Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung". Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes „Von Reimarus bis Wrede". 1913. (Die Sperrungen stammen nicht vom Verfasser.)

„Die, welche Jesum mit der Liebe zum Leben erwecken wollten, hatten es schwer, wahrhaftig zu sein. Die Erforschung des Lebens Jesu war für die Theologie die Schule der Wahrhaftigkeit" (5).

Es war das Glück vieler Leben-Jesu-Verfasser, „daß ihr Gemüt manchmal ihren kritischen Blick trübte, so daß sie, ohne unwahrhaftig zu werden, weiße Wolken für ferne Gebirge nehmen konnten. Das war das gütige Schicksal von Hase und Beischlag" (5).

„Es gibt Historiker von Gottes Gnaden, die von Mutterleib an den Sinn für die Erfassung des Wirklichen haben und wie ein Bach, der sich in seinem Lauf durch keine Felsblöcke und Talwindungen beirren läßt, den wirklichen Weg durch das Labyrinth der berichteten Tatsachen finden. Kein Wissen kann diese geschichtliche Intuition ersetzen, nur daß es die Besitzer im schönen Glauben erhält, sie seien Historiker, und sie so für die Geschichte in Dienst nimmt. In Wirklichkeit aber bereiten sie nur Geschichte vor, indem sie für einen kommenden Historiker Beobachtungen ansammeln, aus denen er dann durch seine natürliche Gabe Vergangenheit zum Leben erweckt. Öfter aber leistet das Wissen der Geschichte den ‚Dienst', daß es neue historische Erkenntnis, solange es geht, niederhält, alle Möglichkeiten gegen die einzige historische Wirklichkeit ins Feld führt, eine mit der andern stützt und zuletzt meint, aus Möglichkeiten eine lebendige Wirklichkeit geschaffen zu haben. Dieses retardierende Wissen ist der Vorzug der Theologie, wo, bis auf den heutigen Tag, bewundernswerte Gelehrsamkeit oft nur dazu dient, sich über elementare Erkenntnis hinwegzutäuschen und das Künstliche an die Stelle des Natürlichen zu setzen" (25).

„Es muß erst ein herausstehendes Grätchen das Würgen veranlassen, damit die Theologie von den gefährlichen Ideen Notiz nimmt" (37).

„Keine Lage ist so verzweifelt, daß die Theologie keinen Ausweg wüßte (118).

Es ist eine häufig zu beobachtende Wahrnehmung, „daß die Theologen aller Zeiten ihre eigentliche Meinung gewöhnlich in Fußnoten bringen und ihre eigentlichste mit ‚vielleicht' einleiten" (256).

„... die vorsichtige, modulationsfähige Sprache der Theologen" (340).

„Wer als ein Bewunderer des Rechts und der Kraft des wahren Rationalismus die Unbefangenheit der modernen Theologie, welche im Grunde nur ein historisierender Epigonen-Rationalismus ist, verloren hat, freut sich der Ohnmächtigkeit und Kleinheit ihres vorgeblichen historischen Jesus, freut sich aller derer, die an diesem Bilde irre werden, freut sich der Ungerechtigkeit, mit der man es bekämpft, freut sich, an der Zerstörung mitzuarbeiten. Der irre Gewordenen sind viele, nur daß die meisten ihr Irregewordensein durch Schweigen bekunden" (343).

„Die Stellung der Theologie zur eschatologischen Auffassung der Lehre

und Wirksamkeit Jesu war im Grunde durch das Nichteingehenwollen auf jene allgemeine Frage bestimmt, wenn dies auch in der Diskussion nicht zugestanden wurde. Man verschloß sich den selbstverständlichen Feststellungen aus Furcht, damit einen fremdartigen Jesus anerkennen zu müssen, der fernerhin nicht mehr in der bisher üblichen Art als Autorität für das moderne Christentum und die damit mehr oder weniger identifizierte Religion ausgegeben werden könnte. Das religionsphilosophische Versteckspiel und die Politik der klugen Ängstlichkeit konnten aber auf die Dauer nicht helfen" (455).

„Was vor allem not tut, ist, daß die Theologie eine klare Sprache rede. Eure Rede sei ja, ja, nein, nein; was darüber ist, das ist vom Übel" (521).

„Eine zusammenfassende Erörterung über die Wunder und Heilungen täte not, damit den auf diesem Gebiet bedenklich überhandnehmenden Zweideutigkeiten Einhalt geboten würde" (615).

„Daß das ‚Geschichtliche' und ‚Wirkliche' des Berichteten (bezüglich der Auferstehung Jesu) in Visionen und nur in solchen besteht und bestehen kann, wird in manchen ‚kritisch-historischen' Arbeiten nicht mehr mit der wünschenswerten Klarheit ausgesprochen. Es gibt Forscher, die sich über die Berichte verbreiten und sich nicht eindeutig zur Sache äußern. Die Kunst, sich nach rechts und links durch schillernde und unklare Ausdrücke zu salvieren, fängt an, noch höher eingeschätzt und noch virtuoser geübt zu werden, als es bisher bereits der Fall war. Auch die Zahl der Autoritäten, die das Bekenntnis zu einer leiblichen oder geistig-leiblichen ‚Auferstehung' mit ihrem wissenschaftlichen Gewissen für vereinbar halten, geht nicht zurück, sondern mehrt sich. Der bekannte Dogmenhistoriker Friedrich Loofs, der in Anlehnung an den johanneischen Bericht eine wirkliche Auferstehung annimmt, findet heute mehr Zustimmung, als da er Anno 1897 sich zum erstenmal zu dieser Ansicht bekannte. Diese Tatsache beweist nur, daß nicht alle tüchtigen Geschichtsforscher in Dingen der Weltanschauung sachlich und konsequent zu denken vermögen. Wie in so manchen Fragen, beginnt die Geschichtstheologie auch hier zu versagen, weil das philosophische Fundament fehlt. Die Zukunft gehört vorläufig den unklaren Geistern und den vermittelnden Ansichten. Und schon ist die Zeit da, wo viele aus Vorsicht über die Frage des ‚Ostererlebnisses' der Jünger schweigen oder dunkel reden" (630).

„Was nützt der modernen Theologie alle geschichtliche Gelehrsamkeit, wenn die Ehrfurcht vor der Vernunft ins Wanken kommt und der Eifer für sie erkaltet?" (612).

„Der Ton, in dem die Verhandlungen über die Existenz oder Nichtexistenz Jesu geführt wurden, stellt der Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts kein besonders gutes Zeugnis aus. Die Schuld tragen die Be-

streiter der Geschichtlichkeit des Nazareners. Sie traten gleich zu Anfang herausfordernd auf, ohne von irgendeiner Seite gereizt worden zu sein, und taten, als ob sie allein den Mut hätten, die Stimme für die Wahrheit zu erheben, während „die Theologen" aus Beschränktheit oder Ängstlichkeit noch an der Existenz Jesu festhielten und die natürlichen Konsequenzen der neuesten Forschungen nicht zu ziehen wagten" (500).

„Das Problem des Lebens Jesu ist ohne Analogon in der Geschichtswissenschaft. Keine historische Schule hat jemals auf die Erforschung dieses Problems eingewirkt, kein Historiker von Fach jemals die theologische Wissenschaft darin gefördert (!). Jegliche Methode der historischen Forschung versagt an der Kompliziertheit dieser Verhältnisse. Eine klare Methode aber, das Problem in seiner Komplexität zu lösen, gibt es nicht, sondern es handelt sich um ein fortgesetztes Experimentieren unter bestimmten Voraussetzungen, wobei der leitende Gedanke zuletzt auf einer historischen Intuition beruht" (6).

„Wenn man sich einmal bescheidet, nicht ein Leben-Jesu, sondern nur eine Darstellung seiner öffentlichen Wirksamkeit zu geben, so müssen wir gestehen, daß wir von wenigen Persönlichkeiten des Altertums so viele unzweifelhaft historische (!) Nachrichten und Reden besitzen, wie von Jesus" (6).

„Vom Standpunkte des strengen wissenschaftlichen Denkens aus sind sowohl die positive wie die negative Ansicht überhaupt nicht auf zwingende Art zu beweisen" (511).

„Mehrmals finden sich in den gegen Drews gerichteten Schriften Bemerkungen des Inhalts, daß auch das Selbstverständliche nur bei vorhandenem Willen, sich von Beweisen überzeugen zu lassen, einleuchtend gemacht werden könne. Die Verfasser appellieren dann an den ‚gesunden Menschenverstand', an den ‚Sinn für das Wirkliche' oder gar an das ‚künstlerische Gefühl' des betreffenden Gegners, wenn sie sich nicht damit trösten, daß man dem, der nicht sehen will, nichts klar machen könne. In Wirklichkeit aber standen sie vor dem großen Problem, daß sich aus Zeugnissen der Vergangenheit überhaupt nichts beweisen, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinlich machen läßt. Überdies kommt der theoretischen Kautele im Falle Jesu eine gesteigerte Bedeutung zu, weil alle ihn betreffenden Nachrichten auf eine einzige Überlieferungsquelle, das Urchristentum, zurückgehen, und keine brauchbaren Kontrollangaben aus der jüdischen und heidnischen Profangeschichte vorliegen. Es ist also nicht einmal eine Steigerung bis in die allerhöchsten Grade der Wahrscheinlichkeit möglich" (ebenda f.).

„Rein logisch betrachtet, werden sowohl die Geschichtlichkeit wie die Ungeschichtlichkeit Jesu immer nur Annahmen bleiben. Eine Theologie, die dieser Überlegung religionsphilosophisch nicht Rechnung trägt,

setzt sich den unberechenbarsten Zufälligkeiten aus und **kann auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen**" (512).

„Das moderne Christentum muß von vornherein und immer mit der Möglichkeit einer eventuellen Preisgabe der Geschichtlichkeit Jesu rechnen" (ebenda).

„Nicht die vernünftigen, jedes Detail des Textes gewissenhaft einwebenden Darstellungen haben die Forschung vorwärts gebracht, sondern die bizarren, mit den Texten gewalttätig verfahrenden Werke" (9).

„Es ist ein merkwürdiges Phänomen in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, daß eine gewisse Halbwissenschaft die entscheidenden Probleme erfaßte und zu lösen versuchte, ehe die gemessen einherschreitende Zunfttheologie an jenem Punkte angekommen ist" (38).

„Niemals hat die theologische Geschichtswissenschaft von sich aus Fortschritte machen können. Die Anerkennung der einfachsten und sinnenfälligsten Beobachtungen war immer davon abhängig, daß die Religionsphilosophie — sei es die der Aufklärung, sei es die der großen deutschen Philosophie — sie ermöglicht hatte. War dies geschehen, so wurden die schon lange selbstverständlichen, aber immer noch hintangehaltenen Erkenntnisse plötzlich Gemeingut und diejenigen, die sie zuletzt verfochten hatten, galten als die großen Entdecker. Die theologische Geschichtswissenschaft kann, wie die Infanterie, im Kampfe nicht vorwärts kommen, wenn die Religionsphilosophie, die Artillerie, ihr nicht vorgearbeitet hat" (598).

„Daß die Theologie die prinzipielle religionsphilosophische Frage nicht in den Vordergrund der Auseinandersetzung (über die Geschichtlichkeit Jesu) schob, hatte seinen Grund darin, daß sie den Zusammenhang mit Philosophie und Religionsphilosophie gründlich verloren hatte. Sie fand es vorteilhaft, die Berührungs- und damit auch die Reibungsflächen mit der Philosophie zu verringern und sich in die **vorgebliche** besondere Provinz der Religion zurückzuziehen, um dort des äußeren und inneren Friedens teilhaftig zu werden" (508 f.).

„An Stelle des Denkens traten gefühlsmäßige und geschichtliche Betrachtungen, mit denen man im allgemeinen auszukommen glaubte. ‚Fort mit der Metaphysik!' hieß die Losung. Die ‚christozentrische' Ableitung und Darstellung aller religiösen Erkenntnisse wurde obligatorisch. Das Merkwürdigste war, daß man diesen geschichtlichen Extrakt, mit ‚Gemüt' zubereitet und durch die ‚persönliche Erfahrung' bereichert, als die absolute Religion ausgab. So endete man bei einem engen und armen Begriff der Religion. In dieser Bedürfnislosigkeit sah die Theologie ihre Kraft und ihre Größe. Sie bemerkte nicht, daß sie den Zusammenhang mit der allgemeinen Weltanschauung ihrer Zeit

verloren hatte und bei allem edlen und lauteren Wollen die Menschen, auf die sie zu wirken suchte, nicht mehr verstand und von ihnen nicht mehr verstanden wurde. Ihre Haupttätigkeit bestand im Popularisieren ihrer ‚gesicherten' und ‚gesichertsten' historischen Ergebnisse samt der an sie geknüpften Betrachtungen. Sie hoffte dadurch, die Massen zu regenerieren. In Wirklichkeit leitete sie eine mit der Zeit immer drückender werdende Bevormundung ein. Über die elementarsten Grundfragen religiösen Denkens schwieg sie sich aus und schien nicht zu bemerken, daß gerade diese Aufklärung notgetan hätte. So gab sie in der metaphysiklosen Religion dem Hungrigen Steine an Stelle des Brotes. Zuletzt kam bei dem fortgesetzten Popularisieren sogar die wirkliche Geschichtswissenschaft zu kurz" (508 ff.).

„Gegen die Jahrhundertwende zu ist die modern-historische Theologie immer mehr auf die breite Straße des Popularisierens gekommen. In steigendem Maße nimmt sie, auch in den besten Darstellungen, Schlagworte auf, um ihre Erkenntnis für die Masse lebendig zu gestalten. Von ihrem eigenen Pathos berauscht, wird sie ihrer Sache immer sicherer und glaubt, ein Teil des Heils der Welt hänge davon ab, daß sie ihre ‚gesicherten Ergebnisse' (Gibt es solche überhaupt in der modernen Leben-Jesu-Forschung? D. R.) in möglichster Menge unter das Volk bringe" (341 f.).

„Die Forschung kommt keinen Schritt vorwärts, sondern bewegt sich bis zum Überdruß in ihren alten Gleisen und fängt an, übermäßig zu popularisieren, weil sie eben nicht mehr weiter kann" (369).

„Es kann nicht behauptet werden, daß die moderne Theologie in dem Kampfe (um die Geschichtlichkeit Jesu) auf der Höhe der Situation stand. Sie fühlte sich etwas allzu sehr als Ketzerbekämpferin und Hüterin der Massen.

Die das Wort zur Widerlegung ergreifenden Theologen gehörten, von J. Weiß und C. Clemen abgesehen, hauptsächlich den Kreisen der zuversichtlichen Popularisatoren an. Sie gingen vor allem auf die historische Refutation aus, wozu die Schwächen der in Frage stehenden Hypothesen verlockten. Die religionsphilosophische Frage aufzurollen, unterließen sie, nicht nur weil sie außerhalb ihres Gesichtskreises lag, sondern auch, weil sie nur das Unhaltbare ihrer Situation ans Licht bringen konnte. Wie sollte sie sich zu dem hypothetisch angenommenen Fall eines Verzichtes auf die Geschichtlichkeit Jesu äußern, wo die moderne Dogmatik ein Menschenalter hindurch die Fiktion durchzuführen versucht hatte, daß alle religiösen Anschauungen des modernen Christentums auf ihn zurückgingen und durch ihn gewährleistet würden! So verlegte man sich einseitig auf das historische Widerlegen. Viel wichtiger und eindrucksvoller wäre es gewesen, wenn die

Theologie zugleich hätte dartun können, daß sie für den Fall des Mißlingens des von ihr geforderten Nachweises in der Persönlichkeit Jesu zwar viel, aber bei weitem nicht alles verlöre und das freisinnige Christentum dann eben aus den Erkenntnissen und Energien der unmittelbaren, von jeder historischen Begründung unabhängigen Religion weiterleben würde. Aber diese Rede konnte sie nicht führen, weil sie zu sehr auf die Geschichte und zu wenig auf den Geist gesät hatte und, wie die Dinge lagen, durch den Verzicht auf die Geschichtlichkeit Jesu um ihren Besitz gekommen wäre. Darum geht etwas wie ein Mißton durch all dies zuversichtliche Widerlegen hindurch. Es wirkt niederdrückend, daß die Theologie ihre geschichtliche Behauptung auf Leben oder Tod verteidigen muß, weil davon ihre Religion abhängt" (510 f.).

„Daß die prinzipielle und religionsphilosophische Seite der Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu in der Diskussion so wenig zur Sprache kam, läßt die Theologie unserer Zeit in keinem besonders günstigen Licht erscheinen und beweist — was auch anderweitig feststeht —, daß sie vor lauter Geschichte und „Religionsgeschichte" das Denken beinahe verlernt hat" (526).

„Die religionsphilosophische Frage hat es aber nicht allein mit der Eventualität der Nichtexistenz Jesu zu tun. Diejenigen, die seine Geschichtlichkeit verfechten, müssen die Tragweite des Unternehmens im voraus überschauen und sich darüber klar sein, daß sie seine Existenz an sich, nicht die der religiösen Autorität, die ihnen für ihre Theologie gerade erwünscht ist, zu erweisen unternehmen. Sie haben mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie für die historischen Rechte einer Persönlichkeit eintreten, die sich vielleicht ganz anders erweist, als sie sich bei der Verteidigung vorstellten. Es könnte sein, daß Jesus das, was sie von ihm erwarten, nicht zu leisten imstande wäre und eine Religiösität, die ihn für sich in Anspruch nehmen wollte, in die größten Schwierigkeiten brächte. Der wirkliche Jesus kann sich in seiner ganzen Vorstellungswelt als so zeitlich bedingt erweisen, daß unsere Beziehung auf ihn zu einem Problem wird. Eine Verteidigung, die dieser Eventualität der „allzu großen Geschichtlichkeit" nicht von vornherein in Betracht zieht, ist in Wirklichkeit nicht unbefangen. Sie verficht nicht die Geschichtlichkeit Jesu, sondern nur die eines bestimmten Jesus" (515).

„Tatsächlich muß jeder, der ihn ohne Voreingenommenheit betrachtet, gewisse fremdartige Züge an ihm entdecken, die störend und sogar sittlich und religiös anstößig wirken können. Seine Ethik ist an sich warm und tief, bleibt aber insofern unvollständig, als sie Arbeit, Erwerb, Wirken und so viele andere Größen entweder nicht in Betracht zieht oder direkt entwertet. Überdies wird sie durch Verwendung des

krassen Lohngedankens gefährdet, durch jüdisch-partikularistische Anschauungen eingeengt und durch die Annahme der Prädestination durchkreuzt. Dazu kommt der primitive Charakter der metaphysischen Vorstellungen Jesu, die sich in keiner Weise in moderne überführen lassen und nicht einmal den elementarsten Bedürfnissen des Denkens und der Spekulation entgegenkommen. Zieht man gar die eschatologische Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins, seiner Erwartungen, seiner Predigt und seiner Entschlüsse und Handlungen in Betracht, so wird der Eindruck, daß diese Persönlichkeit uns und unserer Zeit fremd ist, noch außerordentlich verstärkt, und die Behauptung, wir könnten überhaupt kein Verhältnis zu ihm gewinnen, will auf den ersten Anblick viel einleuchtender erscheinen als ihr Gegenteil" (616).

Jesu Ethik ist nach Schweitzer eine bloße „Interimsethik". Sie ist ihrem Wesen nach individualistisch und weltverneinend und sieht von allen in den irdischen Verhältnissen gegebenen Größen und Zwecken ab, um die absolute innere Vollendung des Einzelnen zu fordern. „Der Versuch, unsere Ethik als Ganzes aus der von Jesus abzuleiten, ist sinnlos und verkehrt. Er kann zu nichts anderem führen, als daß die letztere künstlich zu einer auf unsere Zeit anwendbaren umgedeutet wird. Unsere moderne Sozialethik muß, wie unsere Metaphysik und unsere Weltanschauung, von sich aus, vernunftgemäß gegeben sein und sich nach ihren natürlichen und immanenten Gesetzen aufbauen. Jesus vermag ebensowenig das Fundament unserer Ethik zu werden, wie er das unserer Religion ist" (596).

„Tatsächlich ist die christliche Dogmatik aller Schattierungen immer durch den symbolischen Jesus beherrscht worden. Wo die Theologie es unternommen hat, wirklich vom historischen Jesus auszugehen, und die religiöse Bedeutung, die er für uns haben kann, darzutun, ist sie weit davon entfernt, ein auch nur einigermaßen befriedigendes Resultat zu bieten" (520).

„Zwei der bedeutendsten Theologen (Troeltsch und Bousset), zu den nicht sehr zahlreichen gehörend, die zugleich geschichtlich und philosophisch zu denken vermögen, versuchen in der Zeit, wo die Existenz des historischen Jesus bestritten wird und mit Bezug auf diese Verhandlungen die Bedeutung, die er für unsere Religion besitzt, darzutun und bringen es nicht weiter als zu merkwürdig unbefriedigenden Behauptungen" (525).

„In der kirchlichen wie der wissenschaftlichen ‚Christologie' ist vom historischen Jesus so gut wie nichts enthalten. Die Theologen aber, die unter Verzicht auf die gewöhnlichen Lehrsätze und Redensarten seine Bedeutung für unsere Religiosität dartun wollen, bringen die geschichtliche Besonderheit seiner Persönlichkeit nicht viel mehr zur Geltung als die andern. Ihre Ausführungen sind keine enthusiastischen

Bekenntnisse zu seiner historischen Erscheinung" (ebd.). „Im Grunde ist Bousset der Anschauung von Drews sehr nahegekommen" (523).

„Die Gegner von A. Drews kämen tatsächlich in Verlegenheit, wenn sie ausführliche und sachliche Auskunft geben sollten, warum sie die Geschichtlichkeit Jesu so leidenschaftlich verteidigen, welches des näheren die Persönlichkeit ist, die sie dem unhistorischen Nichts entreißen wollen, welche Bedeutung sie für sie hat und welche Stellung sie ihr, wenn sie den Sieg erfochten hat, in der Religion anzuweisen gedenkt" (525 f.).

„Die Dinge liegen also so, daß die Theologie den wirklichen Jesus tatsächlich wenig hervortreten ließ und mit ihm auch jetzt noch nichts Rechtes anzufangen weiß. Und in dieser Verfassung kämpft sie den Kampf für seine historische Existenz" (525).

„Im Grunde handelt es sich gar nicht um eine bewußte Intentions-, sondern nur um eine ziemlich lebhafte und zweckmäßig ausgefallene Reflexbewegung, die der von dem Negieren der Geschichtlichkeit Jesu ausgegangene Reiz ausgelöst hat" (526).

Dem liberalen Leben Jesu von Strauß bis Oskar Holtzmann wirft Schweitzer „Mangel an Empfindung für das Große, Unvermittelte, Widerspruchsvolle und Ironische in Jesu Gedanken" vor und bemerkt hierzu: „Wie könnte es auch anders sein? Sie müssen ja eine heroisch-phantastische Weltanschauung in eine vernünftige, bürgerlich-religiöse umdeuten" (207).

„Bei der Speisung der Tausende soll Jesus (nach O. Holtzmann) das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt haben, die eine große Kinderschar mit geringen Mitteln klug zu versorgen versteht". Vielleicht ist Oskar Holtzmann, nicht um der Theologie, sondern um der Nationalökonomie willen, in einem zukünftigen Werke noch etwas mitteilsamer und verrät seinen Zeitgenossen, welcher Art der Hausfrauenmut und die Hausfrauenklugheit waren, die es dem Herrn möglich machten, mit fünf Broten und zwei Fischen einige Tausend hungernder Menschen zu befriedigen" (339). Schweitzers eigene Bemerkung zur Geschichte von der wunderbaren Speisung sollte aber auch nicht unbeachtet bleiben, wenn er versichert: „Historisch ist daran alles, nur nicht die Schlußbemerkung, daß sie alle satt wurden" (421).

„Die Anerkennung von seiten der Zeitgenossen wurde dieser Forschergeneration (der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts) in einem Maße zu teil, wie sonst keiner andern. In den Kreisen der Gebildeten war man überzeugt, ihr den authentischen Jesus zu verdanken, und freute sich, daß er in den Hauptpunkten als moderner Mensch und Verkündiger der freisinnigen Religiosität erkannt worden war. Die Zuversicht ging so weit, daß auch die Profanhistoriker keinen Augenblick Bedenken trugen, die Resultate der liberalen Theologie zu

übernehmen. So bekam der Jesus der Schenkel, Keim, Hase und (Heinrich) Holtzmann einen Ehrenplatz in Leopold v. Rankes Weltgeschichte und wurde dort als Vergeistiger der Messianität, tiefsinniger Denker und Stifter eines gegenwärtigen Gottesreiches gepriesen" (221).

„Worin soll die Korrektur der Messiaserwartung (nämlich die Umdeutung des politischen in einen rein geistigen Messias, wie Jesus sie nach v. Soden vorgenommen haben soll) bestanden haben? Etwa darin, daß er auf einem Esel ritt? Wäre es nicht besser, wenn die modern-historische Theologie, statt das Volk immer „irre werden" zu lassen, an sich selbst irre würde und nach den Beweisen für jene „Umwertung aller Werte", welche die Zeitgenossen Jesu angeblich nicht mitmachen konnten, forschte?" (334).

Bekanntlich bildet die sog. historische Theologie sich ein, aus dem angeblich ältesten Evangelium des Markus noch am ehesten die Geschichte Jesu herausbuchstabieren zu können, vor allem, indem sie das Natürliche in diesem Evangelium von dem Übernatürlichen unterscheidet. Hierzu bemerkt Schweitzer: „Eine Scheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem bei Markus ist Willkür, weil das Übernatürliche bei ihm zur Geschichte gehört" (338).

„Die modern-historische Theologie mit ihrem Dreiviertels-Skeptizismus behält zuletzt nur ein zerfetztes und zerrissenes Markusevangelium in der Hand. Man sollte billig meinen, daß das aus der so zugerichteten Quelle resultierende Leben Jesu zum mindesten ebenso zerfetzt und zerrissen wäre. Mit nichten. Der Aufriß ist noch derselbe, wie zu Schenkels Zeiten und die Zuversicht, mit der man die Konstruktion aufführt, nicht geringer. Nur die Schlagworte, mit der man die Darstellung belebt, haben gewechselt, sofern sie nun zum Teil von Nietzsche bezogen werden. An die Stelle des liberalen Jesus ist der germanische getreten. Mit der Markushypothese an sich hat er ebensowenig etwas zu tun, wie der liberale seinerzeit, sonst könnte er den Untergang des Markusevangeliums als Geschichtsquelle nicht so gut überleben. Das beweist nur, daß dieser vorgeblich historische Jesus nicht ein rein geschichtliches, sondern ein künstlich in die Geschichte verpflanztes Gebilde ist. Wie einst in Renan der romanische Geist die Persönlichkeit Jesu nach seiner Ähnlichkeit geschaffen hat, so bildet heute der germanische Geist den Herrn nach seinem Bilde um. Als historisch besteht, was unser Zeitgeist aus den Berichten an sich reißen kann, um es sich zu assimilieren und eine lebendige Gestalt daraus hervorgehen zu lassen. Frenssen hat das Geheimnis seiner Lehrer verraten, wenn er, in Hilligenlei, seine „aus den neuesten Forschungen" geschöpfte Darstellung zuversichtlich „Das Leben des Heilands, nach deutschen Forschungen dargestellt: die Grundlage deutscher Wiedergeburt" überschreibt" (339).

„Wenn der von der Markushypothese aus der modernen Psychologie

gezeugte Jesus unsere Welt regenerieren könnte, hätte er es schon lange getan, denn er ist bald an die sechzig Jahre alt und seine letzten Porträts sind schon viel lebloser als die, welche Weiße, Schenkel, Renan und sein vornehmster und vorzüglichster Maler, Keim, von ihm entworfen haben" (341).

„Der historische Jesus und der germanische Geist lassen sich anders als durch geschichtliche Gewalttat nicht zusammenbringen, wobei zuletzt Religion und Geschichte gleich betrogen sind" (342).

„Es ist Zeit, daß die Forschung an sich selbst irre werde, irre an ihrem ‚historischen' Jesus, irre an dem Zutrauen, das sie für die sittliche und religiöse Regeneration unserer Zeit in ihr Gebilde setzt. Ihr Jesus lebt nicht, und wenn sie ihn noch so germanisch färbt" (342).

„Die moderne Theologie geht darauf aus, das Geschichtliche (bei Jesus) in ausreichendem Maße durch ein Ungeschichtliches zu mildern, um so einen Jesus zu erhalten, der sich religiös verwenden läßt" (517).

„In dem Maße, als man von den Berichten abstreicht, wird Jesus unbedeutender und lebloser, so daß er für die Religion nichts oder im besten Falle nicht mehr bedeutet als eine Reihe anderer Talente" (518).

„Da der Kredit der von (Heinrich) Holtzmann approbierten Lösung (nämlich das wirkliche Bild Jesu durch umfassende Abstriche an den Berichten der beiden ältesten Synoptiker zu gewinnen) sich zu erschöpfen scheint, ist die Theologie im Begriff, sich auf die Annahme zurückzuziehen, daß wir von Jesus eigentlich wenig zuverlässige Nachrichten besitzen. Da es mit dem Retuschieren nicht mehr geht, behilft man sich mit dem unscharf eingestellten Bilde. Die erlangte Erleichterung wird aber damit bezahlt, daß die Theologie an Stelle des lebendigen Messias nur einen in schwankenden Umrissen gezeichneten jüdischen ‚Lehrer' übrig behält, der an sich für die moderne Religion überhaupt nichts mehr bedeutet. Man beläßt ihm aber eine Art historischer Ehrenstellung, weil seine erste Anhängerschaft, aus der das Christentum hervorgegangen ist, ihn mit dem Titel des jüdischen Messias geschmückt und ihm den Charakter eines orientalisch-griechischen Erlösergottes beigelegt hat. Der geschichtliche Jesus ist also nur dem Scheine nach gerettet. In Wirklichkeit arbeitet die Religion mit der ersten Gemeinde und dem symbolischen und mythischen Christus, auf die sich auch Drews bezieht" (517 f.).

Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben (d. h. der Jesus der liberalen Jesustheologen), hat nie existiert. Es ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von

der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde" (631).

„Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen mußte. Er kehrte in die seinige zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt" (631).

„Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr" (632).

„Das einzige, worauf es ankommt, ist, daß die moderne Theologie zur Selbsterkenntnis komme, ihr unnatürliches Wesen ablege und wirklich wieder ‚freisinnig' werde, um zur Erfüllung der großen Mission, zu der sie berufen ist, tüchtig zu sein. Sie muß wieder elementar denken und empfinden lernen, auf so und so viele Künste verzichten, von der gemachten Geschichte zur wirklichen, von der historisierenden Theologie zur wirklichen Religion zurückkehren, die natürliche Fühlung und Verständigung mit jeglicher Philosophie, auch der naturwissenschaftlichen und monistischen, suchen, erbauliches Reden nicht weiterhin als Denken ausgeben, sich von bequemer Scholastik freimachen, nicht auf den Doppelsinn der Worte spekulieren, die schwächliche Scheu vor Rationalismus und Intellektualismus überwinden, im tiefsten und edelsten Sinne gnostisch werden, historisch forschen und denken, aber nicht in der Geschichte steckenbleiben, die Religion auf den Geist gründen und diese dann von der Überlieferung Besitz ergreifen lassen" (514).

„Das Problem des Verhältnisses von absoluter zu geschichtlicher Religion und die seinen Mittelpunkt ausmachende Frage nach Stellung und Bedeutung der Persönlichkeit Jesu wird viele Schwierigkeiten bereiten und kann zu sehr ernsten inneren und äußeren Konflikten Anlaß geben. An der Verantwortung den Kirchen und Gemeinden gegenüber werden die Einzelnen und die Gesamtheit schwerer zu tragen haben als früher. Und dennoch muß zuletzt alles gut und segensvoll ausgehen, wenn die moderne Theologie auf ihre Festigung und Verinnerlichung bedacht ist und sich zu schlichter und tiefer Wahrhaftigkeit erzieht" (514 f.).

# Umschau

**Widerspruch / Ein Brief an den Herausgeber der „Tat"** Der Aufsatz „Deutschland" (Juniheft) von „Wieland dem Schmied" darf nicht unwidersprochen bleiben — gerade in dieser Stunde nicht. Ich kann ja in all dem, was da gesagt wird, wieder nur Symptome der Verblendung durch den neuheidnischen Nationalismus sehen. Diese potenzierte Sünde der Menschheit, die bewußte Verstockung in der völkischen Absonderung und in der Vergötzung der eigenen Natur, ist ja kein vorchristliches, antikes Erbe, sondern sie ist vielmehr zum Ausbruch erst gekommen gegenüber dem Christentum, als die Dämonie der Auflehnung gegen es. Seitdem vollzieht sich an den Völkern das Gesetz, daß ein Volk untergehen muß, wenn es sich mit Willen als sein A und O begreift und sich gegen die offenkundige Wahrheit abschließt, daß es von nun an nur als Glied umfassender Gemeinschaft sein völkisches Eigenleben bewahren kann; daß es in dieser Gliedschaft stellvertretend für die anderen Völker auch dann ausharren muß, wenn diese es scheinbar als Opfer ihres Nationalismus auserſehen haben. Aus dieser übervölkischen Sendung zieht ein Volk des christlichen Weltkreises allein das Recht und die Kraft der Abwehr. „Volk" ist an sich ja nur eine naturhafte Gegebenheit, ein sinnlich-seelisches Lebewesen, das zwar in sich vegetieren, nicht aber zu einem menschenwürdigen geistigen Dasein gelangen kann ohne den Geist, den es aus der Menschheit jeweils durch Zeugung empfängt. Als solches geistgezeugte Volk tritt es z. B. im Staat in die Erscheinung: Staat und Volk sind nun die Pole seiner Wirklichkeit. Weil aber aus der Menschheit empfangen, weist die geistige Existenz des „Volkes" wieder über sich hinaus auf die Menschheit.

Wir Deutschen sind heute wieder nur „Volk", aber nicht mehr im alten Sinne Stammesvolk (wie unsere Nationalisten und Romantiker wähnen), sondern Völker-Volk, Glied-Volk der großen Völkerfamilie, die jetzt ihren Tag antritt. Wir haben zwar noch einen staatlichen Not-Überbau, der aber wird von kurzlebiger, interimistischer Bedeutung nur sein. Wer unsere wirkliche, schicksalsmäßige, weltgeschichtliche Sendung heute richtig sieht, von Gefühls-Atavismus und geistigem Utopismus frei, der kann nur die Verblendungen tief beklagen, unter deren Herrschaft Deutschland heute steht: einmal den Nationalismus jeder Schattierung (von dem vielleicht der „deutschvölkische" die ungefährlichste, weil ehrlichste Form ist), der das biologische Gebilde „Volk" vergötzt, als ob zwischen der Völkerwanderung und heute nichts geschehen wäre; als ob das „Völkische", das der Nationalismus unter „Volk" versteht, in der Realität „Deutsches Volk" mehr wäre als bloß ein Element neben anderen und sein Ausbruch im Nationalismus etwas anderes als eine Wucherung, die zur Auflösung führt. Die andere Verblendung aber ist der Demokratismus von heute, der staatsgläubig, wähnt, es sei Entscheidendes geschehen, wenn an die Stelle unseres monarchisch-konstitutionellen Nationalstaates durch Import einer neuen „freiesten" Verfassung die Form der demokratischen Republik getreten sei: als ob die verpaßte Stunde von 1848 anders denn nur abstrakt-ideologisch nachgeholt werden konnte, als ob es heute noch für uns darauf ankäme, durch solche Formgebung von oben einen freiesten Staat in der Linie der neuzeitlichen Nationalstaaten zu schaffen. Mehr als ein Not-Dach, unter dem sich Bürger und sozialistische Arbeiter überhaupt erst einmal zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden konnten, vermochte die

neue Staatsform ja nicht zu sein. Darin lag ihre Notwendigkeit und ihre zeitlich begrenzte Aufgabe.

Das deutsche Mittelalter stand unter der christlichen Idee, daß nur eine überstaatliche Einheit sowohl die Völker wie die Staaten vor Götzendienst, Machtgier und Zerfall retten könne: das „Reich", die Universalmonarchie, die nicht mehr die Herrschaft eines Volkes und Staates über die anderen, sondern die Bindung aller in einer höheren Einheit mit organischer Gliederung ist. Der Kaiser war zwar „deutscher Nation", aber als Kaiser Verkörperung der überstaatlichen Einheit. Der Reichsgedanke ist in der mit der Renaissance heraufziehenden, von den italienischen Stadtstaaten ausgehenden Epoche der Nationalstaaterei zunächst untergegangen. Lauter isolierte, einander feindliche Kapselgebilde standen sich am Ende dieses Prozesses um die Mitte des 19. Jahrhunderts gegenüber. Das „deutsche Reich" Bismarcks war ja nur eine besondere Form dieser heidnischen Souveränität des isolierten Staates, unter der falschen Flagge des „Reichs": das „deutsche Reich" von 1871 bis 1918 war ein künstliches Gebäude, nach innen die Übermächtigung von 25 deutschen Einzelstaaten durch den militärischen Machtwillen Preußens, daher keine Föderation, kein „Reich", nach außen ein isolierter und sich isolierender absoluter Staat wie die anderen. Der wirkliche Sinn der zentraleuropäischen Lage Deutschlands, nämlich ein wahres „Mittel"-Europa zu werden, ein „Herz der Völker", und in einer echten überstaatlichen Föderation der deutschen Einzelstaaten die Ur-Anlage zu schaffen zunächst für die europäische Einheit, war hier pervertiert worden durch die faktische Schaffung eines Groß-Preußen mit so starker machtstaatlicher Geste nach außen, daß für „Europa" nichts mehr zu hoffen übrigblieb als Feindschaft. Die „Einkreisung" war tatsächlich die einzig mögliche Antwort, der Weltkrieg die notwendige Folge dieses Verrates Deutschlands an seiner europäischen Sendung.

Wir sind heute der erste unter den neuzeitlichen „Nationalstaaten", der seiner staatlichen Isolierung schicksalhaft, durch den Weltkrieg, ledig geworden ist und sie nie mehr erhalten wird. Wir sollten endlich begreifen, daß es für uns zukünftig kein „Zurück" mehr geben kann, weder in das „völkische" Dasein germanischer Stämme, noch in das staatliche Dasein des isolierten modernen Machtstaates. Denn unser Volk ist heute — die gesellschaftliche Entwicklung der letzten 150 Jahre ist nicht aus der Wirklichkeit zu streichen — nur mehr Gliedvolk der intervölkischen und interstaatlichen Gesellschaft. Die arbeitsteilige Gesellschaft ist über die Völker hinaus- und unter den Staaten hinweggewachsen und läßt die Völker nur noch als ihre — wenn auch eigenständigen — Glieder gelten. Das kann nur der Romantiker und Utopist übersehen. Wir Deutschen, nur noch Glied-Volk Europas, können (wollen wir der Führung der Geschichte und darin uns wahrhaft dienen) nicht anders, als uns bewußt als Glied dieser werdenden überstaatlichen, völkerverbindenden europäischen, ja menschheitlichen Ordnung auffassen, deren Wahrwerdung das nächste Jahrhundert erfüllen wird. Wir sind das erste europäische Volk, das, weil kein „Kapselstaat" mehr, sich frei zum europäischen und weiter übereuropäischen Überstaat (=„Reich") heute bekennen kann, d. h. zum wahren Völkerbund. Der freilich wird nichts mehr zu tun haben mit dem heutigen sogenannten „Völkerbund", der ja nur ein Staaten-Bund von Nationalstaaten ist, in dem für uns kein Platz ist.

Unsere Sendung ist es: „Pfahl im Fleische" der Nationalstaaten Europas und zugleich Urzelle zukünftiger Völkerordnung zu sein. Die überstaatliche Reichsidee des Mittelalters ist aus dem Stadium des Traums und ersten Versuchs nach einem Interregnum

der Nationalstaaten in das Stadium der unmittelbaren, freilich jetzt über Europa hinausweisenden Wahrwerdung eingetreten. Nur hier liegt unsere Rettung als selbständiges Gliedgebilde, nur hier die Möglichkeit aktiver äußerer Politik, nur hier unsere Aufgabe, die wir zu lösen haben. Und da war das nächste, daß wir mit Frankreich und Belgien zur Verständigung kommen mußten. Ob Hauptschuld oder Mitschuld am Weltkrieg: als erstes Gliedvolk des europäischen Bundesvolkes hätten wir vor allem uns einfach und ohne Vorbehalt zur Aufgabe bekennen müssen, frei die Schäden zu reparieren, die wir Frankreich und Belgien zugefügt haben. Alles andere ist ohnmächtiges Aufbäumen eines sich und seine Stunde völlig mißverstehenden wirklichkeitsblinden Volkes. Lassen wir die Träume dahinten und treten wir in die kühle Morgenluft des neuen Tages. Außer diesem wirklichen und freigewählten Weg gibt es nur noch den Untergang in Don Quixotischer Geste. Denn auch für die heroische Gebärde ist es zu spät — seit dem Versailler Vertrag. Heute würde nationaler Heroismus nur tragikomisch wirken. Unsere ganze Ruhrgegenaktion ist bereits kurz nach Beginn in das Stadium der Sinnlosigkeit eingetreten, weil wir sie völlig mißverstanden haben. Denn wir hätten sie nur sinnvoll gestalten können aus unserer wahren Sendung heraus: nur der unzweideutige, klar bewiesene Wille zur Reparationspflicht hätte uns vor unserem Gewissen und vor den Völkern Europas die Berechtigung verliehen, der Gewalt der Waffen zu widerstehen. Nur dann hätten wir den Völkern zu zeigen vermocht, daß hier ein Volk für eine neue Ordnung unter den Völkern, für die Ordnung ihrer Arbeit gegen die abwirtschaftete Machtpolitik des absoluten Nationalstaates kämpft. Auch die Arbeiterschaft der Ruhr hat diese Sendung nicht erkannt und hat sich durch die Verquickung ihres Kampfes mit nationalen, nationalstaatlichen und klassenpolitischen Motiven um den ganzen Sinn und Ertrag ihres Widerstandes und um jede Möglichkeit aktiver Politik gebracht. Deshalb muß die Ruhraktion für uns mit einer Niederlage enden. Ob aus diesem ganzen Mischmasch von Nationalismus, Wirtschaftsegoismus, Kaufmannspolitik, formaler Demokratie und innerer Verlogenheit überhaupt noch eine Rettung möglich ist, ob nicht das Schicksal uns noch tiefer demütigen muß, damit wir zur Selbsterkenntnis und zur endgültigen Absage an unsere Illusionen kommen, wage ich nicht zu entscheiden.

Ernst Michel

## Ein Gotteslästerungsprozeß

Wie die heutige Menschheit sich verhalten würde, wenn ein Heiland unter sie träte, will ein dramatisches Werk „Die schlimme Botschaft, zwanzig Szenen" von Karl Einstein darstellen, das 1921 im Verlage Ernst Rowohlt erschien. In diesen Szenen tritt Jesus Christus auf in einer menschlichen Gesellschaft, die, wie unschwer erkennbar, diejenige des heutigen Deutschland ist. Diesen Menschen ist er, der Edelste, gut genug als Gegenstand profaner, skrupelloser Ausnützung, als Gegenstand der Schmähsucht und aller unlauteren Instinkte, als Sensation. Die einen beuten ihn heuchlerisch aus; die anderen, die ihn nicht auszunützen vermögen, beschimpfen ihn. Die Behörden verabscheuen ihn; den Wissenschaftern fehlt der Blick für seinen lebendigen Wert; die Frommen erweisen sich als fromm nur aus Selbstsucht; die Bürger sehen in ihm einen lästigen Störer. „Du störst Ruhe und Ordnung", sagt zu ihm „der Bürger" in der Eingangsszene; Jesus aber entgegnet: „Nichts stört so sehr wie eure Ruhe und Ordnung. . . Ihr seid geartet, daß ihr euch nur um euch kümmert. . . Dein Vaterland steht in deinen Gütern. . . Gequälte Angst Erschöpfter heißt ihr Frechheit." Die

Selbstsucht seiner eigenen Anhänger treibt ihn in den Tod. Mit teilnahmlosem Gerede lohnen die Menschen sein unsägliches Leid und treiben noch mit seinem Kreuz Handel.

Ernst der Idee und gedankliche Kühnheit können diesem Drama nicht abgesprochen werden. Allerdings weist es auch beträchtliche Passiven auf. Eine destruktive Tendenz herrscht vor. Den Stil mehrerer Szenen bestimmt eine geschmackwidrige Drastik. Häufig sind halbwahre Outrierungen, etwa von der Art: „Wer Glauben besitzt, wird erschlagen, wenn es nicht der Glaube an Geld ist. Glaube ist in Deutschland tödlich.“ Ich möchte das Drama vor allem deswegen ablehnen, weil hier ein Geist spricht, der alles schmäht — alles, ausgenommen nur die Person des Heilandes; der dem Leben gegenüber eine feindliche Stimmung hegt und für den das Leben nichts anderes als Nichtswürdigkeit zu sein scheint; der die Menschen lästert — einzig und allein nur den Heiland nicht.

Aber wegen „Gotteslästerung und Beschimpfung der christlichen Kirche“ hat man im Jahre 1922 im dunkelsten Deutschland, und zwar in Berlin, diesem Kunsterzeugnis den Prozeß gemacht. Wegen „Beschimpfung der Kirche“, obwohl weder christliche Lehren noch die Passionsgeschichte Gegenstand des Dramas sind, sondern das Schicksal eines neuzeitlichen Heilandes; durch die Gestalt Jesu wird dieser Heiland offenbar nur deswegen verkörpert, weil so die vollendete Lauterkeit dieses Charakters am eindrucksvollsten klargestellt wird. Wegen „Gotteslästerung“, obwohl dieses Drama alle Menschen „lästert“, nur den Heiland nicht, ihn vielmehr als die einzige Lichtgestalt heraushebt.

Je schlechter auf einem Gebiete das intellektuelle Gewissen ist, um so größer ist die Empfindlichkeit. Da heißt es: noli me tangere; und wer von solchen Dingen anders als mit der Miene der Ehrerbietigkeit spricht, gilt als Attentäter auf allerheiligste Güter. — So fühlten die Anzeigeerstatter, die an dem Drama „Ärgernis genommen“ hatten; bei ihnen scheint zugleich politische Verhetzung mitgespielt zu haben, denn Einstein ist sowohl jüdischer Abkunft als auch scharf links eingestellt. So fühlten auch die Richter der Strafkammer. Wes Geistes diese Strafkammer war, zeigen Sätze in der aktenmäßigen Urteilsbegründung wie der folgende: „Die uneheliche Geburt bedeutet einen Makel nach gegenwärtiger allgemeiner Anschauung.“

Von derjenigen Gattung Justiz, die in dieser Urteilsbegründung sich dokumentiert, wird in einer fortgeschritteneren Zeit kein Stumpf und kein Stiel übrigbleiben. Mit entbehrlichem, langwierigem Schreibwerk verbrämt sich dieses Urteil, mit einer entbehrlichen Wiedergabe des genauen Drameninhaltes, mit entbehrlichen Darlegungen über die Begriffe „Lästern“ und „Beschimpfen“ (eine Lästerung im Sinne des Gesetzes könne „mündlich oder schriftlich erfolgen“, und ähnliche Weistümer mehr), gibt sich so einen Anschein von Wissenschaftlichkeit und versichert, es wolle die Prüfung „mit besonderer Vorsicht und Gründlichkeit“ vornehmen — um dann in den entscheidenden Punkten falscheste tatsächliche Annahmen zum Nachteil des Autors zu unterstellen und ihn mit Unrecht zu verurteilen.

Die meisten Personen des Dramas schmähen und beschimpfen Jesus, den einzigen Selbstlosen und Edlen unter ihnen; sie benützen charakteristischerweise auch den Umstand, daß er nicht ehelich geboren ist, um ihn zu schmähen; noch seinen Leichnam beschimpfen sie als „Kadaver“. Diese Schmähungen setzen nur den Minderwert der Schmäher ins Licht. Indessen die Strafkammer „folgert“: bei diesen Äußerungen von Personen des Dramas sei „das Maß des Notwendigen bei weitem überschritten worden, so daß die rohen Äußerungen der anderen Personen insoweit dem Verfasser als eigene zur Last gelegt werden müssen“; und an anderer Stelle: „auch

hier bleibt in der Ausdrucksweise der anderen Personen die Grenze des Notwendigen gänzlich unbeachtet, so daß, wie oben ausgeführt, die Äußerungen insoweit als die des Verfassers zu gelten haben". Worte, nichts als Worte! „Rechtslogik", die nichts als Unlogik ist. Als sei es Art der Dichter, „das Maß des Notwendigen" innezuhalten; und als sei eine unnotwendige Darstellungsfülle ein Beleg dafür, daß der Dichter sich mit dem Dargestellten identifiziere. Also weil Franz Moors satanische Äußerungen „das Maß des Notwendigen" weit hinter sich lassen, müssen sie Schiller „als eigene zur Last gelegt werden". Verstehe solche „Recht"sprechung, wer es kann. Wie vermochte nur die Strafkammer selbst diese Begründung für die Verurteilung zugeben? Sie erkannte ja in diesen selben Urteilsgründen ausdrücklich an, daß Einsteins Drama die Tendenz hat, „den Menschen einen Spiegel vorzuhalten" — daß mithin der Autor das von ihm dargestellte Treiben der Menschen mißbilligt! — Aber statt einer durchsichtigen Stellungnahme bringen die Urteilsgründe einen wahren Schwall von Worten: „Weiter ist vom Verfasser dadurch, daß er Jesus als unehelich bezeichnet und bezeichnen läßt, nicht nur, wie schon oben ausgeführt, Jesus beschimpfend gelästert, sondern zugleich die Lehre von der Göttlichkeit Christi beschimpft worden und damit zugleich das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes sowie der darauf beruhende Marienkultus der katholischen Kirche."

Nach dem Gesetz ist Voraussetzung einer Bestrafung wegen Gotteslästerung eine „Beschimpfung". Dieses Drama beschimpft weder Gott noch Göttliches; seine Tendenz ist die gerade entgegengesetzte: es „beschimpft" die Menschen, weil sie dem Träger göttlicher Sendung feind seien. Die Strafkammer beanstandet, daß Jesus in dem Drama vielfach schimpfe; aber er ist ja nicht als naturunmöglicher Heiliger, sondern als Mensch geschildert. Sie beanstandet weiter, daß Jesus einmal äußert: „Wie ekelhaft ist Gott!" — nämlich der Gott, den in dieser Szene eine Priesterschar im Munde führt.

Voraussetzung einer Verurteilung war weiter, daß Einstein sich des angeblich gotteslästerlichen Charakters des Buches bewußt gewesen wäre. Wiederum „folgert" das Gericht: Einstein als gebildeter und intelligenter Mann sei sich über den gotteslästerlichen Charakter der Veröffentlichung im klaren gewesen; und wiederum steht diese Unterstellung im Widerspruch mit den Tatsachen. In der Hauptverhandlung haben die beiden Theologen Dr. Tillich und Dr. Kappstein und etwa zehn weitere Zeugen erklärt, daß sie das Buch nicht als anstößig empfunden hatten; mithin bestand mindestens die Möglichkeit, daß auch Einstein sein Buch für nichtanstößig gehalten hatte. Nur drei orthodoxe Geistliche hatten — so heißt es in den Urteilsgründen wörtlich! — „ihr Gutachten eidlich dahin erstattet, daß dem Buche kein künstlerischer Wert zukommt". Also nach seinem eigenen Zugeständnis hat das Gericht als „Gutachter" über die Frage des künstlerischen Wertes Geistliche vernommen — Personen, die unsachverständig und noch dazu befangen waren! Und die Stellungnahme dieser geistlichen Gutachter blieb für das Urteil des Gerichts maßgebend.

Eine Rechtsprechungsweise, die von einer kirchlichen Kabinettsjustiz nicht allzuweit entfernt ist.

Einer Abänderung durch das Reichsgericht war diese Verurteilung eines Schuldlosen entzogen. Das Urteil war „revisionsfest"; die „Tatsachen" hatte die Strafkammer „für erwiesen erachtet".

Raubüberfälle auf den Straßen und in den Wohnhäusern sind an der Tagesordnung; nur einen Bruchteil der Räuber erfaßt die Justiz. Alltäglich werden

vor den Gerichten Meineide, wohl ohne Zahl, geschworen; kaum einer von tausend Meineiden findet seine Strafe. Die Gewohnheitsdiebe florieren. Gegen Körperverletzungen — selbst gegen gefährliche — läßt die Justiz den Einzelnen fast schutzlos; um sich zu „entlasten", überläßt sie es ihm, Privatklage zu erheben, so daß eine Verfolgung seines Rechts ihn nicht nur mit Kosten belastet, sondern auch oft, in Ermangelung dritter Personen als Zeugen, überhaupt unmöglich ist. Und wenn asoziale Betrüger, Lügner und Banditen vor den Richter kommen, so bleibt mancher von ihnen guten Mutes. Denn das allgemeine Nachlassen der Dienstauffassung während der letzten Jahre ist auch an dem Justizwesen nicht spurlos vorübergegangen; eine überaus schädliche Einstellungssucht und Freisprechungsfreudigkeit ist mitunter bei Justizbehörden anzutreffen.

So werden die wesentlichen Aufgaben der Strafjustiz derzeit nur allzu ungenügend erfüllt. Aber die Strafjustiz konzentriert all ihre Kraft, wenn diejenige „Religion" und diejenige „Sittlichkeit" bedroht werden, die von allen helleren Köpfen längst überwunden sind und die nur noch irreführenderweise unter dem Schild „Religion und Sittlichkeit" geführt werden. Da stellt das Gesetz weitreichende Straftatbestände und abergläubisch hohe Strafmaße zur Verfügung; wenn es auch nicht das Ärgernis des Bürgers schützt, der volkshygienische Schädlichkeiten, Unlauterkeit und Schwindel wahrnimmt, so schützt es um so mehr kirchliches und geschlechtliches Ärgernis rückständiger Gemüter. Und da setzt die Rechtspflege mit einem Schneid ein, bei dem die Sachlichkeit verloren geht. Da werden in Sittlichkeitsprozessen die „eidlichen Aussagen" unzuverlässiger Frauenspersonen, denen außerhalb des Gerichtssaales niemand über den Weg trauen würde, für ausreichend gehalten, um Verurteilungen darauf zu gründen; und da wird in dem Religionsprozeß, über den hier berichtet ist, mit „logischen" Trugschlüssen „gefolgert", daß jemand Gott und die Kirche beschimpft hat und hat beschimpfen wollen.

So diskreditiert sich die Strafjustiz. Und so macht sie, die die Schlechtgesinnten zu natürlichen Feinden hat, auch Gutgesinnte sich zu Gegnern. So verliert sie weiter an Kraft. Und doch wäre ihre Stärkung vorerst ein so dringliches Erfordernis. Denn solange nicht Wege gefunden sind, auf denen besser als heute asozialer Gesinnung die Quellen abgegraben werden, so lange muß die Strafjustiz stark dastehen, wenn nicht das Schlechte und die Schlechten freie Bahn haben sollen.

Fritz Dehnow

## Das „Ungegebene", der „Römerbrief" und „Dostojewski"*

I

Hermann Schwarz' Philosophie des Ungegebenen geht eigene Wege. Die Geister Eckeharts und des Kusaners, der Fichtesche Idealismus vor allem, sind zwar richtunggebend für dies Philosophieren, aber in ihm schlägt das Herz der Gegenwart, in ihm ringt ein lebendiger Mensch um seinen Ausdruck. So wie für Fichte alles sich selbst genügende Dasein unter den Schatten der Nichtigkeit tritt, und wie die echte Wirklichkeit erst in der ewigen Werdenot geistig-sittlicher Bestimmung sich aufschließt, so bleibt auch für Schwarz alles „Gegebene" außerhalb der Spannung

* Hermann Schwarz: Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen, 1921, Mohr. 291 S. — Karl Barth: Der Römerbrief. 2. Auflage. München, 1922, Kaiser. 523 S. — Eduard Thurneysen: Dostojewski. Ebenda, 1921. 77 S.

des eigentlichen Lebens. Erst die Ungegebenheit Gottes, „Gottungegeben“ kann das Gegebene entsiegeln, kann über Schein und Wesenlosigkeit in Wahrheitsgeltung und liebender Tat die wesentliche Tiefe des Wirklichen eröffnen.

Aus solcher Grundhaltung wird die Wirklichkeit Gottes über jenseitige wie diesseitige Gegebenheit erhoben. Gott ist nicht in beseligter Fürsichheit jenseits der Welt und des Menschen, aber er ist ebensowenig auf irgendeine Weise in ihr und mit ihr identisch. Der Pantheismus wird auch da durchschaut, wo er in ein vermeintliches Gottwerden sich verwandelt. Auch wer im sich entfaltenden Kosmos Gott begegnen möchte, auch wer — wie Hegel — in der dialektisch sich entfaltenden Kosmogonie des Geistes die Verwirklichung Gottes erkennen möchte, bleibt dem Schein des Gegebenen verfallen. Daß die Werdespannung im kosmischen Dasein nicht aufhört, daß das Weltleben zu immer neuer Geburt drängt, weist nach Schwarz zwar auf eine Beziehung zu Gott: das Streben zur Schöpfungsganzheit ist die unverlöschliche Sehnsucht zur „Gottheit“; aber es ist nicht Gott selbst, der hier erscheint, der hier immer vollendeter in Erscheinung tritt. Denn Gott ist nicht der ewig Unverwirklichte, Gott steht nicht hinter allem Sterblichen und Vergänglichen zurück — und das täte er doch, wenn er ewig nur Zukunft wäre, wenn er nie die Vollkraft gegenwärtigen Bestehens erreichte —, sondern er tritt im „Blitz“ des Wertlebens in jedem Augenblick als ein ganz anderer mitten unter uns. Er offenbart sich nicht als ein stets Unzulänglicher in der Zeitfolge kosmischen Geschehens, sondern bricht über alle Zeitlichkeit erhoben in gültiger Erkenntnis und in „allesseinkönnender Güte“ über die Welt herein.

Ist Schwarz insoweit wesentlich in der Nachfolge Kants und Fichtes, so verrät sich seine mystische Grundstimmung in der Frontstellung gegen den Kantischen Pflichtbegriff, dessen herbe Forderung ihm nicht kräftig genug der Gottestiefe des verborgenen Menschen gerecht wird, und über den der Enthusiasmus „gottungegebener“ Liebe hinausträgt. Hier trifft Schwarz im Kern mit der Lebenssehnsucht der heutigen Jugend zusammen, deren Wirklichkeitsverlangen in der Tat nicht mit der Aussicht auf einen unendlichen Fortschritt in der Versittlichung der Kultur sich zufrieden gibt, sondern im konkreten Schaffensgeist den Lebensursprung und Lebenssinn kosten möchte. Diesen „Schlag“ unserer Existenz faßt Schwarz in der „Innerlichkeitsgröße der Liebe“, die als „verwirklichtes Gottmenschentum“ aus aller Diesseitigkeit befreit, das Überformtwerden unseres Wesens durch Gott bedeutet, den Sieg des ungegebenen Gottes über alle Menschengegebenheit darstellt.

Diese „Philosophie des Ungegebenen“ greift tief genug in die Spannungen unserer Zeit hinein, um ihr etwas geben zu können. Aber daß sie philosophisch oder auch religiös eine wirkliche Lösung sein könnte, glaube ich nicht. Die logische Grundlegung reicht nicht von fern zu, um den Kantisch-Fichteschen Freiheitsbegriff durch eine tiefere und vollere geistige Formgebung zu ersetzen. Wenn Schwarz in der liebenden Wesensverschenkung die „Freiheit des religiösen Subjekts“ anbrechen fühlt, dem das Sittengesetz nichts mehr zu sagen hat, weil hier die „Persönlichkeit“ ihrer letzten Gewißheit inne wird, so mag das recht sein. Aber Philosophie ist das dann nicht mehr. Die Wendung zu einem „Ungegebenen“, das mehr ist als logischer oder ethischer oder ästhetischer Wert, das alles erneuernde quellende Liebe, über uns kommender Ursprung aller Wertschöpfung ist, ist gleichbedeutend mit der Wendung von der Philosophie zur Religion. Damit aber wäre philosophisch dann — nichts gesagt, und auch eine philosophische Kritik könnte nur feststellen, daß hier wie in aller Mystik die

Philosophie nur das Mittel war, um in den Bannkreis eines größeren Lebens zu treten.

Ob aber die religiöse Erfahrung in der spekulativen Umschränktheit der Schwarzschen Lösung sich befreit weiß, ist erst recht fraglich. Wenn auch zuzugeben ist, daß Schwarz die Spannungen zwischen Erkenntnis und Wille stärker empfindet als die mittelalterliche Mystik, wenn er auch der Absicht nach ganz an das praktisch schaffende Leben sich hingeben möchte, so bleibt er doch tatsächlich stark im Spekulativen befangen. Nimmt man Schwarz' Philosophie im ganzen, fragt man nach der Wirklichkeit, die in ihr begegnet, so kommt man über eine Mattheit nicht hinweg, die in einer bloß „betrachtenden" Stellung gegenüber der Wirklichkeit begründet ist. Deren Ernst und Feinsinnigkeit mag man bewundern, aber in sich selbst lebendige Form ist sie nicht; hier ist kein unmittelbarer Impuls, der uns in seine Gestaltkraft hineinrisse, hier ist keine logische Spannung, die schlechterdings sich entladen müßte im geschichtlichen Tun. Und hier ist am allerwenigsten die Bezeugung jenes radikalen Ungegebenen, das in seiner Kritik den Menschen mit all seinem Bemühen, mit all seiner Philosophie vernichtete, um ihn aus einer anderen — Gottestiefe wiederzubeleben. Aber das sind nicht Maße, an denen man Bücher mißt. Das Buch von Schwarz ist es wert, daß man sich mit ihm auseinandersetzt.

2

Der Terminus des „Ungegebenen" selbst führt freilich zu jener Aufsteigerung des Anspruchs, von dem oben die Rede war. Was mit diesem Worte gesagt ist, oder was mit ihm streng genommen gesagt sein müßte, bringt uns Karl Barths Römerbrief in der neuen Auflage noch eindringlicher zum Bewußtsein als in der ersten. „Alles Gegebene, in seiner reinen Negativität einmal erkannt, beginnt zu leuchten in der Positivität des Nicht-Gegebenen, Gottes." An dem „Nichtgegebenen" Barths gemessen tritt das Ungegebene Schwarz' zurück in die Sphäre der Gegebenheit; denn gerade auch Erkenntnis und Wertleben, jeder Versuch, das Ungegebene kraft philosophischer Erwägung „in vernünftigem Schauen" zu erfassen, bleibt im Negativen stecken. Keine logische Gültigkeitstiefe, keine mystische Erfahrung von einem Gotterfaßtsein darf für ein positives Zeugnis genommen werden, weil schlechthin nichts, auf das ich mich berufen könnte, unbetroffen ist von dem unerbittlichen Gericht, in dem alle Welt und mit ihr alle Kultur und Philosophie und religiöse „Erfahrung" steht. Es ist ja „die Tragik aller Gottesmänner, daß sie sich, kämpfend für Gottes Recht, selber ins Unrecht setzen müssen". Es gibt keinen Anker für den Menschen, weder im Entfaltungsraum der Geschichte noch im Licht der Wahrheit oder im religiösen Erlebnis. Dieser ungeheure Ernst, der bei Barth und Friedrich Gogarten über der letzten „Entscheidung" liegt, und den leider so viele für Unbarmherzigkeit halten, führt in einen Abgrund der Existentialität des Menschen hinein, an den keine Philosophie zu rühren fähig ist, und über den nur das „Allein durch den Glauben" des Römerbriefs hinausträgt. Wenn unsere Zeit mit ihrer Hochflut von „religiösen" Verkündigungen und von „religiösem" Idealismus, mit ihrem religionsphilosophischen und religionspsychologischen Übereifer durch die Kritik Barths an jeder möglichen Form eines Gotthabens und Gottlebens aus ganz anderer Wucht und in sehr geschärfter Verantwortlichkeit vor die Frage der Wirklichkeit Gottes gestellt wird, so ist schon diese negative Seite ihrer Wirkung fruchtbar genug. Das Nein greift an die Wurzel, während es bei Schwarz nur gegen den sichtbaren Stamm sich richtete. Und daher muß auch die Rechtfertigung von anderer Mächtigkeit sein.

Wo durchaus alles unter das Nein tritt, kann es auch keine Lösung geben, die über irgendein Besonderes ein helleres Licht fallen ließe. Ist wirklich der ganze Mensch, in seiner Erbärmlichkeit und in seiner Herrlichkeit, in Frage gestellt, stehen wir an einer Grenze, diesseits welcher alles Menschliche und jenseits welcher nur noch Gott ist, dann muß auch das Ja, das in ihr anbricht, die Beziehung zwischen dem Einen Gott und dem ganzen Menschen herstellen. „Opfer, Gebet und Predigt, Prophetie, Mystik und Pharisäismus, Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit, Katholizismus und Protestantismus, Römerbriefe und andere Bücher samt allen ihren im Grunde nicht so radikalen Kontrast- und Protesterscheinungen", all dies ist gleichermaßen „Unwesen und Wesen", steht im Nein wie im Ja.

Daß für Karl Barth diese „unmögliche Möglichkeit", diese erschütternde „Paradoxie" als der Sinn des Römerbriefs, als der Sinn des Kreuzestodes Jesu Christi den Kern der religiösen Entscheidung ausmacht, daß hier also ohne jedes Kompromiß die Entscheidung in Gott und nur in ihn gelegt ist, das gibt seiner Darstellung jenes „absolute" Pathos, dem man sich nicht leicht entziehen kann. Aber dieses Pathos ist gefährlich, und eine Betrachtung, die immerfort zu jener „absoluten" Grenze hinstrebt, unterliegt einer ungeheuren Verantwortung. Und es erhebt sich die Frage, ob ihr genügt ist, wenn man mit dem Paradoxon sich wappnet, um in jener Grenzluft atmen zu können. Barth ist bescheiden genug, um immerfort sein eigenes Werk in die Kritik einzubeziehen, die über die Welt überhaupt hereinbricht — vielleicht wäre es noch bescheidener gewesen, diese Selbstverständlichkeit gar nicht besonders hervorzukehren —, aber er erhebt doch tatsächlich den Anspruch, mit dem Aufweis jenes Paradoxons etwas Besonderes zu sagen. Ist die Lage jedoch so, daß jede Formulierung als Formulierung zum „Gegebenen" gehört, daß daher keine Formulierung in der Grenze zu stehen vermag, dann fordert gerade Barths eigenste Haltung dazu auf, ihr mit äußerster Nüchternheit zu begegnen.

Daß dieser „Römerbrief" mit seiner Kritik idealistischen „Tat"christentums und mystischer Erlebnisfrömmigkeit im Recht ist, kann man zugestehen, ohne darum mit der etwas langatmigen Abwandlung des Nein-Ja-Themas etwas Besonderes geleistet zu finden. Barth verwahrt sich dagegen, daß man dies Nein-Ja als Polarität verstehe, daß man darin nur „die Friedhofsruhe einer immanenten Spannung" auffasse. „Unmöglich ist es, den unerhörten, den unanschaulichen Moment, da Sünde und Gnade sich in Gott das Gleichgewicht halten, gleichstark und gleichberechtigt sich gegenüberstehen, in die menschliche Wirklichkeit eines seelisch-geschichtlichen Nach- und Nebeneinander, in menschlich gewußte und gewollte Anschaulichkeit zu übertragen." Aber komme ich dieser „Qualität des göttlichen Tuns" faktisch damit näher, daß ich bis zur Ermüdung die dialektische Sprache, die doch als menschlicher Ausdruck immer nur menschliche Dialektik darstellen kann, handhabe, daß ich von seinem „Erwählen und Verwerfen, Lieben und Hassen, Lebendigmachen und Töten" usf. spreche? Barth muß sich darüber klar sein, daß auch noch so große Anstrengungen und Übungen in paradoxen Formulierungen das darin Gemeinte nicht um das mindeste deutlicher heraustreten lassen, sondern immerfort den Schein begünstigen, als solle in der Paradoxie als solcher die Lösung liegen*.

Vielleicht ist es zeitgeschichtlich wichtig, daß auch einmal diese Sprache gesprochen

* Vgl. dazu jetzt seinen Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", Christl. Welt, Nr. 46/47 d. J., wo — jedenfalls theoretisch — dieser Anspruch preisgegeben ist.

wird. Und daß das der Fall ist, dafür spricht die ernste Wirkung, die sie unter uns ausgelöst hat. Aber mehr als eine relative Sprache ist sie nicht, und wie alle anderen unterliegt auch sie der Gefahr, zur bequemen Scheidemünze entwertet zu werden. Ja, diese Gefahr ist besonders groß, wo das Sichzurückziehen auf die Paradoxie mit Leichtigkeit alle ernsten und rechtschaffenen Lebensaufgaben der Belanglosigkeit zu zeihen gestattet. Der Sache Gottes ist damit nicht gedient, und die Sache des Menschen um ihren unverrückbaren Ernst gebracht.

Das trifft Barth nicht. Er ist in der zweiten Auflage viel vorsichtiger geworden; nur an ganz wenigen Stellen stellen sich noch relative Werturteile über irgendeine historisch menschliche Position ein, für die das absolute Forum gar nicht in Betracht kommt. Aber andere werden sorgloser sein, und sind es schon. Der Name Gottes darf nicht unnütz gebraucht werden. Aber wenn nun auch Barth bemüht ist, die Krisis des Nein stets auf die ganze Welt und die ganze Menschlichkeit zu beziehen — Aufzählungen verlieren dann freilich jedes Interesse —, so gelingt es ihm nicht, dieses Nein stets vor der Isolierung zu schützen. Als These zwar hat er mit voller Eindringlichkeit es erkannt, daß das Nein eben das Ja ist. Aber diese Erkenntnis würde in ihrem ganzen Ernst erst sich bewährt haben, wenn auch der Schein einer pessimistischen oder gleichgültigen Haltung gegen die Kultur vermieden wäre. Das ist ja gerade die unmittelbare Auswirkung dieser Kritik alles religiösen Relativismus, daß in der Kultur, in der Geschichte die Religion dem Menschen auch nicht die kleinste Verpflichtung abnimmt oder erleichtert; wie sehr sie ihn über Furcht und Hoffnung in bezug auf den Sinn des Ganzen hinaushebt, und unabhängig vom schließlichen Gelingen oder Mißlingen ihm Erlösung und Gottesgewißheit schenkt.

Ob es ein glücklicher Gedanke war, den Römerbrief so in die Länge zu ziehen und ihn zum Anlaß sehr breiter, obzwar in einer inneren Kontinuität stehender Reflektionen und Bekenntnisse zu nehmen, mag manchen zweifelhaft sein. Aber das ist gewiß, daß Karl Barth wie kaum einer unsere Zeit vor die Unbedingtheit und radikale Entschiedenheit des Paulinischen Christentums gestellt und dessen Frage und Lösung aus dem Bewußtsein des gegenwärtigen Menschen gedeutet hat.

3

Daß Barth mit Vorliebe auf Dostojewski sich beruft, ist kein Zufall, obzwar auch ein Zeichen dafür, wie sehr gerade die konkrete Formulierung seiner Botschaft in ganz bestimmten und einseitigen Zeitbedingungen steht. Eduard Thurneysen hat den ausdrücklichen Versuch unternommen, von einer Barth verwandten Grundhaltung aus das Schaffen und die innere Struktur Dostojewskis sich zu deuten. Und das ist ihm über alles gelungen. Was bei Barth These bleibt und oft in seiner Thesenhaftigkeit blaß und unwirklich erscheint, das ist bei Dostojewski als konkretes Leben da und gestaltet. Hier steht alles unter einer letzten Kritik. Hier ist keine unbezweifelte Existenz und Werthaftigkeit; und hier ist zugleich das Absonderlichste und Verworfenste mit einem Schimmer des unbedingten Lichtes umgeben, das von Gott her sich über alle Sünde und Verlorenheit der Menschenwelt ergießt.

Aber viel stärker als es in einer theologischen Erörterung der Fall sein kann, tritt beim Dichter das alle Paradoxie wieder hinter sich lassende schlicht kindliche Lebensgefühl heraus. „In solchen zu Kindern gewordenen, aufgeschlossenen, mit tiefen Gewissen begabten, innerlich bewegten Menschen kann durch viel Erstaunen und Erschrecken hindurch langsam oder plötzlich jenes Größte erwachen, was in Menschen erwachen kann: Der Sinn für Gott". Darum hat Dostojewski gerungen, und diese

ungeheure Zuversicht, dieser einfältige Glaube an die Allwirklichkeit des Lebens kann auch allein die tätige Auflösung der Kritik des „Nichtgegebenen" sein.

Daß diese Auflösung wie bei Barth und Dostojewski durch ein bewußtes Erfassen der Paradoxie hindurch muß, ist im Grunde etwas sehr Zufälliges und vielleicht Gezwungenes, darum freilich in seiner Daseinsnotwendigkeit Hinzunehmendes. Wer wollte diese beiden, wer wollte eine weit verbreitete Lebensstimmung darum für weniger wesentlich und wesensgegründet halten, weil sie der Paradoxie bedarf, um der Wahrheit inne zu werden? Nur das müßte als grundloses Dogma sich herausstellen, daß die Paradoxie als solche eine notwendige Vorstufe sei.

Gerade der volle Ernst, den das „Nichtgegebene" in sich trägt, fordert, daß man allem, schlechterdings allem Gegebenen Gerechtigkeit widerfahren lasse. Im letzten ist jede Formulierung, ob der Dichter sie gibt oder der Theologe oder der Philosoph, und wieder ob Goethe oder Dostojewski, ob Schwarz oder ein anderer, ob Barth oder Schleiermacher oder wer sonst, nur ein Versuch, das „Nichtgegebene" zum Spruch zu bringen. Und jeder Versuch hat nicht mehr als Gleichnissinn. Wer will Goethe die letzte Wirklichkeitsverbundenheit streitig machen, auch wenn das furchtbare Gericht, das über allem Menschendasein steht, nur selten oder nie vor sein Bewußtsein trat? Und wer will vor einem Buch, wie dem von Schwarz, sagen, daß darin nicht die Wirklichkeit Gottes offenbar würde? Gerade unter dem Entscheid des „Nichtgegebenen" gibt es keine Verdammung. Wohl aber gibt es eine Beurteilung nach logischen oder theologischen, überhaupt nach menschlich-geschichtlichen Maßstäben. Da aber wird es einer Philosophie bedürfen, die sehr viel energischer die logischen Möglichkeiten ausschöpft als Schwarz, die sehr viel ernster zugleich ihrer Grenzen gegenüber der Religion sich bewußt ist; und einer Theologie, die weniger in einer anspruchsvollen, viel zu eindeutig logisch umrissenen These die Lösung sucht, sondern die religiöse Erfahrung in welchen Gleichnissen auch immer zu beschreiben strebt. Es wird für uns Deutsche darauf ankommen, die Spannung, die zwischen der idealistischen Philosophie und Luther da ist, nicht abzuschwächen, sondern nur immer kräftiger herauszuarbeiten. Und vielleicht kommt auch uns Deutschen noch einmal ein Dichter, der, so wie Dostojewski als Russe, in unserer Sprache uns die überwältigende Darstellung unseres Menschenberufs und unserer Gottessehnsucht schenkt. Inzwischen bleiben wir getrost in der Nachfolge Goethes; ohne uns freilich von der Gegenwart und ihrem Auftrag lösen zu wollen.

Hinrich Knittermeyer

## Christus, der Geist

Wurde Jesus Christus vom Weibe geboren? Wenn die von Drews aufgeworfene Frage nach der historischen Existenz Jesu in diese etwas zugespitzte Form gebracht wird, dann war sie so schon Gegenstand des Streites zwischen der katholischen Großkirche und den Gnostikern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das katholische Vulgärchristentum behauptete, daß Jesus Christus Menschennatur an sich habe und also vom Weibe geboren sei, die Gnosis leugnete das und behauptete: Jesus Christus ist reiner göttlicher Geist, der in menschenähnlicher Engelgestalt unter den Menschen erschien, ohne daß die Gnosis genau wie Paulus darüber nachdachte, wann und wo das geschehen sei, da es ihr nicht sowohl auf das geschichtliche als vielmehr auf das übergeschichtliche Faktum ankam, worauf sich das Seelenheil und die Erlösung gründen ließ; die Vulgärchristen forderten die Fleischesnatur des Erlösers, weil sie nur so die fleischliche Auferstehung, an der es ihnen gerade gelegen war, garantiert glaubten,

während die Gnostiker die Auferstehung des Fleisches leugneten, weil ihnen diese Seite der Menschennatur niedrig und verwerflich und nicht erhaltenswert erschien, sie leugneten darum auch bei dem Erlöser die Behaftung mit dieser niederen Natur, leugneten, daß er im Fleische auf dieser Erde gewandelt habe, und leugneten darum auch ganz folgerichtig, daß Jesus Christus überhaupt wie ein anderer gewöhnlicher Sterblicher vom Weibe geboren sei, diese Vorstellung war ihnen widerwärtig, sie leugneten die Geburt Jesu Christi. Ja, gerade weil sie die Auferstehung Jesu behaupteten, leugneten sie, daß er im Fleische gelebt habe, denn die Erfahrung lehrt, daß das Fleisch vergeht. Als fleischlich und weibgeborener Mensch konnte er nicht auferstehen, und als Auferstandener konnte er nicht Mensch gewesen sein. Für die Gnostiker ist Jesus Christus eine unmittelbare Erscheinung Gottes in menschenähnlicher Engelhülle und als unerkannter und unbekannter Gott ist er helfend und erlösend in diese Menschenwelt unvermittelt eingetreten. Wenn nun aber die Gnostiker von diesem ihren Jesus Christus in der Form eines Evangeliums erzählen wollten, dann konnten sie natürlich nichts über die Geburt erzählen, sondern mußten sie mit Stillschweigen übergehen und konnten die Darstellung erst mit dem wirkenden Eingreifen des Heilandes in diese Erdensphäre beginnen. Aus diesem Gesichtspunkt wird nun das Nichtvorhandensein der Geburtsgeschichte im Markusevangelium zu einer Aufgabe in der Evangelienforschung, die bisher unbeachtet geblieben ist. Denn die erste zuverlässige Nachricht über das Markusevangelium berichtet uns, daß es besonders von den doketischen Gnostikern bevorzugt und gebraucht wird und eine andere, daß sich der Führer dieser Gnostiker, Markion, für seine Lehren auf dieses Evangelium stütze. Eine nähere Untersuchung dieser Frage, die ich wegen der Ungunst der verlegerischen Verhältnisse nicht veröffentlichen konnte, hat nun ergeben, daß das bisher mit soviel gelehrter Mühe rekonstruierte Evangelium Markions*, dessen Ähnlichkeit mit unserem Markusevangelium schon dem Jenenser Theologen Hilgenfeld aufgefallen war, gerade unser Markusevangelium selbst ist. Es ist in allen Stücken auf die Lehren der Markioniten zugeschnitten. Und ein zweites, das damit schon nahegelegt ist, hat sich ergeben, daß das Markusevangelium überhaupt aus der Schule Markions hervorgegangen ist und gar nicht vor 140 u. Z., dem Zeitpunkt, da Markion in Rom auftrat, entstanden sein kann, denn es setzt den Barkochbaaufstand, der um 135 endete, voraus.

Damit stehen wir vor folgender Tatsache: das älteste und bisher als geschichtlich zuverlässig geltende Evangelium leugnet, daß Jesus Christus ein vom Weibe geborener Mensch sei, und erzählt darum mit Grund und Absicht die Geburtsgeschichte nicht! Also ist die Leugnung der fleischlichen und daher realen Existenz Jesu gar nicht erst von heute, sondern sie ist so alt wie das Christentum selbst, und wenn erst einmal die paulinische Frage gelöst sein wird — auf den Paulinismus des Markusevangeliums hat gründlichst Gustav Volkmar hingewiesen — dann wird sich herausstellen, daß der paulinische und der markinische Christusbegriff auf dasselbe hinauslaufen: Jesus Christus ist eine übergeschichtliche ewige Größe, er ist Geist wie Gott, ist ewig wie Gott, ist Gott selbst, nur als die erscheinende und in die Weltwirklichkeit eingehende Gottheit betrachtet.

Damit aber haben wir in den besten Dokumenten des urchristlichen Schrifttums eine Christusgnosis erreicht, die dem modernen Gottsucher und Metaphysiker viel unmittelbarer zu Herzen geht als die bisher geltende „Leben Jesu Dogmatik", die

* Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1921.

allen Seelengesetzen zum Trotz das grundsätzlich Ewige in die unzureichenden Formen des Zeitlichen bannen wollte. „Nicht das Historische, das Metaphysische macht uns selig!" Welch köstliche Ironie, daß die heutigen „Jesusleugner" auf der Seite der urchristlichen Gnostiker stehen und zeigen, daß das älteste Evangelium der Gnosis angehört, die den fleischlichen Christus leugnet, dafür aber den Christus, der Geist ist, den ewigen Christus verkündet, und daß die heutigen Vertreter der Nurmenschheit Jesu nur Fortsetzer des altkatholischen Prinzips vom Fleischeschristus sind, der nur eine Anpassung an plebejische Massenbedürfnisse und eine Herabwürdigung des ursprünglich so erhabenen gnostischen Christusgedankens ist! Denn der „historische Fleischeschristus" ist so wahr ein späteres Ergebnis der katholischen Vulgärchristologie, als Matthäus und Lukas, die Katholiken unter den Evangelisten, später als Markus sind. Dieses Evangelium selbst ist Dichtung und nicht Geschichte, höchstens Geschichte in dem mittelbaren Verhältnis, daß die Dichtung die Geschichte dichterisch verarbeitet. Es ist der Bericht von der Ausbreitung des Christentums in Palästina im Gewande und unter der Hülle von sechs galiläischen und einer peräischen Missionswanderung, und jede der auf diesen Wanderungen berührten Städte und Landschaften treten als Heilung suchende Gestalt auf, deren Leiden sich aus dem betreffenden Ortsnamen ergibt. Und „Christus" „heilt" oder „speist" sie. Alle Wundergeschichten erklären sich so als Ortsnamenallegorien, genau wie im alten Testament viele Moses- und Josua-Wunder auf Ortsnamenwortspiele und Allegorien zurückgehen. So ergibt sich: der gnostische Geisteschristus steht am Anfang, vgl. Markus und Paulus. Der Fleischeschristus ist eine katholische Antithese dazu. Der gnostische Christus ist zwar wirklich, so wie Gott im höchsten Sinne wirklich ist, aber er ist — siehe Paulus — nirgendwo historisch verankert. Ein erster Schritt hierzu ist das Postulat der Fleischesnatur Christi, das sich ergab aus der altkatholischen Forderung der Auferstehung des Fleisches, um deretwillen Jesus Fleischesmensch und also vom Weibe geboren sein mußte.

Wer also als moderner Gnostiker den historischen, den fleischlichen, den vom Weibe geborenen Jesus leugnet, und dafür den ewigen, übergeschichtlichen geistigen Christus verkündet, stellt nur das ursprüngliche Verhältnis wieder her und reinigt die echt christlichen Ideen von den späteren altkatholischen Entstellungen und Verfälschungen. So wird das Christentum, was es von Anfang war: eine Religion des Geistes, und so, aber auch nur so, steht es an einem neuen Anfang. Hermann Raschke

## Zwei Bücher von Arthur Drews

Einführungen in die Philosophie gibt es schon eine ganze Anzahl. Die von Fr. Paulsen ist wohl die bekannteste unter ihnen: liebenswürdig, lebendig und allgemein verständlich, aber auch recht oberflächlich und in ihrer Stellung zu den wichtigsten Fragen oft geradezu verworren. Auch die von Wilh. Wundt ist, trotz des berühmten Namens ihres Verfassers, kaum zu empfehlen: ein kurzer und wenig ergiebiger Rückblick auf die bisherige Geschichte der Philosophie nebst einer trockenen formelhaften Zusammenstellung der wichtigsten philosophischen Richtungen. Dagegen sind die beiden Werke von Külpe und Windelband in ihrer Art vortrefflich. Beide geben einen umfassenden Überblick über das Gesamtgebiet der Philosophie, über ihre wichtigsten Probleme und die verschiedenen Versuche ihrer Lösung. Wobei Külpe sich mehr auf eingehende und lehrreiche Berichte beschränkt, während Windelband alles mehr aus einem einheitlichen Grundgedanken heraus zu entwickeln sucht.

Immerhin haben auch diese Werke neben großen Vorzügen ihre Nachteile. Külpe läßt in manchen Fragen doch zu sehr die eigene Stellungnahme vermissen oder weicht gar einer bestimmten Entscheidung aus; Windelband dagegen verdirbt m. E. breite Teile seines Werkes durch den unglücklichen Begriff „eines Bewußtseins überhaupt", der ja in der ganzen Badener Schule eine so verhängnisvolle Rolle spielt. Vor allem aber schrecken beide Werke den Anfänger leicht durch die große Fülle des gebotenen Stoffes zurück und verwirren ihn durch die schwer übersehbare Menge von zahlreichen Einzelfragen und noch viel zahlreicheren Lösungen. Darum schlägt Drews in seiner „Einführung in die Philosophie*", einen anderen Weg ein. Er beschränkt sich, unter Ausscheidung aller anderen Seiten der Philosophie, von vornherein auf die beiden Gebiete der Erkenntnislehre und der Wesenslehre (Metaphysik). Und er behandelt auch hier jeweils nur ein Problem, aber das grundlegende von allen: das Problem der Wirklichkeit. Er fragt einfach: wie können wir das wirkliche Sein erkennen? und wie haben wir es uns zu denken? Und indem er diese beiden ineinandergreifenden Fragen gründlich, klar und durchweg allgemeinverständlich erörtert, weckt er bei dem Leser den Sinn für philosophisches Denken überhaupt, gibt ihm den Schlüssel zum Verständnis der Weltbilder aller großen Denker der Vergangenheit an die Hand und befähigt ihn schließlich zu selbständigem Urteil auch gegenüber allen anderen alten oder neu auftauchenden Fragen auf dem Gesamtgebiete der Philosophie. Denn irgendwie hängen diese anderen Fragen am letzten Ende doch alle mit jener einen grundlegenden Frage nach der Erkenntnis und dem Wesen der Wirklichkeit zusammen und empfangen von ihr aus die richtige Beleuchtung.

Und so sei denn das vorliegende Werk all denen, die sich ernsthaft an die Philosophie heranmachen wollen, als zuverlässiger Wegweiser dringend empfohlen. Und nicht nur ihnen, sondern auch denen, die schon an der Hand eines anderen Führers in sie eingedrungen sind. Denn auch diese werden noch viel aus ihm lernen: vor allem die eine große, wohl noch nie zuvor so schön und so überzeugend dargelegte Tatsache, daß all unsere Erkenntnis der Welt am letzten Ende nur Selbst-Erkenntnis ist.

In gewisser Hinsicht eine Ergänzung zu diesem Werke bietet eine zweite kleinere Schrift über „Metaphysik und Anthroposophie**". Sie vereinigt vier Aufsätze, die, unabhängig voneinander entstanden, doch im Grunde denselben Gegenstand behandeln und sich dabei glücklich ergänzen. Der erste (9—40) beleuchtet in wundervoll lebendiger und anschaulicher Weise die Stellung der Metaphysik in unserer Zeit: ihren langen Scheintod, ihr kräftiges Wiedererwachen und die Ziele, denen sie zusteuern muß, wenn sie sich von den Irrtümern der Vergangenheit freihalten will. Der zweite (41—62) deckt in dem Glauben an die Realität des Bewußtseins und der ihm zugrunde liegenden dogmatischen Forderung einer unbedingt gewissen Erkenntnis der Wirklichkeit den schlimmsten dieser Irrtümer und Grundfehler der gesamten bisherigen Philosophie (bis Ed. v. Hartmann) auf. Der dritte (63—100) zeigt, im Gegensatz zu Rudolf Steiner und unter besonderer Bezugnahme auf ihn, daß das Übersinnliche immer nur mittelbar durch Denken erschlossen, aber nie unmittelbar „erlebt" werden kann. Und der vierte endlich (101—111) gebt ganz kurz

* Arthur Drews: Einführung in die Philosophie. Die Erkenntnis der Wirklichkeit als Selbst-Erkenntnis. 339 S. Gr. 8. geh. 50 M, Hbl. geb. 60 M, verlegt bei Georg Stilke, Berlin 1922. ** Arthur Drews: Metaphysik und Anthroposophie in ihrer Stellung zur Erkenntnis des Übersinnlichen. 111 S. Gr. 8, verlegt bei G. Stilke, Berlin 1922.

noch auf Hegels Behauptung einer zweifellosen Erkenntnis der Wirklichkeit ein. Alle vier aber dienen dazu, das in weiten Kreisen der Gebildeten neu erwachte Verlangen nach dem Übersinnlichen in die rechten Bahnen zu lenken. Und darum seien sie all denen empfohlen, die von diesem Verlangen ergriffen sind. Besonders den Anhängern und den Gegnern Steiners. Jene mögen hier lernen, die Lehren ihres Meisters etwas kritischer als bisher zu betrachten; diese aber können sich bei ihrem Kampfe gegen die Anthroposophie keinen besseren Bundesgenossen wünschen als eben Drews, der hier wirklich die Sonde an die morschen Grundlagen Steiners legt.

Wilhelm von Schnehen

## Das Mysteriumjudentum und der Heidenapostel Saulus-Paulus*

Das nationale Mysteriumjudentum in seinen verschiedenen Sekten und Strömungen, mit seiner geheimnisvollen Verehrung des alten chaldäischen Erlösergottes Jehoschujah, ist die religiöse Keimzelle des Urchristentums des zweiten Jahrhunderts u. Z. Was das nationale Mysteriumjudentum mit dem großen Wüstenprediger Johannes dem Täufer begonnen hatte, das setzte das Mysteriumjudentum der griechischen Diaspora fort, welches in Verbindung mit den gläubig gewordenen Griechen, die man mit Recht als Halbjuden bezeichnen kann, die jüdisch-nationalen Fesseln des alten Erlösermysteriums zu sprengen suchte und so den Boden für die allgemeine, die katholische Kirche ebnete.

Es wird gewöhnlich angenommen, daß bereits um die Mitte des ersten Jahrhunderts u. Z. unmittelbar nach dem angeblichen Kreuzestode des menschlichen Erlösergottes aus Nazaret diese religionsdogmatische Entwicklung begonnen hat und vorzugsweise von einem genialen Juden aus Tarsus, einem mutmaßlichen Schüler des berühmten Gamaliel, eingeleitet, mit gewaltiger religiöser Beredsamkeit gefördert und in die urchristliche Bewegung hinübergeführt wurde. Der Heidenapostel Paulus wird noch immer als eine religionsgeschichtliche Persönlichkeit des ersten Jahrhunderts u. Z. gehalten, ja als der eigentliche Begründer des Urchristentums bewertet. Was nun die ihm zugeschriebenen Briefe und evangelischen Trostschriften betrifft, wird kein denkender Christologe jetzt mehr behaupten, daß sie dem ersten Jahrhunderte u. Z. angehören oder vielmehr angehören können. Selbst der berühmte Galaterbrief macht davon keine Ausnahme. Es sind das religionsdogmatische Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts u. Z. und entsprechen durchaus dem urchristlichen Gemeindebewußtsein dieser Zeit.

Im ersten Jahrhundert u. Z. kann es daher noch keinen Heidenapostel Paulus gegeben haben. Es ist das eine religionsdogmatische und religionsgeschichtliche Unmöglichkeit. Schon die einfache Erwägung, daß in dieser religiös so bewegten Erlöserzeit ein religionsdogmatischer Stillstand vieler Jahrzehnte unfaßbar wäre — die sogenannten Häresien des Urchristentums bezeugen es —, sollte endlich einmal mit einer religionsgeschichtlichen Fiktion, wie sie die urchristlichen Väter des zweiten Jahrhunderts u. Z. für ihre dogmatischen Zwecke ausgeheckt hatten, aufräumen. Ist es denkbar, daß das paulinische Christentum des ersten Jahrhunderts u. Z. mit dem religionsgeschichtlich sicher bezeugten urchristlichen Gemeindebewußtsein des

* Dieser Aufsatz informiert, wie der bereits im Juliheft 1921 in der „Tat" veröffentlichte, über die Resultate von Forschungen in der Religionsgeschichte, die wegen der Ungunst der Zeiten vorläufig nicht als Buch erscheinen können.

zweiten Jahrhunderts u. Z. beinahe ganz sich deckt? Mit dem paulinischen Christentum des ersten Jahrhunderts u. Z. steht und fällt aber auch sein genialer Begründer und religionsinniger Verteidiger: der heilige Heidenapostel Saulus-Paulus aus Tarsus in Cilicien.

Mit dem sagenhaften Tode der beiden Apostelfürsten in Rom, etwa um das Jahr 68 u. Z., verschwindet auch das große religiöse Werk des heiligen Heidenapostels Paulus. Bis zum Jahre 130 u. Z. hört man gar nichts mehr von ihm. Das fällt sehr auf. Josephus Flavius, der, wie man sich leicht überzeugen kann, allen das Judentum und die jüdische Religion berührenden Fragen ein sehr lebhaftes und teilnahmvolles Interesse entgegenbringt, weiß nichts von diesen großen, alle jüdischen Religionssekten mächtig aufrüttelnden Begebenheiten, durchaus nichts. Wie kann man sich das erklären? Josephus Flavius, Pharisäer aus ehrlicher Überzeugung, erwähnt so manche messianische Kleinbewegung; diese große messianische Bewegung des geistesmächtigen Pharisäers Saulus aus Tarsus sollte ihm entgangen sein? Was folgt daraus? Wie können wir uns diesen großen urchristlichen Hiatus, der etwa von 68—130 u. Z. dauerte, widerspruchslos und einwandfrei erklären? Wie mit einem Schwamme ist plötzlich die religiöse Großtat des heiligen Heidenapostels weggewischt; sie ist auf Jahrzehnte gar nicht vorhanden.

Fragen häufen sich auf Fragen, vergebens wartet man auf eine befriedigende Antwort. Das ist ein religiöser Märchenschlaf, eine religiöse Götterdämmerung, der wir verständnislos gegenüberstehen; ein religionsdogmatisches Rätsel, das mit den naiven religionsinnigen Voraussetzungen und Lehren der urchristlichen Väter des zweiten Jahrhunderts u. Z. gar nicht gelöst werden kann. Undurchdringliche religiöse Finsternis und ein unheimliches dogmatisches Schweigen beängstigen jeden Wahrheitsucher, der diesem urchristlichen Geheimnisse des ersten Jahrhunderts u. Z. näher an den Leib rücken wollte.

Warum verschweigen die Schriftsteller des ersten Jahrhunderts u. Z., ein Lucanus, ein Plinius, ein Persius und Seneca, die den Juden sonst recht scharf zusetzen, diese urchristliche Großtat, diese gewaltige Religionstatsache? Warum sprechen sie überhaupt nicht von einem Christentume? Wie kommt es, daß sogar Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts u. Z., wie Tacitus, Sueton, Dio Cassius und Plinius von einem Christentume, das angeblich bereits vor drei Menschenaltern seinen großen religiösen Siegeszug in der weiten jüdischen Diaspora und im heidnischen Griechentume begonnen hatte und sogar bis in die Hauptstadt des mächtigen Römerreiches schon vorgedrungen war, so wenig zu berichten wissen?

Plötzlich verschwindet das alles in die große urchristliche Versenkung und damit der angebliche Paulinismus und Gnostizismus des ersten Jahrhunderts u. Z. und halten einen langen, einen unheimlich langen religiösen Winterschlaf. Ist das die wirkliche religionsgeschichtliche Entwicklung, die wahre geheim-jüdische und urchristliche Bewegung? Oder verhält sich die Sache doch ganz anders? Es ist in dieser Schrift bereits oft darauf hingewiesen worden, daß viele Erscheinungen des Geheimkultes der jüdischen Diaspora und der aus ihm sich entwickelnden urchristlichen Lehre nur durch die kühne Zurückdatierung der religiösen Begebenheiten des zweiten Jahrhunderts u. Z. auf die religionsgeschichtliche Ebene des ersten Jahrhunderts u. Z. verstanden und erklärt werden können. Oder mit anderen Worten: Die Geschichte des Paulinismus, den man viel richtiger Erlöserantinomismus nennen sollte, ist von den urchristlichen Dogmatikern des zweiten Jahrhunderts u. Z. entweder

ganz verwischt oder nur so weit überliefert worden, als dies mit den religiösen Interessen des neuen Dogmas vom menschlichen Erlösergotte aus Nazaret in einen leidlichen Einklang gebracht werden konnte.

Saulus-Paulus stammt aus derselben geheimnisvollen dogmatischen Werkstätte und den gleichen religionsdogmatischen Notwendigkeiten des zweiten Jahrhunderts u. Z., wie der menschliche Erlösergott aus dem sagenhaften Nazaret in Galiläa. Es sind das keine irdischen und religionsgeschichtlichen Gestalten, sondern um mich der damals üblichen religiösen Ausdrucksweise zu bedienen, pneumatische Wesen und Leiber.

Max Wertheimer

## Religion und Feminismus

Im Verlage von Wilhelm Braumüller (Wien und Leipzig) ist soeben eine sehr beachtliche Schrift erschienen, die zu interessanten Gedankengängen anregt. Sie heißt „Geschlecht und Religion, ein Beitrag zur Psychologie der männlichen und weiblichen Frömmigkeit" und stammt von Alexander Beyer, aus dessen Feder auch bereits ein Werkchen über „Religion und Suggestion" (Marhold, Halle) vorliegt. Das neue Buch hat unleugbare Verdienste.

Es gehört freilich nicht viel dazu, um zu sehen, daß es „aus zweiter Hand" ist. Man könnte ihm sogar vorwerfen, es sei ganz einfach eine Zusammenarbeitung von Kierkegaard, Weininger, Feldkeller (und noch jemandem). Aber ich glaube, der Autor würde mit Recht darauf erwidern, daß es ihm ja gar nicht eingefallen sei, das in Abrede zu stellen, daß es inmitten einer irregehenden Bürgerlichkeit doch aber wohl schon dankenswert genug sei, auf die wenigen, „die was davon erkannt", hingewiesen und ihre Gedanken fruchtbar gemacht zu haben.

Ich sage: er hätte recht damit. Denn was einem heute unter der Marke „Religion" in der Regel empfohlen wird, ist eine so verlogene Mischung aus bürgerlicher Moral, Aberglauben, Gefühlsduselei und rechnender Flachheit, daß es schon geradezu eine Lästerung bedeutet, in diesem Sinne „religiös" sein zu wollen. Und man braucht sich darum gar nicht zu wundern, wenn tiefer und ehrlicher Denkende allmählich dazu übergegangen sind, die Religion als eine Angelegenheit hysterischer Weiber und ihrer geistig minderwertigen Gefolgschaft unter den Männern anzusehen, selbst aber in ernst gerichteten Bestrebungen anderer Art Ersatz zu suchen.

Beyer legt den Finger auf die Wunde, indem er eine Religion des Weibes und eine solche des Mannes unterscheidet, beide Arten aber wieder scharf gegen die eigentlich so zu nennende, die geistige Religion, abgrenzt, die — so hätte er hinzufügen können — in der bürgerlichen Sphäre überhaupt noch nicht erreichbar ist.

Die Religion des Weibes ist, wie er an der Hand der Analogie mit den (schon von Weininger zueinander in Beziehung gesetzten) physiologischen und psychologischen Geschlechtsmerkmalen des Weibes nachweist, vor allem gefühlsmäßiger oder (nach Kierkegaard) ästhetischer Natur. Sie hängt noch durchaus am Sinnlichen, d. h. am Besitz, am Lebensgenuß, am „Glück" und an jenen Gütern, die Luther (hierin ganz Feminist) in der Erklärung zur vierten Bitte aufgezählt hat. Ihre Funktion ist passives Empfangen.

Die Religion des Mannes weist dagegen vorwiegend aktive Züge auf. Sie findet ihre eigentliche Aufgabe in der sittlichen Durchdringung des Lebens und damit in der Loslösung von allem bloß Triebhaft-Sinnlichen. Ihr letztes Ziel ist die Selbsterlösung (Weininger).

Die geistige Religion schließlich (der Ausdruck stammt von Feldkeller) steht jenseits

von aller Ästhetik und Ethik. Sie ist ein Neutrum im Sinne des Pauluswortes: „Hier ist nicht Mann noch Weib.“ Äußerlich betrachtet zwar hat sie mit der weiblichen Passivität viel gemeinsam (mehr als mit der Aktivität des Mannes), doch wenn man genau hinsieht, erkennt man das schlechthin Gegensätzliche an ihr ohne Mühe. Denn während das Weib noch reines willenloses Werkzeug der Natur ist, befindet der Vertreter des Geistes sich in bewußtem Widerspruch zur Natur, einem Widerspruch, der sich in einer angeborenen (nicht künstlich aufpfropfbaren) Abneigung gegen alle natürlichen Ordnungen, insonderheit gegen Ehe und Geschlechtlichkeit äußert. Das Wesen der geistigen Religion ist Trachten nach dem Unendlichen und Ewigen, ist Entpersönlichung, Auflösung, Wahnerlöschung, und das gibt ihr ihren durchaus transzendenten, quietistischen Charakter.

So Beyer! Er bleibt auf den 62 Seiten seines Werkchens für kaum eine der von ihm vertretenen Thesen den Beweis schuldig. Er trägt geschäftig von allen Seiten Zeugnisse und Beispiele heran, die wirklich durchschlagen — bei dem wenigstens, der hier überhaupt zur Klarheit und Erkenntnis gelangen will. Und doch: mir scheint, wenn man dem Buche einen Vorwurf machen kann, dann ist es gerade der, daß es zu leise auftritt, zu wissenschaftlich und gelehrt über Dinge spricht, die ihrem Wesen nach Protest und flammende Verneinung sind. Beyer will geistreich überzeugen, er will niemanden vor den Kopf stoßen. Die Wahrheit, die er predigt, soll einleuchten, nicht verbrennen. Aber derartig gedämpfte Wahrheit ist schon halb verfälschte Wahrheit. Und wer den Anstoß zu vermeiden sucht, läuft Gefahr, die Verpflichtungen des „Zeugnisses“ außer acht zu lassen.

Wenn man der Bedeutung des Schriftchens ganz gerecht werden will, muß man es also ketzerischer und revolutionärer nehmen, als es sich selber gibt. Sein Wesentlichstes aber scheint mir dann auf jeden Fall die unausgesprochen in ihm enthaltene Absage an jenen Feminismus zu sein, der gerade auf dem Gebiet der Religiosität so furchtbar verheerend gewirkt hat.

Die Frauen pflegen sich freilich auch heute noch bitter darüber zu beklagen, daß man sie als unterwertig behandele und ihrem Einfluß so wenig Spielraum lasse. Doch leider Gottes tun sie es mit Unrecht. Ihr Einfluß ist vorwiegend indirekt, aber er ist viel, viel größer, als die meisten ahnen. Und ihre Wirkung bedeutet eine ungeheure Hemmung für den Geist — wobei selbstverständlich immer nur an den Typus des Weiblichen zu denken ist (Aufrufe wie beispielsweise die Margareta Huchs wird niemand als typisch „weiblich“ bezeichnen wollen). Alles, was unser inneres Leben herunterzieht und mit Stofflichkeiten belastet, geht irgendwie auf sie zurück (cherchez la femme!). Sie haben tausend beschönigende Namen dafür: Gemüt, Gefühl, Rücksichtnahme, Pflicht, Treue, Glaube, Demut, Zufriedenheit; aber der Erfolg dieser „Tugenden“ ist immer der gleiche. Er besteht in einer Festigung der Bande, die den Menschen mit Natur, Welt und Leben verknüpfen. Er äußert sich in einem wachsenden Verdacht gegen den religiösen Geist, den der Feminismus zu dämonischer Verworfenheit umlügt und den er durch bürgerlich einschläfernde Surrogate ersetzt.

Überhaupt dünkt mich die Lüge der Hauptcharakterzug des Feminismus, insofern er den Blick für die grausame Wirklichkeit der Dinge verdunkelt und bestrebt ist, die Köpfe mit lebenerhaltenden Illusionen zu füllen. Feministisch in diesem Sinne aber sind ohne Zweifel 99 Prozent unserer gängigen „religiösen“ Literatur von heute. Wer auch nur einen Schimmer von wahrer Religiosität hat, kann sie deshalb nur mit Widerwillen und Abscheu lesen.

Wohlgemerkt jedoch: die „männliche" Religion, von der Beyer im zweiten Teil seines Buches redet, ist noch fast genau so bürgerlich, fast genau so sehr auf Lebenserhaltung bedacht und nicht allzu viel weniger illusionistisch als die „weibliche". Sie ist uns wohl vertraut — nur vielleicht nicht unter dem Titel der „Religion", sondern unter dem der Weltanschauung im weitesten Umfang oder dessen, was wir Wissenschaftlichkeit, Humanität, Moralismus, Politik zu nennen gewöhnt sind. Es ist aber nicht zu verkennen, daß in dieser Sphäre der Wille zur Wahrheit schon bedeutend stärker ist. Er ist noch durch Vorurteile aller Art gebunden, sicherlich, doch er ist der Erkenntnis fraglos immerhin näher als unter feministischer Herrschaft. Und er ist es gerade vermöge jener Eigenschaft, die nach der üblichen Anschauungsweise nur dazu da ist, Religiosität zu zerstören und zu zersetzen: vermöge der Kritik.

Kritik ist die Eigenschaft, welche die lebenerhaltenden Illusionen (und alle Illusionen sind lebenerhaltend) so lange beleuchtet und bestrahlt, bis sie allmählich blässer werden und schließlich verschwinden. Die Vollkraft ihrer Wirkung erreicht sie in der eigentlich religiösen Region. Denn hier bleibt nichts vor ihr mehr bestehen. Der echte Buddhismus, jedoch auch die Botschaft des Jesus, der da „wohl wußte, was am Menschen war" und der „die Welt überwunden" hatte, sind gute Beispiele dafür.

Ich möchte aber nicht verfehlen, bei dieser Gelegenheit zugleich noch auf ein Werk der Gegenwart aufmerksam zu machen, das Religion, wahre Religion in einer geradezu unglaublichen Gedrungenheit und Fülle verkörpert. Es ist wirklich vor allen anderen wert, gelesen und — auch in einem innerlicheren Sinne — „verarbeitet" zu werden. Sein Verfasser ist der 1912 verstorbene Gatte Helene Böhlaus: Omar al Raschid Bey, und es heißt „Das Hoheziel der Erkenntnis" (in 3. Aufl. erschienen bei R. Piper & Co., München). Ich habe in meinem „Anbruch des Nihilismus" („Weltwende", Balingen i. Württbg.) schon auf dieses einzigartige, wunderbare Buch hingewiesen, und ich kann hier nur noch einmal versichern, daß es meinem Dafürhalten nach die religiös und philosophisch wichtigste Erscheinung seit hundert Jahren ist (weshalb es bisher auch fast **nicht** gewirkt hat).

Um aber zu Beyer zurückzukehren, so ist er über seine anfangs aufgeführten Gewährsleute leider nicht einen Schritt hinausgegangen. Und doch hätte das bei seinem Thema eigentlich nahegelegen. Indessen vielleicht graute ihm, der von Haus aus ein so guter Feminist wie nur irgend jemand ist und dessen Selbstüberwindung in diesem Buche darum nicht gering angeschlagen werden darf, hier doch ein wenig vor den Erkenntnissen, die sich ihm, wenn er vorwärts sah, hätten auftun müssen. Ich will sie wenigstens andeutungsweise erwähnen.

Beyer hat — mit richtigem Griff — nur die drei religiösen **Grund**formen herausgestellt und ihren Zusammenhang mit den sexuellen Typen nachgewiesen. Er hat es, einer größeren Übersichtlichkeit zuliebe, abgelehnt, sich mit den Übergangserscheinungen zu befassen. Gerade diese aber sind für die Praxis (die ja immer nur Mischungen kennt) von außerordentlicher Bedeutung. Und ihre Beobachtung (die sich niemand, der für religiöse und geistige Dinge Interesse hat, erlassen sollte) ergibt nun unmißverständlich den Satz, mit dem man sich auf die bequemste und schnellste Weise heut noch in jeder sogenannten guten Gesellschaft unmöglich machen kann, der indessen trotzdem — oder eben darum — so fest steht wie der Gaurisankar, den Satz: die Annäherung an den Geist und an die Religion ist direkt proportional der Lockerung des Verhältnisses zum Weibe.

Dieser Satz oder dieses Gesetz aber, dessen Tragweite für die Menschen unserer

Zeit noch gar nicht abzusehen ist, findet sich bei Beyer nicht einmal vorgebildet, geschweige denn ausgesprochen. Und das, wie gesagt, ist schade. Denn so fehlt seinem Buch, das eine schöpferische Synthese hätte bedeuten können, die Krönung.

Kuno Fiedler

## Bemerkungen zu Kuno Fiedler, Der Anbruch des Nihilismus*

Der wegen seiner scharfen Schrift „Luthertum oder Christentum" abgesetzte sächsische Pfarrer Kuno Fiedler hat nun nach dieser seiner ersten Fanfare ein tiefergehendes Werk „Der Anbruch des Nihilismus" geschrieben. Leider ist das in aphoristischer Form geschehen. Mag das auch den Vorteil mit sich bringen, daß auf dem verwirrenden Untergrunde psychologischer Spaziergänge die wesentlichen Wahrheiten, um die es Fiedler geht, gleich leuchtenden Gipfeln emporsteigen, so wird auf der anderen Seite doch eine Beurteilung des Werkes sehr erschwert. Eigentlich ist nur möglich: entweder ein allgemeines Gefühlsurteil oder eine buchartige Einzelkritik. Dennoch sei ein Mittelweg versucht.

Das Buch ist in seinem äußeren Aufriß die Darstellung des Kampfes von Bürgerlichkeit und Religion. Die Schilderung der bürgerlichen Religion ist, wenn man sich einmal auf den Boden der etwas jovialen und stets sich selbst betrachtenden Form stellt, sehr treffend und in diesem Umfange wohl noch nicht gegeben. Gleichwohl hat man das Gefühl; eine zwingende Notwendigkeit, das zu sagen, ist eigentlich nicht da. Es geht jetzt mehr um die Anwendung als um das Aussprechen der richtig gesehenen Wahrheit. Wie Fiedler selbst mehrfach betont, hat Kierkegaard dasselbe schon viel besser (und man darf hinzufügen: tiefer) gesagt. Immer wieder die Worte „Verharmlosung" u. dgl. zu lesen, dazu gehört etwas guter Wille. Dafür schwingt denn freilich in den Schilderungen lebendige Gegenwart und großes Leid um den bürgerlichen Verrat an der Religion.

Aber schließlich geht es Fiedler um Wichtigeres: zu bestimmen, was jene „verharmloste" Religion eigentlich ist und den Weg von da aus zum Orient zu finden. Hier kommt nun das Werk über eine notwendige und doch fatale Zwiespältigkeit nicht hinaus. Auf der einen Seite hört man wieder, daß Religion Mystik sei, daß sie Selbstverleugnung fordere und das Leben verneine, und daß das Leben nur ein Mittel sei, um zur Erkenntnis, zum Bewußtsein, zum Erwachen und damit zur Ablehnung des Lebens zu gelangen. Dabei wird vielfach an Omar al Raschid Bey (der wohl doch nicht so unbekannt ist, wie Fiedler meint) und sein Buch „Das Hoheziel der Erkenntnis" angeknüpft, aber die von ihm zitierten Worte wirken doch nur wie Beispiele aus einem Kompendium der Mystik. Daß „Religion" es auch mit der Neuschöpfung der Wirklichkeit, mit der Heiligung und Bejahung des vorhandenen Lebens durch seine Überwindung zu tun haben kann, tritt eigentlich ganz zurück. Hat wirklich die endgültige theoretische und praktische Verneinung des Lebens, des Nihilismus, mit Weltwende noch etwas zu tun? Ich glaube nicht. Ich glaube vielmehr, daß Fiedler *eine* der möglichen „Haltungen" und „Stellungen" zum Leben als die wichtige, endgültig erlösende empfiehlt, aber dafür an der furchtbaren und entscheidenden Problematik des Lebens nicht so stark scheiterte, daß er an sich selbst irre wurde. Es fehlt die kritische Negation; die Hemmungslosigkeit und Sicherheit, mit der hier „Wahrheiten" verkündigt werden, mit der z. B. gesagt wird, der Abendländer denke nicht in die

* Verlag „Weltwende", Balingen.

Tiefe, oder gesagt wird, was Religion ist (als ob man das so wissen könnte!), scheint mir nicht das zu sein, was unserer Zeit und unserem Land not tut.

Aber eines muß man, unbeschadet solcher „höheren" Kritik, dem Buche zugeben: Es stellt, vielfach aus atemloser Spannung und mystischer Tiefe heraus, den Leser unerbittlich vor die Frage, ob er nicht Bürgerlichkeit für „Religion" eingetauscht habe, vor die Frage, was des Lebens, des Leidens und der Schöpfung letzter Sinn sei und vor die Frage, ob unser westliches Denken und Religióstun nicht noch erlöst werden müsse durch die Tiefe islamischer, indischer und chinesischer Weisheit, die zugleich als die Weisheit und Weise Christi dem Westlertum gegenübergestellt wird. Noch einmal: ich glaube, daß letzte Perspektiven und Lösungen im Sinne Fiedlers unmöglich sind, daß aber die wirkliche Problematik, die in den von Fiedler richtig gesehenen Fragen liegt, größere Konzentration und weniger Sprunghaftigkeit erfordert hätte, das heißt also: aus einem Quellpunkt herrührende Umgrenzung von den Enden des Lebens her. So stehen wir vor einem Fragment (daß wir jetzt immer vor Fragmenten stehen müssen, ist unsere Not und Bindung), aber wir stehen eben vor einem Fragment, das leider den Anspruch erhebt, ein Ganzes zu sein.

Hans Hartmann

## Joseph Wittig in den Zusammenhängen unseres geistigen Lebens*

Die Tübinger theologische Quartalsschrift nimmt im Geistesleben der deutschen Katholiken eine ehrenvolle Stellung ein, ehrenvoll durch die Kraft, mit der sie sich ein Jahrhundert hindurch zu behaupten vermocht**, und durch den Einfluß, den sie namentlich in der Frühzeit ihrer Existenz ausgeübt hat. Wir freuen uns alle des energischen, wenn auch nicht zu vollem Ergebnis gereiften Versuchs, die aus der Seelenhaltung der Aufklärung gewachsenen Fragen einer Lösung entgegenzuführen. (Vgl. den schätzenswerten Beitrag aus der Feder F. X. v. Linsenmanns, erwählten Bischofs von Rottenburg, über „Das ethische Problem der Aufklärung". Tübg. theol. Quart. 1862) Ihre Kraft hat die Tübinger Schule aus der intimen Berührung mit der philologischen Wissenschaft und der durch sie bedingten ursprünglichen und gründlichen Kenntnis der Väter gesogen. So konnte der Geschichtsschreiber Karl Werner von einem Geistesfrühling schreiben, der durch die schwäbische Schule im katholischen Deutschland heraufgeführt worden ist. Die Leistung der Schule läßt sich heute noch besser als vor der nationalen Katastrophe würdigen, die Jahre in Jahrzehnte verwandelt und nie geahnte Abstände von Menschen, Dingen und Institutionen geschaffen hat.

Tübingen hat das Erbe der Aufklärung übernommen und sich mit den Fragen auseinandergesetzt, die der philosophischen und historischen Haltung jener Zeit entsprangen. Die Schule war so einseitig bedingt und bot der Polemik eine ungedeckte Seite. Doch war ihre Einseitigkeit ihr Vorzug, und in der konsequenten Durchführung eines möglichen Standpunktes lag ihre Einflußkraft auf das geistige Leben. Joh. Adam Möhler hat die lebendige Kraft einer möglichen seelischen Einstellung auf das Leben sehr wohl gekannt, denn „alles", sagt er, „was im Leben des einzelnen Menschen wie der gesamten Menschheit ein bedeutsames Moment zu werden bestimmt

* Von Joseph Wittig sind erschienen: 1. Herrgottswissen von Wegrain und Straße. Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen. Herder, Freiburg 1922. 2. Das Schicksal des Wenzel Böhm. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt. 1922. ** Sie hat vor vier Jahren ihr Centenarium gefeiert.

ist, tritt zuerst mit großer Einseitigkeit hervor, und zwar mit um so größerer, je herrlicher die Idee ist, die in dem Menschen aufgeht, oder der äußere Gegenstand, der ihm entgegentritt" (Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung. Ges. Schr., II. Bd.).

Die Schule erlitt nun freilich durch den Kulturkampf, der andere und vordringlichere Sorgen als die Lösung wissenschaftlicher Probleme auf die Tagesordnung setzte, eine wesentliche Einbuße, nicht so sehr in ihrer geistigen Eigenbewegung, die zu gut und zu prinzipiell fundiert war, als daß sie durch eine Sturmflut politischen Lebens hätte aus der Bahn gedrängt werden können; doch war der konkreten Auswirkung ihrer Arbeit ein vorläufiges Ziel gesetzt. Denn was wir als katholische Renaissance der siebziger und achtziger Jahre ansprechen, wirkte sich, dem Gang der geschichtlichen Ereignisse folgend, fast ausschließlich auf politischem und später auf sozialpolitischem Gebiete aus; die Pflege des allgemeinen geistigen und kulturellen Lebens der deutschen Katholiken wurde notwendig, und ohne daß den verdienten Führern der deutschen Katholiken ein Vorwurf gemacht werden könnte, vernachlässigt. Die Schule verlor ihren Resonanzboden. Soweit die kulturelle Betätigung der Katholiken neben einer alle starken Kräfte des katholischen Volksteils bindenden Abwehrbewegung gegen ungerechtfertigten Einbruch in fremdes Seelenleben noch Atem faßte, trug sie weit mehr den Charakter der künstlichen Neubelebung historischer Werte und des Angriffs auf zeitgeschichtliche Erscheinungen der Gegenwart und nächst angrenzenden Vergangenheit, als den einer besinnlichen, hemmungslosen Mitarbeit an den Fragen, die eine philosophisch laisierte Vergangenheit dem christlichen Bewußtsein gestellt hatte.

Was jene katholische Renaissance eigentlich wollte, ist erst heute möglich geworden; und eben jetzt, da sie möglich wird, erwacht das zwiefache Bedürfnis — nicht bloß bei Katholiken —, in die tiefen geistigen Schätze der vorreformatorischen europäischen Menschen einzudringen und sich das große, der inneren Einheit im Schöpferischen so sehr entbehrende Problem der nachreformatorischen Geisteswelt noch einmal und entscheidend zu stellen.

Ein großer Umweg zu Wittig, aber ein notwendiger; denn Wittig ist für einen heranwachsenden Menschenschlag fast Paradigma.

Kirchengeschichte und Patristik, das geistige Leibgeding des schlesischen Theologen, rücken ihn von selbst in die Nähe der Tübinger Schule; seine Verwandtschaft mit ihr gründet sich jedoch auf die von starker geistiger Eigenbewegung getragene Art, Fragen zu sehen und zu beantworten. Darin lag ja der erfrischende Zug der schwäbischen Schule. Sie hat des öftern den Vorwurf hören müssen, daß sie die Scholastik nicht genügend verstehe. Der Tadel läßt jeden Sinn für Psychologie und historische Ursprünge vermissen. Freilich, wenn Joh. Adam Möhler in seinem „Sendschreiben an Herrn Bautain" (Ges. Schr., II. Bd.) aus dem Jahre 1835 von den Vertretern der scholastischen Theologie urteilt, daß „sie mit einer Gestaltung der Theologie als Wissenschaft in den Kampf treten, deren charakteristisches Gepräge ich die äußerliche Demonstriersucht nennen möchte; mit einer Theologie, welche eine Masse von Beweisen liefert, aber die Sache selbst nicht kennen lehrt, welche bewiesen werden soll; mit einer Theologie, welche vor lauter Gründen nicht zum Grunde kommt, und das Christentum mehr nur an den Menschen hinzuhängen versteht, als den Menschen selbst in einen Christen zu verwandeln", so weiß jeder, daß das von den Schriften eines hl. Bonaventura, die selbst durch die spröde Schulform

hindurch von innerer Wärme glühen, nicht gilt*. Aber zur Gewissenserforschung gibt ein solches Verdikt Anlaß. Wie mag die scholastische Theologie in den Tagen Möhlers „tradiert" worden sein, daß ein solcher Mann aus der Tiefe und im Namen seines religiösen Gemütes — sie sei nicht imstande, den Menschen in einen Christen zu verwandeln! — wider sie Zeugnis ablegen zu müssen glaubte.

Den Menschen in einen Christen zu verwandeln, das ist nun wieder ganz die Sprache der Väter, deren Theologie unmittelbare praktische Zwecke verfolgte. So löst sich das Rätsel leicht, daß ein Mann wie Wittig, der aus der Schule der Väter kommt, mit soviel Einflußkraft auf den lebendigen Menschen ausgerüstet erscheint. Denn Wittig hat sich rasch einen Namen gemacht und eine Gemeinde gesammelt. Jede kraftvolle Eigenbewegtheit wirkt weit hinaus und weckt schaffende Kräfte. Erkennbar ist sie an einer unmittelbaren, von keinen wesensfremden Medien getragenen Aussprache. Geschieht solche Aussprache in der großen Gemeinde religiös gestimmter Menschen, dann ist die Wirkung eine stärkere als im Profanen. Darum hat geistige Eigenbewegung in der religiösen Lebenssphäre auch ernstere Folgen. Und da im weitern die Eigenbewegtheit eines religiösen Geistes auf ein bereits geformtes Seelenleben schließen läßt, so drängt es selbst wieder nach Formung und eben dadurch nach Entscheidung.

Der große Grundzug in der religiösen Schriftstellerei Wittigs weicht nicht von der Weise aller religiös inspirierten Menschen ab. Er bemüht sich um einen Simplifizierungsprozeß des religiösen Lebens. Alles Große in der Geschichte der religiösen Erneuerungen hat im Namen der Vereinheitlichung des religiösen Prozesses begonnen. Die Frage dieser Vereinheitlichung kann nicht prinzipiell gelöst werden; das letzte Wort hat die Kirche. Der Einzelne wird der Frage nur von Fall zu Fall Meister. Zu Ostern 1922 erschien im Aprilheft des „Hochland" eine Osterbotschaft Wittigs: „Die Erlösten." Der wirklich feine, wie sollen wir es heißen, Brief, hätte die Beargwöhnung nicht erregen können, wenn er als das, was er nach der Intention seines Schöpfers hat sein sollen, nämlich ein Brief an eine bedrängte Seele, wäre gelesen worden, und wenn ihn der Verfasser als solchen hätte deutlicher erkennbar machen wollen. Das „Schicksal des Wenzel Böhm" ist doch der beste Beweis für den gesunden Sinn Wittigs, der Formen nicht zerbrechen, sondern wachsen lassen und pflegen will.

Die Aufklärung hat den dogmatischen Zersetzungsprozeß des Reformationszeitalters weiter geführt, und als Lessing seine Augen im Tode schloß, war er so gut wie beendet. Der Stützen des übernatürlichen Glaubens beraubt, durchstöberte die dogmenbefreite Menschheit die Welt des Gewissens und der sittlichen Werte, um zu letzten, allen gemeinsamen Wahrheiten und Haltepunkten zu kommen. Die Flucht ins Moralische war angetreten und endigte mit der Vertrotzung im Moralischen. Das Moralische trat jetzt dem Religiösen als selbständiger und konkurrierender Wert gegenüber. Damit war eine grundlegende und wesentliche Position des christlichen Altertums und Mittelalters, dem der Glaubensakt noch als der höchste sittliche Wert gegolten hatte, aufgegeben. Die Verteidiger des katholischen Glaubens sahen sich zu einem Frontwechsel gezwungen, für den sie in der Geschichte ihrer Kirche kein Beispiel fanden.

* Ähnliches läßt sich vom hl. Thomas sagen. Thomas ist ein wundervoller Psychologe und war in seinem Leben, auch wenn wir, was schon Newman bedauert hat, keine persönlichen Dokumente wie Briefe von ihm besitzen, ganz gewiß kein eingetrockneter Mensch.

Mit der nationalen Katastrophe ging auch durch die Unterbauten unseres geistigen Lebens ein gewaltiges Schüttern. Der deutsche Idealismus, vordem der wesensgemäße Ausdruck der führenden Oberschicht des Reiches, ist keine lebenbeherrschende Macht mehr; seine Wurzeln werden nicht mehr vom Lebensgefühl des Volkes gespeist. Geistige Zustände, unter deren berückender Einwirkung wir noch gelebt, gefühlt und gedacht haben, sind mit einem Male an den Rand unseres inneren Gesichtsfeldes gerückt. Wenn nun oben gesagt wurde, ein großes Bedürfnis der Gegenwart stehe danach, sich mit dem Erbe der Vergangenheit noch einmal und in entscheidender Weise auseinanderzusetzen, so geschieht das nicht, weil die Suprematie des Moralischen über das Religiöse plötzlich religiöse Bewußtseinsform geworden wäre; im Gegenteil, wir haben zu geistigen Mächten der Vergangenheit Distanz gewonnen und fühlen die Kraft, uns mit ihnen würdig und gerecht abzufinden.

Von solchem Bedürfnis ist indes bei Wittig gar nichts mehr zu spüren; er redet rein aus der Sphäre des Religiösen, weshalb wir sein Auftreten als symptomatisch bezeichnet haben. Und hier ist der Punkt, wo er sich von der inneren Haltung der alten Tübinger Schule trennt, die ihr kraftvolles Verwachsensein mit den Fragen ihrer Zeit nicht verleugnet.

Wittigs religiöse Stellungnahme hat sich im Kapitel über „Das Mysterium der menschlichen Handlungen*" einen schönen Ausdruck geschaffen. Er tritt auf die Seite des hl. Thomas, der, wie wir glauben — wer wollte in so delikaten Fragen das letzte Wort haben? — die religiöse Formulierung der großen Antinomie von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Willensfreiheit gegeben hat. Die Natur der Frage bringt es mit sich, daß wir uns mit Deutungen mehr als mit Entscheidungen begnügen müssen. Letztlich geben Charakter und Willenshaltung mehr als Argumente den Ausschlag dafür, ob sich einer auf Seite des Thomismus oder Molinismus — nur geschichtlich verstaubte Namen für eine ewig junge Sache — stellen will. Andere Zeiten haben anders empfunden, sie haben die große Frage mit dem Doppelantlitz von ihrer Seite gesehen. So hat auch der hl. Franz von Sales in unserer Frage gegen den hl. Thomas seinen eigenen Kopf behalten. Männer der Aktion, Erziehernaturen, politische Charaktere werden immer stark auf das Moralische eingestellt sein**. Wenn nun ein Typ wie Wittig auf dem Plan erscheint, so schließen wir aus der großen Aufmerksamkeit, die ihm geschenkt wird, daß unser Lebensweg eine Kurve geschlagen hat und wir die großen Tatsachen und Wahrheiten der Offenbarung von einer neuen Seite zu schauen uns anschicken.

Das religiöse Werturteil kann für einen Schriftsteller eine Gefahr werden; es kann ihn dazu verleiten, die in der Weltwirklichkeit liegenden Schwierigkeiten nicht ernst genug zu nehmen. J. A. Möhler — er ist für diesmal unser Kronzeuge — hat auf seinem Gebiet, der Kirchengeschichte, die Gefahr signalisiert. „Wenn wir uns ganz ausschließlich und einseitig bloß der religiösen Anschauung der Geschichte hingeben würden, so könnte sehr leicht eine fatalistische Anschauung entstehen und das Ganze in Gedankenfaulheit ausarten; wir könnten überall nur sagen, so hat es Gott gewollt, und damit wäre es abgetan. Auf diese Weise bedürften wir keines Studiums, und die Quellen, die uns wohl das ganze Leben hindurch beschäftigen müssen, könnten wir beiseite liegen lassen. Ergeben wir uns auf der anderen Seite dem gewöhnlichen Geschichtspragmatismus einseitig oder gar ausschließlich, dann haben wir eine bloße Geschichte für den Verstand; wir geben überall wohl das

* „Herrgottswissen von Wegrain und Straße", S. 180. ** Ich rede nur als Psychologe.

Nächste an, aber nicht das Tiefste, und indem alles vom letzten Grunde abgelöst wird, der doch der Träger von allem ist, gibt dies in seiner Ausartung eine atheistische Auffassung der Geschichte." (Einleitung in die Kirchengeschichte. I. Vom christlichen Begriffe der Geschichte. Ges. Schriften, Bd. II)

Bei Wittig besteht die Gefahr der einseitigen Betonung des religiösen Werturteils nicht; seine harmonische Natur steht dawider. Der „Wenzel Böhm" zeigt das sehr deutlich. Gefährlich könnte ihm nur eine grundsätzliche Ablehnung der Philosophie werden; davon ist aber nichts zu merken; Kunstausdrücke machen den Philosophen noch lange nicht. Wittig weiß mit schlichten und anspruchslosen Worten über Wahrheiten des Glaubens und des Lebens zu reden, die einem anderen Vorwand böten, seine ganze theologische und philosophische Zeugkammer auszulegen. Die Geschichte der verdienten schwäbischen Schule hat doch auch die Notwendigkeit der Verbindung des geschichtlichen Denkens mit dem spekulativen Denken erwiesen. Die Frage bildete schon den Gesprächsgegenstand zwischen Newman, Döllinger und Lord Acton, anläßlich eines Besuches des Münchner Kirchenhistorikers bei dem englischen Konvertiten. Sie ist für die katholischen Schulen, aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkt, wieder spruchreif geworden. Trügen nicht alle Anzeichen, dann gehen wir einer neuen Ära spekulativen Denkens und damit einer neuen Blüte der systematischen Theologie entgegen.

Und so finden wir uns wieder vor die eingangs berührte Frage nach einer neuen katholischen Renaissance gestellt. Die geistige Regsamkeit der Katholiken ist seit der nationalen Katastrophe eher gewachsen, ihre Bekenntnisfreudigkeit, die unter der Vorherrschaft des Liberalismus sehr gelitten hat, ist herzhafter geworden, zahlreiche Konversionen bekunden, daß die Hoffnung auf die una sancta in der Mitwelt nicht erstorben ist. Ist das nun alles schon Erneuerung, Wiedergeburt? Das kann kein Mensch sagen, das weiß nur Gott, der Herzen und Nieren prüft. Ein Anfang kann es sein, ja; nun käme der gute Wille zu Wort. Göttliche Kraft und menschliche Schwäche werken am Schicksal des Reiches Gottes. Die literarische Produktion der Katholiken betreffend wäre zu sagen, daß es der originalen und schöpferischen Kräfte weit weniger sind — Wittig ist einer —, als die Masse des Gedruckten vermuten läßt. Der Krieg hat überall im Vaterland die seelischen Reserven aufgebraucht. Die literarische Produktivität ist allgemein eine Scheinproduktivität und geht großenteils in der Neuausgabe vergangener Werke auf. Den Konvertiten verdanken wir manche Anregung. Das Wertvollste ist und bleibt die Bekennerfreudigkeit. Sie ist die condicio sine qua non jeden Aufstieges, ein erstes positives Element der Erneuerung. Darüber hinaus gibt es in diesen düstersten Tagen unseres nationalen Lebens kein Prophezeien; doch etwas, was größer ist als alle Weissagung — Hoffnung. Post senebras spero lucem.

Jos. Weiger

## Kulturpolitischer Arbeitsbericht

**Eine „Soziale Woche" in der Volkshochschule Denkendorf b. Eßlingen**

Die Zusammenkunft der Sozialbeamtinnen und Bezirksfürsorgerinnen Württembergs in den Räumen des Volkshochschulheims Denkendorf vom 7. bis 11. April d. J. bedeutet in mehrfacher Hinsicht für ihre Teilnehmer ein Erlebnis, das weit über den Rahmen sonst üblicher „sozialer Tagungen" hinausgeht.

Aus Menschen-Not und Weltunrast wurden sie in die ländliche Stille des ehemaligen Klosters entrückt, zu einer, wenn auch nur kurzen, doch engsten Gemeinschaft des Zusammenlebens und der Aussprache. War so der äußere Hintergrund für einen Sabbath im Leben der weltbebürdeten sozialen Arbeiterinnen durch die Gastfreundschaft der Volkshochschule gegeben, so gestaltete sich die Tagung selbst durchaus zu dem, was der Sinn dieser Zusammenkunft sein sollte: Eine innere Besinnung auf die Wesensgrundlagen aller Fürsorgearbeit, wie sie die drei Hauptreferate von Fräulein Dr. Sachs „Die treibenden Kräfte der Fürsorge", Fräulein Dr. Baum „Die heutige Gestaltung der sozialen Fürsorge" und Fräulein Dr. Kröhne „Abbau und Neugestaltung der Fürsorge" ankündigten. Da Dr. Baum am Kommen verhindert wurde, konnte Dr. Kröhne ihre Ausführungen am darauf folgenden Tage noch vertiefend behandeln, und die Geschlossenheit der Aussprache hat dadurch nur gewonnen. Diese grundsätzliche Besinnung verhinderte aber keineswegs, daß die Arbeiterinnen aus der Praxis die so notwendige Fühlungnahme herstellten, und die Vielheit und der Reichtum ihrer Erfahrungen trugen nur dazu bei, die grundsätzliche Stellungnahme zu klären.

Als die treibenden Kräfte der Fürsorge stellte Dr. Sachs die Karitas und den Bürgersinn hin: Die Karitas hat zur kirchlichen und pflegerischen Fürsorge, der Bürgersinn zur Sozialpolitik geführt; die eine steht im Begriff, die andere abzulösen, wenn auch das Individuum je nach seiner Veranlagung stets mehr oder weniger beides in sich vereinigen wird. Die Möglichkeit, die Fürsorge in ein sozialpolitisches Gebäude hineinzubannen, wurde somit gefühlsmäßig abgelehnt; wie stark aber die gegenwärtige Entwicklung der Fürsorge den drohenden Erstarrungsprozeß aufzuhalten sucht, zeigte Dr. Kröhne in ihren Ausführungen über Abbau und Neugestaltung der Fürsorge. Die Auflösung der Zentrale für Jugendfürsorge in Berlin, deren Geschäftsführerin sie gewesen ist, ist nicht etwa nur aus finanzieller Notlage erfolgt, sondern ist gleichzeitig die Folge der allgemeinen Erkenntnis, daß die gesamte Fürsorgearbeit abbauen müsse: Statt aller Zentralisation Auflösung in kleine und kleinste Kreise, in Arbeit von Mensch zu Mensch; statt Schaffung neuer Behörden und Beamtenkategorien eine Erziehung zur Selbsthilfe derjenigen Kreise, denen geholfen werden soll, also nicht Subjekt und Objekt der Fürsorge, sondern gegenseitige Hilfe. Dr. Kröhne berichtete, daß diese Neuorientierung bereits ihren praktischen Versuch in dem „Nachbarschaftssystem" von Meienhoff, dem Leiter des Kreiswohlfahrtsamtes Kalau, Provinz Brandenburg, gefunden habe. Es müsse von nun an die Aufgabe der Fürsorge und ihrer amtlichen Mitarbeiter sein, die Menschen, denen sie Hilfe und Unterstützung zu bringen habe, anzuleiten und willig zu machen, die praktische Ausführung aller fürsorgerischen Tätigkeit in einem bestimmten Nachbarkreis selbst zu leisten. Nur so kann auf der einen Seite der Erstarrung einer naturnotwendig lebensvollen und persönlichen Arbeit in einem Behördenapparat begegnet werden, auf der anderen Seite müssen auf diese Weise die ursprünglich im Menschen wurzelnden und durch die Methode der Verbeamtung unseres sozialen Hilfskörpers im Ersticken begriffenen Kräfte der nachbarschaftlichen Hilfe zugleich mit einem starken Selbstbewußtsein des Helfenkönnens wiedergeweckt werden. Entgegen auch aller hier drohenden Entseelung muß tiefstes Ergriffensein von den Tatsächlichkeiten des menschlichen Lebens wieder gespürt werden. Wie aber kann diese ungeheure Aufgabe geleistet werden? Wie ist es dem Wohlfahrtsleiter des Kreises Kalau gelungen, einen solchen Abbau und Neubau der sozialen Fürsorge anzubahnen? Zwei Dinge scheinen wesenserforderlich: Weckung des Gemeinschaftsbewußtseins und Erziehung in den sachlich notwendigen Kenntnissen der heutigen sozialen Arbeit, hygienischer, rechtlicher, wirtschaftlicher Art. Die gesetzlichen Stützen des Baus müssen erhalten bleiben, denn der freiwillige Fürsorger, der Hilfe-

suchende und gleichzeitig nach seinen Kräften Hilfeleistende kann dies nicht ohne moralische und finanzielle Rückendeckung durch das Gemeinwesen tun. Sonst wären wir wieder dem Zufall einer je nach Ansehen und Fähigkeiten vermögenden Einzelperson ausgeliefert, wogegen sich ja gerade zuerst die Sozialpolitik bei ihrem Angriff auf die freie Liebestätigkeit wandte.

Wie aber soll diese doppelte, oben angedeutete Aufgabe ausgeführt werden? Hier zeigte die Aussprache in Denkendorf praktische Wege, die dieser Tagung wiederum ihr ganz besonderes Gepräge gaben. Die Volkshochschule hatte nicht ohne tiefere Absicht die Fürsorgerinnen in ihr Heim eingeladen. Die Fürsorgearbeit als Selbsthilfe, die die Zusammenarbeit von Fürsorge und Volksbildung — diese in ihrem weitesten Sinne der Erziehung zur Gemeinschaft gefaßt — unbedingt notwendig erscheinen läßt, ist hier schon begonnen worden, entstanden aus ganz ursprünglichem, lebenswarmen Empfinden, ehe sich die „Theorie" und die „Öffentlichkeit" mit „neuen Wegen" befaßten. Die Schülerinnen der Volkshochschule, die in dieser Schule fürs Leben, nicht für Beruf und Erwerb, mit den Nöten und Bedürfnissen ihrer Umwelt in Dorf und Heim vertraut werden, gehen wieder in ihre heimatlichen Dörfer zurük und tragen dort den nachbarschaftlichen Geist hin, der vielen von ihnen in seinem sozialen Gewande in der Volkshochschule zum ersten Male aufgegangen ist. Die Fürsorgerinnen suchen in ihren Bezirken solche ehemaligen Denkendorferinnen als Stützpunkte für ihre Arbeit, sie selbst richten Frauenkurse ein, in denen sie die hygienischen, andere soziale und wirtschaftliche Besprechungen halten. Das kam bei der Aussprache über die praktischen Wege sozusagen durch Zufall heraus. Kann nun nicht — für Württemberg ist es bereits geplant — solches zunächst zufälliges Zusammenwirken ein Vorbild für eine ganz systematische Zusammenarbeit sein? Freilich auch hier nicht wieder Schematisierung, sondern nur ganz zielbewußtes Zusammenstreben der Menschen, die von dem Geiste des Neuaufbaues durchdrungen sind. Ein dauerndes innerliches Offensein für Menschen mit gleichem Streben, ein instinktsicheres Erkennen derjenigen, bei denen die Sehnsucht nach Gemeinschaft schon ein Stück Wirklichkeit geworden ist. Das Geheimnis des Kalauer Erfolges beruht darauf, daß diese Menschen schon ein Gemeinsames hatten: Die sozialistische Organisation; das Geheimnis des Erfolges der karitativen Bestrebungen ist kein anderes als das des gemeinsamen Glaubens. Welche Gemeinschaft aber ist es, die unser Träger in Zukunft sein kann? Nur die Menschengemeinschaft, die über Parteien und Konfessionen hinweg die lebendigen Einzelseelen vereinigt, die mehr sind als sozialistisch, katholisch oder evangelisch. Sie ist seit Jahrhunderten das Ziel der größten Menschen gewesen, die letzte und höchste Forderung Jesu; sie ist deshalb nicht alt, sie ist die jüngste, neueste und wandelbarste Aufgabe, für die wir täglich wach sein müssen.

Emma Keller

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

A. Albers, München XXIII, Wilhelmstraße 9, Verlag C. H. Beck; Fritz Dehnow, Hamburg 22, Schleidenplatz 3; Dr. Kuno Fiedler, Oberplanitz i. Sa.; Pfarrer Lic. Dr. Hans Hartmann, Solingen-Foche; Seminardirektor E. Hierl, Weimar; Dr. Emma Keller, Stuttgart, Hölderlinstr. 50; Dr. Hinrich Knittermeyer, Marburg, Remthof 3, I; Dr. Ernst Michel, Frankfurt a. M., Seckbacher Landstraße 46, II; Wilhelm von Schnehen, Oldenburg i. O., Roggemannstraße 19, II; Parrer Hermann Raschke, Bremerhaven; Pfarrer Joseph Weiger, Mooshausen, Württemberg, Oberamt Leutkirch; Dr. M. Wertheimer, Wien XIX, Hauptstraße 90.

Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

16. Jahrgang Heft 12 März 1925

# Valtin Hartig
# Kulturbewegung im Sozialismus

Abendländisches Sein steht in offener Krise. Weltkrieg und Revolutionen rissen Europa in Chaos. Gewaltige Umschichtungen in der politischen und wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft erschüttern die Zeit. In völliger Gärung befindet sich die geistige Welt. Die rationalen Kräfte des Menschen, die die Epoche vor dem Kriege beherrschten, haben den Kulturzusammenbruch — und das ist der Weltkrieg — nicht verhindert. Sie haben nicht einmal vermocht, das Morden zu enden. Der Krieg starb an sich selbst, starb hin an der Erschöpfung der Menschen. Andere Kräfte der Seele gewinnen an Geltung. Das Zeitalter der Naturwissenschaft, des wissenschaftlichen Analytikers und Spezialisten, des technisch-konstruktiven Menschen, wird es abgelöst von einem heraufziehenden der Intuition, des Glaubens, der Metaphysik, der Synthese? Die Sehnsucht danach lebt in weiten Kreisen.

Auch auf den Sozialismus erstreckt sich die Krise. Auf Grund seiner eigentümlichen Struktur und seines besonderen Werdens muß er sogar besonders tief von ihr erfaßt werden. Die sozialistische Bewegung, wie sie sich in Deutschland breit entfaltete, wurde bis zum Krieg zwar immer als Fremdkörper im Volk von allen Mächten empfunden, die offiziell Geltung hatten, die den äußeren Bau der Gesellschaft und den Zeitgeist repräsentierten. Sie selbst legte immer auch Wert darauf, ihren Gegensatz zu ihnen zu betonen. Ob sie es frei und unbefangen tat, ist sehr zu bezweifeln. Die unberechtigte, von selbstsüchtigen Interessen diktierte, im höchsten Maße politisches Unverständnis beweisende Ablehnung, die ihr im Tiefsten ideales Streben fand, zwang sie in ihre scharf oppositionelle, radikal negierende Stellung hinein. Sie zwang sie zur Hervorkehrung ihrer politischen und wirtschaftlichen Seite, zu der Einseitigkeit, die man ihr immer wieder vorwarf, und die

doch nur die Antwort war auf die Einseitigkeit des Gegners. Auch die sozialistische Bewegung ist ein Kind der im Weltkrieg zusammengebrochenen Zeit und darum behaftet mit den Eigenheiten, die jener gemein waren. So schwer war sie damit belastet, daß sie im Moment ihrer Berufung, im Zusammenbruch des Alten die Hoffnungen nicht erfüllen konnte, die sie genährt, daß sie die meisten enttäuschte, die am Alten durch den Zusammenbruch irre geworden, plötzlich in ihr Retterin aus dem Chaos sahen und enthusiastisch ihr zuströmten. Sie haben sich wieder von ihr gewandt und irren haltlos umher oder fallen dem Alten wieder zur Beute, das keck sich von neuem erheben will. Sie werden eine weitere Enttäuschung erleben. Möge bis dahin der Sozialismus die ihm aus dem alten Erbe anhaftenden Schlacken abgestreift haben, damit er die Irrenden endlich dauernd in sich aufnehmen kann. Denn das Heil der Zukunft kommt doch nur aus ihm.

Die sozialistische Bewegung floß vor dem Krieg in zwei großen Strömen — in einer wirtschaftlichen Organisation, den freien Gewerkschaften und in einer politischen, der sozialdemokratischen Partei. Massenbewegungen sind beide zur wirtschaftlichen und geistigen Hebung des größten Teiles des Volkes, beide mit dem letzten gemeinsamen Ziel der Umgestaltung der seitherigen kapitalistisch-individualistischen Gesellschaft in eine der Gemeinschaft. Damit proklamieren beide ein neues Kulturideal, und beide haben sich mit Recht immer auch als eine Kulturbewegung erfaßt. Betrachtet man Dauer ihres Bestehens und Breite ihrer Ausdehnung, so muß man über ihr Wachsen und ihre Erfolge staunend sie als eine der größten Kulturbewegungen bis jetzt bezeichnen. Freilich waren ihr die Umstände günstig — raschestes, riesiges Anwachsen einer neuen Gesellschaftsschicht des Industrieproletariats, für die keine der alten Kulturformen Aufnahmefähigkeit zeigte, Zusammenballung der Bevölkerung auf engem Raum in den anschwellenden Städten, ganz neue Arbeitsweisen und -bedingungen, damit Loslösung von allen alten Kulturbindungen — neue diesen Verhältnissen gemäße sind noch nicht da, die sozialistische Bewegung schafft sie, ist selbst solche. Die Kirche, die seither stärkste Kulturbindung für Massen, vermag sich nicht rasch genug auf die in elenden wirtschaftlichen Lebensverhältnissen stehenden Massen umzustellen, denen das Wirtschaftliche das Vordringlichste sein muß, da ihre Lage zu drückend ist. Die Massen entgleiten ihr, der mit den Ausbeutern zu eng verknüpften. Aber der Mensch bleibt doch ein geistiges Wesen mit dem Bedürfnis nach geistiger Durchdringung seines an das Materielle gehefteten Daseins. Und die neue sozialistische Bewegung gibt dafür eine Form, eine Erfüllung.

Ihre beiden großen Organisationen proklamieren eine Lehre, eine von Marx und Engels fundierte Theorie, den wissenschaftlichen Sozialismus. Sie behauptet den Primat des Wirtschaftlichen in Leben und Geschichte, sieht die Gesellschaft wirtschaftlich in Klassen geschieden und von Klassenkämpfen beherrscht und beweist eine dialektisch bestimmte, gesetzmäßige

Entwicklung der jetzigen Gesellschaft in eine sozialistische, die Klassenscheidung und Ausbeutung aufhebt. Sie muß kommen auf Grund der in der Gesellschaft wirkenden, ihr immanenten Gesetze. Diese Notwendigkeit ist freilich kein Fatalismus, wie die Gegner mißverstehen. Der wissenschaftliche Sozialist weiß, daß sein Ideal nur durch die Aktivität und den Willen der Menschen verwirklicht werden kann. Aber Wille wird geformt und zu Entschlüssen und Handlungen gedrängt, Aktivität ausgelöst durch und gemäß den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, die den Willensträger umgeben. Klassenkampf ist eine geschichtliche Tatsache, Voraussetzung zum Sieg Klassenbewußtsein der Massen. Hier ist eine häufige, von den Gegnern demagogisch ungeheuerlich mißbrauchte Entstellung zu berichtigen. Klassenscheidung und Klassenkampf ist keine Sehnsucht des Sozialisten. Er ist eine wirtschaftliche Tatsache mit politischen kulturellen Auswirkungen, eine dem Sozialisten aufgezwungene Notwendigkeit, aber kein Ausfluß irgendwelcher Haßwütigkeit. Der den Klassenkampf führende Sozialist trägt in sich die Sehnsucht nach Aufhebung der Klassen, er führt ihn zur Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft, gerade er trägt das Ideal der Gemeinschaft in sich.

Aus der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus floß der Bewegung ungeheure Kraft zu. Die Überzeugung von der absoluten, weil wissenschaftlich bewiesenen Gewißheit des Zieles ließ Opfer und Verfolgungen leichter ertragen, und diese Bewegung hat ja wie eine echte religiöse früherer Zeiten Tausende von Märtyrern. Die Theorie entstand und wurde aufgenommen in der Zeit, da der Rationalismus herrschte, da Wissenschaft höchste Geltung besaß. So wurde die sozialistische Bewegung konstruierend rationalistisch, dem Zeitgeist ganz gemäß, und sie ist es bis zum Kriegsausbruch im wesentlichen geblieben. Büchner, Darwin, Haeckel waren Zeitgenossen von Marx, Engels, Bebel.

Der „wissenschaftliche" Sozialismus wußte. Das war sein Stolz. Und doch glaubte er. Denn wo wäre jemals eine große Massenbewegung möglich gewesen ohne Glaubenskräfte? Der Masse wird wissenschaftliche Theorie doch immer zum Dogma. Ihr Glaube trat auf in der Maske des Wissens. Das verlangte die rationalistische Zeit. So fördernd dieses „Wissen" für die Bewegung auch gewesen sein mag, in manchem hat es hemmend gewirkt. Es verhinderte die Berücksichtigung und Behandlung der psychischen Kräfte jeder Massenbewegung — Gefühl und Wille. Es verhinderte die Entfaltung äußerer Formen, in denen sich Gestaltungsfähigkeit zeigen kann und Gefühl sich ausströmt. Es brachte manchen nüchternen Zug. Heute beginnt man auch im Sozialismus die Problematik jenes Wissens, die Schwäche damit zusammenhängenden Schematisierens zu begreifen. Heute erkennt man, daß die Richtigkeit jener Theorie doch wohl nur darin begründet lag, daß sie den Wünschen und Hoffnungen der Masse so sehr gemäß war.

Es gibt zwei Arten der Weltgestaltung, die sich schroff gegenüberstehen, die religiöse und die politische. Die eine sucht Welt und Leben nach einer Idee, einem Ideal zu gestalten, sucht, metaphorisch gesprochen, die Welt zum Reiche Gottes zu formen — die andere findet sich mit den Schwächen und Unvollkommenheiten der Welt ab, paktiert mit ihnen, schätzt schon den kleinen Erfolg. Der Typus der einen Art ist der Heilige und Prophet, der Gläubige, sich Opfernde, der der andern der weltkluge Praktiker, der Politiker. Der eine ist besessen von der Größe seiner Idee, der andere geht aus von der Beschränktheit der Menschen. Dostojewski hat diesen Gegensatz im Großinquisitor dargestellt.

Es ist die Tragik des Sozialismus, daß er, der zwar keine Religion aber eine von religiösen Kräften getragene Bewegung ist, als politische Organisation in Erscheinung trat. Diese Tragik konnte so lange verschleiert bleiben, als die Politik der Partei sich hauptsächlich in Opposition erschöpfte, dem Gegner nur immer und immer wieder ihre Prinzipien und das reine Ideal ihres Zieles entgegenstellte. Solange die Partei zugleich eine Kirche* war — wie wachte sie über die Erhaltung der Reinheit ihrer Lehre! —, befriedigte sie die Gläubigen, das Glaubensbedürfnis der großen Massen, die Sehnsucht nach dem Ideal. Solange mußte sie, nebenbei gesagt, von der Kirche als Konkurrentin erkannt, gehaßt und bekämpft werden. Im Moment aber, in dem die Partei praktische Politik zu machen gezwungen war, erlebte sie das Schicksal aller radikalen, unbedingten, reinen Oppositionsbewegungen. In dem Moment trat der Zwiespalt hervor. Und da hemmte dieser Zwiespalt die Auswirkung des realpolitischen Tuns, mußte die Partei auseinanderfallen und der Bruderkampf beginnen. Das ist der Kern der Krise des Sozialismus, die noch nicht überwunden ist: Früher war die Partei zugleich Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaft. Heute kann, darf sie das nicht mehr sein. Heute darf sie nur mehr politischer Zweckverband sein, der sich freilich nach großen Ideen ausrichten muß, um nicht ganz in kurzsichtiger Tagesarbeit zu versinken. Es ist ein Vakuum eingetreten. Es fehlt das, wohin das Glaubens- und Weltanschauungsbedürfnis strömen könnte. Dies erkennen heißt die Lösung schon gefunden haben. Neben den politischen Zweckverband: Partei tritt die sozialistische Kulturbewegung, die nun ihre besonderen Formen zu bilden hat. Sie entlastet die Partei von Ideologien, die sonst die Erfassung des notwendig zu Tuenden behinderte. Was der Politiker am wenigsten sein darf, ja was geradezu seine Verneinung bedeutet, ist Ideologe. Diese Teilung der Bewegung ist ein Gewinn für die

* In E. Tollers Hinkemann (bei Kiepenheuer, Potsdam) sagt Hinkemann (2. Akt, 3. Szene) . . . Für den Proletarier bedeutet die Partei etwas anderes als für den Bürger. Für den Bürger ist sie Partei, nichts weiter. Für den Proletarier ist sie . . . trotz aller Flecken . . . trotz aller Schmutzspritzer . . . mehr. Seinen Menschenglauben, seine Religion bringt er der Partei . .

Partei, die damit die Freiheit bekommt, Politik politisch zu treiben, ist ein Gewinn für die Kulturbewegung, die ein Ideal weiterhin rein bewahren kann, das in den Erfordernissen der Politik beschmutzt und zerrieben werden müßte.

In der Kulturbewegung gewinnt nun der Sozialismus einen neuen Aspekt. Bezeichnend dafür ist ein kleines Erlebnis. Genosse Kanitz hält vor den Leipziger Parteifunktionären einen Vortrag über das Thema: Kind und Sozialismus. Er verlangt persönliches Beispiel, der Vater muß dem Kind Sozialismus in seinem täglichen Tun vorleben. Er verlangt Ein- und Umkehr von jedem einzelnen der Zuhörer. Er fordert, daß jeder sofort bei sich selbst beginne Sozialist zu sein. Ein radikaler Genosse, dem solche Töne neu und überraschend kommen, bemerkt gepackt und zustimmend: „Wie ein neuer Prediger redet der Mann da oben." Es ist bemerkenswert, daß diese Art zu den Menschen von Sozialismus zu sprechen ganz allgemein gut aufgenommen wird. Die politische und wirtschaftliche Organisation wendet sich nach außen, auf Besserung und Umgestaltung der Verhältnisse. Der seitherige Sozialismus hat diese Haltung zu ausschließlich eingenommen. Er hat dadurch wesentliche Kräfte des Seelischen im Menschen vernachlässigt, nicht genug für den Dienst des Sozialismus geweckt. Eine gewisse Oberflächlichkeit kam damit in die sozialistischen Auffassungen. Noch eins ist zu beachten, bei dem Mangel an geistigen Kräften, die diese große Volksbewegung hat, wird jeder sofort in den politischen und wirtschaftlichen Tagesdienst gespannt, mit Arbeiten überlastet, er kann den Dingen nicht tief genug auf den Grund gehen, ihre Problematik nicht ausschöpfen. Von der Besserung und Umgestaltung der äußeren Verhältnisse erhofft die politische und wirtschaftliche Organisation Hebung des Menschen, also indirekt. Die Kulturbewegung aber wendet sich direkt an den Menschen. Sie verlangt von ihm Arbeit an sich selbst. Sie wendet sich an seine eigene Verantwortlichkeit sich selbst gegenüber; auch bei dir selbst fange an, ruft sie jedem zu. Der Kulturbewegung gliedern sich Männer wie Gustav Landauer an, die im politischen schärfste Gegner der Partei sind.

In der Kulturbewegung wird Sozialismus eine überzeitliche Angelegenheit ohne Klassenscheidung, die aus dem Wirtschaftlichen stammt. Hier hat sein Prinzip bereits allgemein gesiegt. Selbst der in seinem täglichen Handeln egoistischste Mensch wagt nicht mehr, das Gemeinschaftsideal herabzusetzen. Ausbeuten wird er es vielleicht —— Während nun die Erscheinungsweisen des politischen und wirtschaftlichen Sozialismus — Partei und Gewerkschaft — als Interessenvertretungen in der Hauptsache klassenbestimmt sind, kann die Kulturbewegung mit ihrem Ideal alle Klassen umfassen. Seine Annahme wirkt dann als Auflockerung, als Propaganda für die Verwirklichung des wirtschaftlichen und politischen Sozialismus. Es schafft Konflikte in dem, der zu den wirtschaftlichen Konsequenzen noch nicht bereit ist, vermag so dessen Widerstand im Wirtschaftlichen zu schwächen, wirkt also

als Vor- und Hilfstrupp für Partei und Gewerkschaft. Es ist ein sehr brauchbares Werbemittel für die sozialistische Bewegung überhaupt. Gerade weil sozialistisches Denken noch nicht sozialistisches Handeln ist, hat es weitere Verbreitungsmöglichkeit. Mag es im allgemeinen auch richtig sein, daß von den wirtschaftlichen Interessen das Denken stark beeinflußt wird, absolut daran gebunden ist es nicht. Im Politischen können schon Nuancenverschiebungen Voraussetzungen für größere Erfolge sein. Wirklichkeitspolitik macht durchweg kleine Schritte.

Was ist nun das Ideal des Sozialismus als Kulturbewegung? Es will Gemeinschaft. Gemeinschaft wird aber vom einzelnen erlebt und soll als allgemeiner Wert erlebt werden, der den persönlichen einschließt. Das heißt Gemeinschaft muß als die eigene Persönlichkeit fördernd empfunden werden. Nun kann aber das eigene Interesse dem allgemeinen entgegenstehen und dann ist Opfer von seiten des einzelnen nötig; damit er es bringt, braucht er Gemeinschaftsgesinnung. Sie kann so stark sein, daß ihm ein an sich möglicher Konflikt zwischen eigenem und allgemeinem Interesse gar nicht zu Bewußtsein zu kommen braucht. Das Werterlebnis ist nicht minder eine Sache des Gefühls als des Verstandes. Natürlich wird dieser einzelne zum Konflikt erwachen müssen, wenn er häufiger und in Momenten, die seiner Natur und Anlage wesentlich sind oder ihm als wesentlich erscheinen, vergewaltigt wird. Er muß also ein Gefühl ihm berechtigter Freiheit und damit eigenen Wertes und eigener Würde haben. Nötig ist demnach eine Erziehung des ganzen Menschen zu einer Gesinnung, die glaubt, daß der Mensch in der Gemeinschaft und im Dienst an ihr sich am vollkommensten entfaltet. Die politische und wirtschaftliche Bewegung hat dazu die äußeren Verhältnisse und Bedingungen entsprechend zu gestalten. Diese Gesinnung drängt zum Werk, wie alles Seelische sich nach außen zu manifestieren trachtet. Dadurch erhält sie sozialen Wert. Jeder einzelne muß schaffen, sein Leben gestalten. Immer steht er dabei im sozialen Verband. So wächst aus der Gemeinschaftsgesinnung Zusammenwirken und Verantwortlichkeitsgefühl vor den andern Mitschaffenden und für das gemeinsame Werk. Das Werk wird Ausdruck der es gestaltenden Gesinnung und Gemeinschaft. Nun steht aber kein Werk für sich allein, steht es allein schon durch das soziale Sein der Schaffenden wie Dietzgen sagt, in Universalzusammenhang. So reiht es sich durch die Gemeinschaftsgesinnung ein in das übrige aus ihr fließende Tun. Das gesamte Wirken schafft ein großes einheitliches Ganze. Stil ist da, auch im äußeren Gestalten und damit Sichtbarwerden einer endlich wiedergewonnenen Einheit des Volkes. Endlich haben wir eine wahrhafte Volkskultur, an der das ganze Volk mit schafft und Teil hat.

Sozialismus als Kulturbewegung ist nicht bloß Angelegenheit der Arbeiterschaft. Doch die Kulturbewegung der Arbeiterschaft kann nur die des Sozialismus sein. Für die Arbeiterschaft kann es sich nicht darum handeln,

daß der einzelne in die Formen hineinwächst und die Güter und Werte aufnimmt, welche die seitherige wesentlich individualistische bürgerliche Kultur geschaffen. Das wäre nur möglich, indem er sein wirtschaftliches, sein Arbeitsverhältnis aufgibt. Er würde somit aus der Klasse treten, deklassiert werden. Leider ist das heute vielfach der Fall, leider ist das die Sehnsucht vieler. Leider ist der Arbeiter heute immer noch in der Mehrzahl ein verhinderter Bürger. Klasse ist eine im wesentlichen wirtschaftliche Kategorie, der Begriff Arbeiterklasse also durch Arbeit als wirtschaftliche Funktion bestimmt. Damit wird die Arbeitsgestaltung zum Zentralproblem aller Arbeiterkulturbewegung. Konsequenterweise bestünde die Lösung in der Erhebung der Arbeit zur freien schöpferischen Betätigung der in und für die Gemeinschaft wirkenden Persönlichkeit. Hier erheben sich aber zwei Schwierigkeiten. Die Beziehung Persönlichkeit und Gemeinschaft birgt Konflikte (siehe dazu Albert Kranold, Die Persönlichkeit im Sozialismus, Jena 1923). Weiterhin ist Arbeit in bestimmter Art und Menge gesellschaftlich notwendig. Sie muß also verlangt und schließlich — in manchen Fällen auch in der sozialistischen Gesellschaft — sogar erzwungen werden. Restlos ist also die Verwirklichung jener Konsequenz kaum möglich. Karl Mennicke hat das Arbeitsproblem in einem eigenen Aufsatz in diesem Heft behandelt, darum erübrigt es sich, hier weiter darauf einzugehen.

Gemeinschaftsgesinnung verlangt auch Einheit des Menschen in sich, zwischen seinem inneren persönlichen Sein und seiner Arbeit. Der Zwiespalt muß fallen, den innerlich fremde, erzwungene Arbeit ihm aufdrängt. Diese Einheit und Ganzheit besagt aber auch, daß alle Seiten im Menschen zur Entfaltung kommen, die intellektuellen Kräfte wie die des Fühlens und Wollens. Die letzteren jedoch können sich kaum regen im System der Maschinenarbeit der Massen. Bei ihm erfüllt jeder vorgeschriebene Teilfunktion, zu der sein Wille keine Stellung zu nehmen vermag. Und wenn man moderne Fabrikarbeit mit Fron und Sklaverei und Gefangenschaft vergleicht, so hat sie mit dem Zuchthaus auch das gemein, leider immer noch nicht genug betont noch erkannt, daß sie den Willen verkümmert und damit den Weg zur selbstbewußten Persönlichkeit versperrt. Man schaue sich doch in den Vereinen der Arbeiterschaft um. Die Beobachtung zeigt, daß dort, wo ein kleiner selbständiger Geschäftsmann in den Ausschüssen sitzt, er in der Regel die andern beherrscht. Des weiteren läßt sich sagen, der Unternehmer herrscht weniger durch Intelligenz als durch Entschiedenheit und Initiative. Die Maschine entmannt. Und so wächst aus dieser Gegebenheit im Kreis des Wirtschaftlichen die andere Forderung des Sozialismus, daß der Mensch in der Mitte von allem steht, der allerdings seine ganze Würde erst erhält durch den Dienst an der Gemeinschaft. Hier freilich ist ein Gefahrenpunkt. Die Millionen Gefallener des Weltkriegs wurden in den Tod gehetzt mit der Begründung, Dienst am Volke verlange es. Und doch leuchtet es uns allen jetzt ein, das war furchtbarer Mißbrauch, ent-

setzliche Verirrung. Ausweg böte hier nur die kraftvolle, weitschauende Persönlichkeit, die frei zu entscheiden weiß, ob sie sich opfern darf. Jene Millionen waren zum Opfer gezwungen. Die Gemeinschaft aber darf kein Moloch sein. Hier taucht das Problem des Führers der Massen auf — siehe dazu den Aufsatz von Dr. E. Nölting — Partei und Führerproblem in diesem Heft.

In der Gemeinschaftsgesinnung beschlossen liegt das Streben zum Ganzen einheitlicher Kultur des gesamten Volkes. Das Wirtschaftliche aber hat Scheidungen in Klassen hervorgerufen, die sich auf das Geistige, Seelische, Kulturelle ausgewirkt, die den arbeitenden Menschen in äußere Not geworfen und seelisch zerschlagen haben. Die neue Gemeinschaftsgesinnung ist daraus erwacht als Weg aus dieser Not. Damit hat sie notwendig auch wirtschaftliche Wollungen und Ziele. Es folgt, daß die kulturelle Bewegung immer in engster Verbindung mit der wirtschaftlichen und politischen stehen muß, um den Boden der Wirklichkeit nicht zu verlieren.

Wir stehen mitten in tiefgreifenden geistigen Umstellungen im Sozialismus. Die Alten können es kaum begreifen, aber tief fühlt es die Jugend. Sie ist ebenso siegesgewiß von ihrem Ideal der Gemeinschaft überzeugt wie die Alten. Sie weiß, sie glaubt, ihr gehört die Zukunft. Neue Kräfte regen sich, brechen durch, die die Alten als mit Sozialismus unvereinbar betrachtet hätten. Sie sprengen den rationalistischen Schematismus und intellektualistischen Konstruktivismus, der das Lebendige vergewaltigt. Beweis ist die immer breiter anschwellende Bewegung der Jungsozialisten, Beweis neue Gruppen wie der Bund religiöser Sozialisten usw. Die Bewegung wächst, mag sie im Politischen und Wirtschaftlichen auch Rückschläge erfahren haben. Aber gerade die zwingen zur Überprüfung des seitherigen, erzwingen das Neue. Eine Kultur muß kommen, die nicht darin besteht, daß die Volksmassen zum Verständnis und Genuß der seitherigen Kulturformen erzogen worden sind, sondern die eine Neu- und Umgestaltung seitheriger Formen mit Hilfe der Volksmassen und für sie darstellt. Die Volksmassen müssen aus Kulturdünger Kulturschöpfer werden.

Diese Kulturbewegung fließt bereits in zahlreichen Bächen, den Kulturvereinen und -organisationen der Arbeiterschaft, deren Mitglieder durchweg zugleich in Partei und Gewerkschaft organisiert sind, meist in ihnen organisiert sein müssen. Ihr Tun bedarf der Zusammenfassung, wodurch es fruchtbarer gemacht werden kann, der Besinnung auf Qualität von Zeit zu Zeit, der Anregung und Befruchtung. Und vor allem der Erkenntnis, daß ihr Zusammenschluß bereits die äußere Form des Sozialismus als Kulturbewegung im eigentlichen Sinn darstellt. Die politische und wirtschaftliche Seite der Bewegung hat ihre große regelmäßige Tagung. Auch die kulturelle muß sie bekommen. Sie wird dadurch an innerer Geschlossenheit und an äußerer Stoßkraft gewinnen. Neben die Behandlung wichtiger, die

gesamte Kulturbewegung umfassender Fragen können für die zusammenströmenden Massen mustergültige Veranstaltungen treten, die den Besuchern Vorbild für ihr Tun in der Heimat sein können. Massenaufführungen könnten veranstaltet werden, wie sie sonst kaum möglich sind. Die ganze Tagung müßte eine imposante Schau des Kulturstrebens und der gesamten Kulturtätigkeit der Arbeiterschaft sein, die jeden Teilnehmer mit Stolz und Zuversicht erfüllt und ihm damit neue Kraft zur weiteren Arbeit verleiht. Die Tagung müßte in regelmäßigen Abständen in einer andern Stadt des Reiches abgehalten werden.

Dieser Gedanke wurde von dem Leiter des allgemeinen Arbeiter-Bildungsinstituts in Leipzig, der Bildungsorganisation der dortigen freien Gewerkschaften und der Sozialdemokratie, angeregt, fand Anklang, und so wurde vom 2.—6. August 1924 in Leipzig die erste Arbeiterkulturwoche veranstaltet. Verbunden war damit ein Mitteldeutscher Jugendtag, die Reichstagung der Kinderfreunde, der Bildungsausschüsse der Sozialdemokratie, der sozialistischen Lehrer und sozialistischen Studenten. Hervorgehoben zu werden verdient das bereitwillige Eingehen des Reichsausschusses für sozialistische Bildungsarbeit auf den Gedanken der Kulturwoche.

## Programm der Kulturwoche

### 2. August

Vormittags 9 Uhr Reichskonferenz der Kinderfreunde, verbunden mit Ausstellung von Kinderzeichnungen, Sammlung Lehrer F. Wittber, „Das Zeichen", die einen Weg weisen will, Hemmungen in der Kinderseele durch Zeichnen zu beheben. — Die Kinderfreundebewegung, 1. Rückblick und Ausblick, Referent Dr. Lohmann, Berlin. 2. Die Aufgaben der Kinderfreunde, Referent Dr. Löwenstein, Berlin.
Nachmittags 4 Uhr: Dr. Kollmann, Leipzig, Vortrag mit Lichtbildern über Puppenspiele (Marionetten, Kasperle usw.). Danach Vorspielen von Kasperle durch Gen. Radestock, Finsterwalde.
Vormittags 9 Uhr: Beginn der Reichskonferenz der sozialistischen Studenten im Kartellsaal des Volkshauses, Begrüßung, Berichte.
Nachmittags 3 Uhr: Gen. Stammer, Leipzig, Korreferat Gen. Stark, Wien: Die zukünftige Arbeit des Verbandes der sozialistischen Studenten, Diskussion, Neuwahlen.
Abends 1/2 8 Uhr Begrüßungsfeier im großen Saal des Volkshauses (Jugend- und und Erwachsenengesangschöre — Sprechchöre — Streichquartett — Rezitation — Ansprachen).

### 3. August

Vormittags 1/2 9 Uhr Morgenfeier der Jugend in der Alberthalle.
Vormittags 9 Uhr: soz. Studenten: Referat Gen. O. Stammer, Der Sozialismus als Organisationsprinzip der geistigen Arbeit, Diskussion.
Vormittags 11 Uhr: Erst- und Festaufführung der Wandlung von Ernst Toller, unter Anwesenheit des Dichters im Alten Theater. Regie Dr. Kronacher, Direktor des Städt. Schauspiels.

Nachmittags 1 Uhr: Antikriegskundgebung der Jugend auf dem Augustusplatz.
Nachmittags 2 Uhr: Abmarsch des Festzuges zum Gewerkschaftsfest nach dem Park. Dort Meeting zum Gedächtnis der Toten des Weltkrieges. E. Toller spricht. Nachher Festdarbietungen der Arbeiterorganisationen (Chorsingen des Arbeiter-Sängerbundes mit Orchesterbegleitung — Darbietungen der Arbeitersportorganisationen — Kinderfest, Spielen auf der Wiese unter Führung von Gen. Kanitz, Wien). Mit Eintritt der Dunkelheit Aufführung des Massenspieles „Erwachen", nach Motiven von Ernst Toller. Zusammengestellt und inszeniert von Dr. Adolf Winds, Oberspielleiter der Städtischen Theater in Magdeburg. Schauplatz: der See und 3 Uferseiten.

Programm der Morgenfeier der Jugend in der Alberthalle:

Orgelvortrag: Toccato . . . . . . . . . . Joh. Seb. Bach
Vorspruch: Abkehr vom Kriege . . . . . . . K. Bröger
Jugendchor: Aus des Alltags grauen Sorgen E. Kerkow
Melodie nach altem Lied
Rezitation: Gib mir die Hand . . . . . . . M. Barthel
Der neue Mensch . . . . . . . K. Liebscher
Ansprache: Gen. Dr. Jos. Luitpold Stern, Prag
Sprechchoraufführung: Großstadt . . . Bruno Schönlank
Ausgeführt vom Sprechchor des ABJ, Leitung Dr. W. Beck
Allgemeines Lied: Wann wir schreiten Seit an Seit
Text von Hermann Claudius, Melodie von Michael Englert

4. August

Vormittags 9 Uhr: Gedächtnisfeier der Jugend an der Grabstätte der Revolutionsopfer auf dem Südfriedhof.
Vormittags 9 Uhr: Reichskonferenz der sozialistischen Bildungsausschüsse.
Vormittags 9 Uhr: Reichskonferenz der sozialistischen Studenten. Referat Gen. Fellisch, Dresden, Ministerpräsident a. D. Wesen und Wert parlamentarischer Arbeit.
Vormittags 10 Uhr: Tagung des Reichsausschusses des Verbandes der sozialistischen Arbeiterjugend.
Nachmittags 3 Uhr: Referat Stadtschularzt Gen. Dr. M. Hodann, Berlin, die politische Erziehung der Jugend.
Abends 1/2 8 Uhr: Aufführung der Wandlung von E. Toller für die Jugend, Altes Theater.
Abends 1/2 8 Uhr: Öffentliche kulturelle Kundgebung in der Alberthalle: Die kulturelle Not der Gegenwart. Redner Heinrich Schulz, Staatssekretär, Berlin, Frau Klara Bohm-Schuch, M. d. R., Prof. Hans Baluscheck.

5. August

Vormittags 9 Uhr: Soz. Studenten, Referat Gen. Dr. Hermberg Leipzig: Der Sinn der Wirtschaft im soz. Übergangsstaatswesen, Diskussion, Schlußworte.
Vormittags 9 Uhr: Sozialistische Kulturkonferenz, Neues Rathaus, Festsaal, 1. Ziel und Inhalt sozialistischer Kulturarbeit, Referent Staatssekretär Gen. Heinrich Schulz, Berlin. 2. Das sozialistische Bildungswesen im Verhältnis zur Bildungsarbeit von Staat und Gemeinde, Referent Gen. Dr. Lohmann, Berlin.

3. Die wissenschaftliche Arbeit des Sozialismus. Referent: Gen. Engelbert Graf, Stuttgart, Leiter der Bildungszentrale des allgemeinen deutschen Metallarbeiterverbandes. 4. Sozialismus und Kunst. Referent Gen. Prof. Leo Kestenberg, Berlin.

Abends ½8 Uhr: Frauen- und Jugendkundgebung, Neues Rathaus, Festsaal. Ansprache der Vertreter der Leipziger Arbeiter, Frauen und Jugend. Gen. Dr. Jos. Luitpold Stern: Jugend und Frau; Gen. Mathilde Wurm, M. d. R.: Frau und Krieg.

Abends ½8 Uhr: Wiederholung der Wandlung, Altes Theater. Bei Einbruch der Dunkelheit Wiederholung des Massenfestspiels Erwachen.

6. August

Vormittags 9 Uhr: Sozialistischer Lehrertag im Neuen Rathaus. 1. Der Kampf um die Reichsschulpolitik. Referent Stadtschulrat Gen. Dr. Löwenstein, Berlin-Neukölln. 2. Gefährdung der Lehrerbildung durch die politische Reaktion. Referent Gen. König, M. d. L., Stadtschulrat, Stettin.

Abends ½8 Uhr: Schlußfeier: Aufführung des Chorwerks Samson von G. F. Händel, aufgeführt vom Leipziger Volkschor, Leitung O. Didam, und dem verstärkten Leipziger Symphonieorchester unter Mitwirkung von Frau Hedwig Didam-Borchers (Sopran), Frl. Martha Adam (Alt), Konzertsängerin, Herrn Anton Maria Topitz (Tenor), Mitglied der Leipziger Oper, Herrn Oskar Lassner (Baß-Bariton), Mitglied der Leipziger Oper. Orgel: Herr Max Fest, Cembalo Herr Prof. Dreßler.

Zur Kulturwoche hat das Allgemeine Arbeiter-Bildungsinstitut (ABI.)

1. eine Festnummer seiner Monatsschrift „Kulturwille" unter dem Titel „Arbeiterkultur" herausgegeben (32 Seiten Quart), die einen Überblick über die gesamte sozialistische Kulturbewegung gibt. Preis 20 Pf. zu beziehen, ABI, Leipzig, Braustr. 17.

2. Führer durch die Kulturwoche mit ihrem Programm, Katalog der Kunstausstellung mit einer Reihe von Reproduktionen (Kunstdruckpapier), mit Text des Massenfestspiels „Erwachen" und einigen Aufsätzen über Kunst und Proletariat. Zu beziehen durch ABI, Leipzig, Braustr. 17. Preis 30 Pf.

Die Sozialistische Arbeiterjugend Leipzig brachte eine 68 seitige Erinnerungsschrift an den mit der Kulturwoche verbundenen Mitteldeutschen Jugendtag heraus mit Beiträgen von Henkell, Toller, Kollwitz, Masereel, Dix usw., die jeder Besucher des Jugendtages erhielt. Erweiterte Neuausgabe 50 Pf. Zu beziehen durch Sekretariat der sozialistischen Arbeiterjugend (SAJ) Leipzig, Tauchaerstr. 19—21.

Die auf der Kulturwoche gehaltenen Referate sind in einer Broschüre vom Reichsausschuß für sozialistische Bildungsarbeit zusammengefaßt. Von ihm zu beziehen. Adresse: Berlin SW 68, Lindenstr. 3.

Zwei besonders bemerkenswerte Veranstaltungen der Kulturwoche bildeten eine Bücherausstellung in der Meßhalle am Alten Theater, mit der

eine Wohnkunstausstellung verbunden war und die Kunstausstellung. Die letztere stellte einen restlos gelungenen Versuch dar, das der Arbeiterschaft im allgemeinen so fremde Gebiet der bildenden Kunst nahezubringen.

Die Kulturwoche fiel in die Zeit der 10jährigen Wiederkehr des Kriegsausbruchs. So wurde sie stark unter den „Nie wieder Krieg!" Gedanken gestellt, der in der Arbeiter-Kulturbewegung eine ausschlaggebende Rolle spielt, und in jeder spielen muß, die Menschheits- und Gemeinschaftsgesinnung fordert. Besonders aufgenommen wurde er von der Jugend, die ihre Tagung noch ausgesprochener unter diesem Gesichtspunkt abhielt.

# Erich Winkler
# Bericht über die Kulturwoche

Wer den Verlauf der ersten Arbeiterkulturwoche würdigen will, darf nicht am Äußerlichen haftenbleiben, er muß nach den Triebkräften suchen, muß an Vergangenem messen und nach den Zielen fragen. Die Kulturwoche ist ein erster kühner Versuch gewesen, einem wachsenden Bedürfnis innerhalb der sozialistischen Arbeiterschaft Ausdruck zu geben. Er ist unternommen worden mit manchen unzulänglichen Mitteln, mit viel gutem Willen, unter der mühevollen Aufopferung einzelner und unter der selbstlosen Mitarbeit vieler Genossen und Genossinnen. Die Veranstaltungen haben manchen Schönheitsfehler aufgewiesen, auch manchen, der sich vielleicht hätte vermeiden lassen — aber auch die Versager sind Ausdruck des wirklichen Standes der Arbeiterbildung und der sozialistischen Kulturarbeit. Wir machen uns keine Illusionen über die Länge des Weges, den es noch zurückzulegen gibt bis zu einer sozialistischen Kultur oder über die Hindernisse, die vorher weggeräumt werden müssen. Wir sind ernüchtert von mancher Tagung gegangen — und haben uns doch sagen müssen und sagen lassen, daß alle die Tausende, die nach Leipzig geeilt waren, hoffnungsfreudig und dankerfüllt zurückgereist sind. Nicht nur, daß die kulturellen Strömungen innerhalb der Arbeiterschaft gegenüber früher stärker zur Geltung kamen, es war viel, viel mehr: Überall sind neue Kräfte sichtbar, die nach Gestaltung ringen und die mithelfen wollen an der opfervollen Aufbauarbeit. Man beginnt, die Vielfältigkeit der Aufgaben einer wachsenden Arbeiterbildung zu erkennen und nach Lösungen zu suchen, man vergleicht mit der Vergangenheit, mißt an den Zielen und schlägt neue Wege vor. Damit wird die Gruppe des ökonomischen Fatalismus, die die ganze Arbeit der Umformung der „Entwicklung" zuschieben will, zusehends kleiner, und sowohl die Spannung der Gegenwart, die die Aufgaben kompliziert und die zur Änderung der Methoden zwingt, als auch die vielerorts sichtbaren Ansätze scheinen

die Hoffnung zu rechtfertigen, daß die neue Etappe in der Geschichte der Arbeiterbewegung zur stärksten Betonung des Kulturgedankens und der Kulturarbeit, namentlich bei den Jüngeren, führen wird.

Das mag auch gegenüber denen in der sozialistischen Bewegung ausgesprochen sein, die in dem Anwachsen der sozialistischen Kulturbewegung die Flucht in das Reich des „ästhetischen Scheins" sehen und diese in Verbindung bringen mit dem dauernden Rückgang des politischen Einflusses der Sozialdemokratie in den letzten Jahren. Sicher besteht eine wechselseitige Bedingtheit dieser beiden Erscheinungen, aber doch nur in dem Sinne, daß die verstärkte Kultursehnsucht und die neu aufgewachsene Bildungsarbeit lediglich die Antithese bedeuten zu einem allseitig offenbar gewordenen Mangel an geistiger und seelischer Vorbereitung in der Kriegs- und Nachkriegszeit, der nun zur Ergänzung zwingt. Die Furcht, daß die Kulturarbeit ein Sicherheitsventil für die sich verflüchtenden politischen Enregien bedeuten könnte, ist zwar dort begreiflich, wo der Rückgang dieser politischen Spannkraft am deutlichsten wird, in den Parteien, nichtsdestoweniger ist es lächerlich, der Kulturbewegung Grenzen zu stecken mit dem Hinweis auf den Lapidarsatz, daß nicht das Bewußtsein des Menschen seine materielle und geistige Existenz bestimme, sondern das „Sein" schaffe das Bewußtsein. Zuerst muß sich das Bild einer neuen Ordnung aufs stärkste in den Köpfen verankert haben, ehe der Bau zu errichten ist, und jede politische Einflußnahme ist zwecklos, mit der nicht einhergeht die gleichzeitige Eroberung von Bildung, Wissen und Kultur. Mögen jene Bangemacher einsehen, daß der politische Rückschlag nicht die Ursache im Anwachsen der Kulturbewegung hat, sondern daß gerade die Kulturbewegung neue Kraftquellen für die politische Tätigkeit, die Primat bleiben wird, schaffen muß. Das ist, wenn auch nicht in dieser scharfen Form, wiederholt in den Auseinandersetzungen auf der Kulturwoche zum Ausdruck gekommen. Wenn die sozialistische Kulturbewegung nach Zusammenfassung und Eigenbewegung strebt, so will sie es nicht als Konkurrent anderer Verbände mit sozialistischem Endziel, sondern sie will als dritte geschlossene Kampfformation gleichberechtigt neben die anderen beiden, die politischen und gewerkschaftlichen Kampforganisationen, treten. —

Überschauen wir all diese Arbeit, die die Arbeiterkulturwoche geleistet hat, so dürfen wir ohne Überhebung sagen, daß sie ein Erfolg gewesen ist. Dieser Erfolg liegt nicht nur in der Ausdruckgabe bestehender kultureller Bedürfnisse, Strömungen und Notwendigkeiten, sondern ebensosehr in der Aufrüttelung und in den wertvollen Anregungen, mit denen als Triebfeder für die fernere Arbeit die Teilnehmer Leipzig verlassen haben. —

Die Kulturwoche ist nicht ohne tiefe Erlebnisse gewesen, die sich den Teilnehmern unvergeßlich einprägen mußten. So waren die Aufführung der Wandlung, von der an anderer Stelle die Rede ist, die wuchtige Demonstration, die eindrucksvolle Kundgebung in der Alberthalle und die Kultur-

konferenz mit ihren vier Referaten Höhepunkte. Die gewaltig packende Samsonaufführung hätte am Anfang der Veranstaltungen stehen mögen, und die Kunstausstellung hat manchem schlaglichtartig zum Bewußtsein gebracht, welche Mitstreiter dem Sozialismus in den letzten Jahren auf künstlerischem Gebiete erwachsen sind. Und daneben sind in ernster Arbeit in den Konferenzen und Tagungen Bilanzen aufgestellt worden, hat man Kritik an der geleisteten Arbeit geübt, die oft mit seltener Übereinstimmung hingenommen worden ist und man hat neue Vorschläge formuliert, die freilich zuweilen noch recht im Dunkeln tappten.

Was auf den Tagungen der einzelnen Organisationen verhandelt worden ist, sind Fragen, die mehr den Fachmann interessieren, der auch in den Fachzeitungen der vertretenen Verbände darüber Berichte findet. Hier soll deshalb lediglich der Inhalt der vier Referate auf der Kulturkonferenz skizziert werden.

Der erste Tag der Kulturwoche gehörte den sozialistischen Studenten und den Kinderfreunden. Bei den Kinderfreunden handelte es sich um einen Rückblick über die sehr junge Bewegung, die ihre Hauptaufgaben in der Schaffung eigener Erziehungsgemeinschaften mit dem Ziel der schärfsten Betonung des Gemeinschaftsgedankens und in der Einflußnahme auf die öffentliche Erziehung sieht. Die Österreicher mit ihrer gewaltigen Organisation waren dabei leuchtendes Vorbild. Die Streitfrage, ob selbständiger Erziehungsverein oder Verband, der sich eng an Gewerkschaften und Partei anlehnt, wurde durch einen Vermittlungsvorschlag beigelegt. Bei den Studenten galt es, eine straffere Zusammenarbeit innerhalb und unter den Gruppen herbeizuführen unter dem Gesichtspunkt, die wissenschaftliche Arbeit des Einzelnen mehr in den Dienst der sozialistischen Gedankenwelt zu stellen und bei den politischen Aufgaben in Reih und Glied mit allen Hand- und Kopfarbeitern zu kämpfen.

Der Sonntag sah die Jugend aufmarschieren. Es war der Tag der Massenaktion. Die vieltausendköpfig erschienene Arbeiterjugend hielt ihren Mitteldeutschen Jugendtag mit einer wirkungsvollen Nie-wieder-Krieg-Demonstration ab; Partei und Gewerkschaften sammelten sich zum Gewerkschaftsfest, das in die Kulturwoche mit einbezogen war.

Am dritten Tag tagten die Abgesandten der deutschen Arbeiterbildungsausschüsse. Dort wurde das Kulturkartell als erstrebenswert gefordert, über das im Referat von Heinrich Schulz berichtet ist. Man warf den Gedanken eines einheitlichen Reichskulturbeitrages für jedes Mitglied der sozialdemokratischen Partei und der freien Gewerkschaften auf, kündigte einen Führer durch das gesamte Schrifttum des Sozialismus und eine neue wissenschaftliche Bildungszeitschrift an.

Am Abend rief eine wuchtig verlaufene öffentliche Kundgebung über die kulturelle Not der Gegenwart die Arbeiterschaft in die einige Tausende fassende Alberthalle. Die Referate der Genossen Staatssekretär Heinrich

Schulz, Prof. Hans Baluschek und Klara Bohm-Schuch lösten tiefe Wirkung auf die Zuhörer aus.

Die sozialistische Kulturkonferenz am vierten Tage brachte am Vormittag die vier Referate, deren Inhalt unten folgt und bei denen offenbar wurde, daß eine einheitliche Verfassung über die Bildungs- und Kulturprobleme der Arbeiterschaft auch bei den „Fachmännern" noch fehlt. Am Abend fand eine Frauen- und Jugendkundgebung statt, ebenso imposant wie am Abend zuvor. Dann tagte der Reichsausschuß der Arbeiterjugend und schließlich hielt die sozialistische Lehrerschaft eine wichtige Konferenz ab, in der die schulpolitischen Kämpfe der Gegenwart den Hauptdiskussionsgegenstand bildeten.

Das Referat des Genossen Staatssekretär Heinrich Schulz hieß:

## Ziel und Inhalt sozialistischer Kulturarbeit

Vor dem Kriege lebte die Sozialdemokratie gewissermaßen in einem Ghetto; sie war verfemt und die Sozialdemokraten galten als Aussätzige. Dadurch ist das ganze politische Leben in Deutschland vergiftet und verzerrt worden. Bei Kriegsbeginn zitterte man vor der Sozialdemokratie, ob sie aus ihrer bisherigen Haltung die Konsequenzen ziehen würde und war deshalb vorübergehend freundlich zu ihr. Nach der Revolution wurde der Sozialismus Modesache, und jetzt will man die Sozialdemokratie wieder ausschalten, will ihr die Isolierung von neuem aufzwingen. Würde die Sozialdemokratie aber wieder zur Oppositionspartei, dann wäre das ein Fehler gegen sich selber, ein noch schlimmerer vor der Geschichte und ein Fehler des Deutschen vor dem Sozialismus.

Der Sozialismus ist ja keine intellektuelle Erfindung, sondern eine Weltanschauung, eine Wissenschaftslehre und eine Methode. Als Sehnsucht freilich hat er schon immer bestanden, und in diesem Sinne ist der Sozialismus viel älter als die Sozialdemokratie. Nur die Versuche, ihn zu verwirklichen, sind je nach der Zeit und ihren kulturellen, religiösen und politischen Voraussetzungen verschieden. Die Sozialdemokratie ist ein Kind ihrer Zeit, das sich mit ihr wandelt, ein Mittel zum Zweck der rascheren Verwirklichung des Sozialismus, eine Kampforganisation — der Sozialismus eine über Gut und Böse erhabene Idee von Ewigkeitswert.

Diese tiefere Bedeutung hat der Sozialismus auch für viele Menschen, die sich der Sozialdemokratie bisher nicht angeschlossen haben. Es sind die, die zu wenig politisch begabt sind oder keine Freude an der politischen Tätigkeit oder nicht die Sonderschulung haben, die der ernste Sozialist aus der gewaltigen Fülle der eigenen Literatur erhält. Diese Kreise der Sympathisierenden heranzuholen, ihnen einen Anreiz zu geben, der ihrem Denken entspricht, ist die eine Aufgabe der künftigen sozialistischen Kulturarbeit.

Neben den Menschen, die vom Gedanken des Sozialismus voll erfüllt sind, gibt es solche, die ohne es zu wissen, mit ihrer Begeisterung oder mit einer anderen Kraft im Banne des Sozialismus sind. Hierher gehört die Jugend. Die Jugend vom Elternhaus aus zum Sozialismus zu verpflichten oder Versuche, sie auf dem kürzesten Wege zur Partei zu erziehen,

wäre völlig verfehlt. Das würde geforderte Preisgabe der Jugendlichkeit bedeuten, und die Sozialdemokratie würde die besten Kräfte dabei verlieren.

Soll sie aber auf die Jugend verzichten? Nein! Hier tut sich die zweite Pforte auf, die in das Gebiet der sozialistischen Kulturarbeit führt.

Die dritte Gruppe, der sich die sozialistische Kulturbewegung zuwenden muß, ist die der Gleichgültigen und der Gegner. Wenn es auch nicht gelingen wird, diese Menschen von heute auf morgen zu Mitgliedern der Sozialdemokratie zu machen, so kann doch langsam einer nach dem anderen, die Geeigneteren und Begabteren zuerst, gewonnen werden. Sie müssen den Sozialismus als das große entscheidende Ziel der Gesellschaftsgestaltung erkennen und achten lernen. Hierher gehören auch die Kreise der künstlerisch Schaffenden, die Gelehrten und die Menschen mit besonderen kulturellen Bedürfnissen, denn es sind die, von denen letzten Endes jeder große Fortschritt der Menschheit abhängt, bei denen sehr oft parteipolitische und wirtschaftliche Argumente aber versagen.

In der sozialistischen Kulturarbeit, womit hier insbesondere die sozialdemokratische Bildungsarbeit gemeint ist, kann man vielleicht drei Epochen unterscheiden. Die Arbeit im „Heldenzeitalter" waren erste Anfänge in rührender Einfachheit, wo vielfach die Elementarfächer Lesen, Schreiben, Rechnen, Stenographie auf dem Bildungsprogramm standen. Die zweite Epoche findet ein gewaltiges Wachstum von Partei und Gewerkschaften vor unter inneren Kämpfen zwischen Revisionismus und Radikalismus. Es bilden sich Selbstgefühl, Kraftbewußtsein heraus, eine Loslösung von der bürgerlichen Bevormundung tritt ein: es kommt zu eigener Einstellung, zur Besinnung auf eine eigene Theorie auch in der Bildungspolitik, ein eigenes Bildungsideal entsteht. Dieses Ideal war die planmäßige Übermittlung und Erziehung zum logischen Denken und zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise, zur Achtung der wissenschaftlichen Gesamtleistung überhaupt. In den künstlerischen Veranstaltungen hieß es: keine dilettantische Spielerei.

In jener Epoche wurde die Sozialdemokratie in einem Ghetto gefangengehalten, das sie nicht unmittelbar an die Quellen und Ströme des kulturellen Lebens ließ. Darum mußte die Kultur mit Eimern von außen her in dieses Ghetto getragen werden, daher die Einseitigkeit der politischen und kulturellen Arbeit. Heute wollen wir den Sozialismus nicht zur Privatangelegenheit der Sozialdemokratie machen, sondern zum Gemeingut des Volkes. Daher werden wir auch unsere Methoden vielfach ändern müssen. Bisher war die Arbeiterbildung nur Hilfsmittel; heute gelangt sie in ein Stadium, wo sich die sozialistische Kulturbewegung bis zu einem gewissen Grade selbständig machen muß als dritter Faktor zur Verwirklichung des Sozialismus.

Als Beispiel möge die Jugendbewegung angeführt sein, wie sie sich verselbständigt hat. Das bedeutete eine Auffrischung der sozialistischen Bewegung. Denken wir uns diese Jugendbewegung weg — welche Verarmung unserer gewerkschaftlichen und politischen Arbeiterbewegung wäre zu verzeichnen. Mit der Bildungsbewegung und mit der Kulturbewegung wird es ebenso stehen wie bei der Jugend. Sie muß einheit-

lich gestaltet werden. Das ist wohl ein organisatorisches Problem, aber Übereilung wäre schädlich. Die Zusammenfassung darf keine Schematisierung und Zentralisierung werden, die die Keime ersticken, sondern erst muß es zu einer Fühlungnahme kommen, dann wird vielleicht ein Zweckverband daraus, eine Arbeitsgemeinschaft, ein Kulturkartell. Das Organisatorische wäre verhältnismäßig leicht, die Umbildung muß aber ein Kraftzentrum für den Sozialismus und ein neuer Antrieb zu seiner Verwirklichung werden. Und wenn wir von dieser Möglichkeit überzeugt sind, müssen wir die Verselbständigung immer weiter fördern.

Worauf es ankommt ist, daß die starken seelischen Kräfte, die der Sozialismus enthält, stärker entwickelt werden, und zwar über das enge Gebiet der Partei hinaus, denn die Partei schlägt eine gebundene Marschroute ein mit strengen Pflichten gegen ihre Mitglieder. Wir sind erst in den Anfängen der Entdeckung der seelischen Kräfte, die im Sozialismus stecken; diese sozialistische Kulturarbeit ist aber nur zu leisten, wenn wir frei sind von den Hemmungen, die die parteipolitische Kulturbewegung einmal hat. Deshalb wollen wir zur treuen Mutter Partei gehen und ihr sagen, daß wir glauben, mündig geworden zu sein und der großen Aufgabe besser zu dienen, wenn wir sie in freier, eigener Selbstbestimmung verrichten, geleitet von dem sicheren Kompaß sozialistischer Gesinnung.

Darauf sprach Dr. Lohmann, Berlin, über:

### Das sozialistische Bildungswesen im Verhältnis zur Bildungsarbeit von Staat und Gemeinde

Das wesentliche der sozialistischen Bildungsarbeit ist heute nicht mehr die Vermittlung von Kenntnissen, sondern die Auslösung schöpferischer Kräfte. Von dieser Warte betrachtet, tritt die Kümmerlichkeit unseres öffentlichen Bildungswesens sehr markant hervor.

Jede Kultur ist wirtschaftlich gebunden. Das heißt aber nicht, die kulturelle Entwicklung sei sich selbst zu überlassen, denn auch die ökonomischen Zustände nehmen wir nicht als gottgegeben hin. Beide sind vorwärts zu treiben, denn innerhalb der Gesetzlichkeit und Zwangsläufigkeit gibt es großen Spielraum, in dem menschlicher Wille und Energie sich verändern können. Auch das freilich mit Grenzen. In dem vielleicht erst jetzt beginnenden Zeitalter des Hochkapitalismus kann noch keine sozialistische Kultur geschaffen werden, kann noch kein öffentliches Bildungswesen über den Reifegrad des ökonomischen Entwicklungsgrades hinaus sozialistisch gestaltet werden. Der Kampf der Klassen kann auf kulturellem Gebiet nicht zum Burgfrieden führen, wo er auf wirtschaftlichem immer mehr entbrennt. Daher hat die Konstruktion sozialistischer Schulideale und Idealschulen nur bedingten Wert. Viel wesentlicher ist, die Spannung zwischen der ökonomischen und kulturellen Entwicklung unserer Zeit zu erkennen, zu sehen, wie das gesamte öffentliche Bildungswesen in unerträglichem Maße hinter der wirtschaftlichen Entwicklung zurückgeblieben ist. Diese Spannung tritt uns immer deutlicher ins Bewußtsein, sie hat die kulturellen revolutionären Erscheinungen der letzten Jahre geschaffen. Diese Spannung zu beseitigen, muß die Aufgabe unserer Arbeit sein.

Die Beeinflussung des öffentlichen Bildungswesens ist dabei nicht mehr von der eigenen Bildungsarbeit zu trennen. Das eine kann nicht neben dem anderen herlaufen. Je mehr wir uns auf die weltanschauliche Arbeit konzentrieren, je mehr wir unseren eigenen Arbeitskreis um der Intensivierung unserer Arbeit willen beschränken und das andere dann dem öffentlichen Bildungswesen überlassen, um so notwendiger wird die direkte Beeinflussung dieses staatlichen und gemeindlichen Erziehungswesens.

Das ist ungemein schwer. Die Aufgabenverteilung auf dem kulturellen Gebiete in Deutschland ist infolge des einseitigen Partikularismus, den auch manche parteigenössischen Kulturpolitiker nicht überwunden haben, ein großes Unglück. Daher ist die Erstaufgabe, mit der Zersplitterung des Bildungswesens, die keine Einflußnahme ermöglicht, Schluß zu machen, wie auch mit dem Pensumsystem unter dem Aufsichtsrecht der deutschen Einzelländer. Es gilt, das freie Bekenntnis zu einer weit über die Weimarer Verfassungsängstlichkeit hinausgehenden Reichsschulzuständigkeit als unerläßliche Voraussetzung einer vorwärtsdringenden kulturellen Arbeit zu schaffen, sonst ist die Kräftezersplitterung für einen Angriff auf breiter Front, der mit allen Mitteln der Partei und der Öffentlichkeit geführt werden muß, zu groß.

Die Zeit ist vorüber, wo wir die Unzulänglichkeit des öffentlichen Bildungswesens mit eigenen, meist nicht weniger unzulänglichen Mitteln zu korrigieren versuchten. Mit Rechtschreibung und Stillehre können wir uns nicht mehr belasten. Unsere Aufgabe ist es, die Volksschulen zur besseren Durchführung dieser ihrer Aufgabe zu zwingen. Die Pflege der Leibesübungen ist ebenso eine Sache des öffentlichen Bildungswesens, wie Pflege der Stimme, des Gesangs, Hebung des künstlerischen Geschmacks, und vieles andere mehr. Wenn sozialistische Sportorganisationen nichts weiter wollen als den Körper bilden und schulen, so sind sie überflüssig wie die Bildungsausschüsse, die Konzerte lediglich zur Hebung des künstlerischen Geschmacks veranstalten oder die Volksbühnen, die nach Art staatlicher Theater geleitet und geführt werden.

Die Gebiete, bei denen die weltanschaulichen Gegensätze keine Rolle spielen, gewissermaßen das neutrale Fundament, sollen und müssen wir dem Staate überlassen. Die bisherige mangelnde Scheidung hat die Weckung des gemeinschaftlichen Kulturbewußtseins bei den sozialistischen Kulturorganisationen allzulange gehemmt. . Es ist bei uns sehr oft dasselbe getrieben worden wie in den bürgerlichen oder staatlichen Verbänden. Weltanschaulich oder nicht — das ist die klarste Scheidung, und diese Scheidewand soll von uns im Anfang mit aller Deutlichkeit gezogen werden. Das gilt vom vorschulpflichtigen Kinde bis zur Hochschule. Bei dieser Betrachtung kommen wir auch zur Forderung der weltlichen Schule in des Wortes richtigster Bedeutung. In der Volkshochschule muß die Neutralisierung erkämpft werden.

Die politischen Mittel genügen bei diesem Kampfe nicht, er muß das Echo einer kulturellen Möglichkeit finden. Es fehlt die dritte Säule des Klassenkampfes, von der schon im ersten Referat gesprochen worden ist. In diesen Kulturgemeinden sollen sich alle die Organisationen verbünden,

die das Bewußtsein haben, Wegbereiter einer kommenden sozialistischen Kultur zu sein. Dabei werden noch dauernd Wandlungen eintreten. Es ist ein dauerndes Aufteilen, Vollenden, Abgeben, ein ewiges Höherklimmen zu dem erreichbaren Gipfel einer werdenden Kultur. Je mehr wir diesem Ziele näher kommen, desto notwendiger wird die klare Trennung zwischen weltanschaulicher und neutraler Bildungsarbeit.

Als nächster Redner sprach Georg Engelbert Graf, Stuttgart, über:

### Die wissenschaftliche Bildungsarbeit des Sozialismus

Im Mittelpunkt der Betrachtung sollte die proletarisch-sozialistische Bildungsarbeit stehen, soweit sie von der Wissenschaft Aufgaben erhält und in der sozialistischen Menschengestaltung mündet. Die Probleme, die dabei zu formulieren, und die Ziele, die zu setzen sind, werden oft etwas zu unbedingt sein, weil sie Postulate darstellen, die in die Praxis umzusetzen sind.

Bildung heißt Formen und Gestalten. Das ist zunächst vom Material abhängig, dann vom Milieu, in das hinein das Material angepaßt werden soll. Daher heißt Bildung von Menschen die Entwicklung ihrer Fähigkeiten innerhalb des Lebensmilieus, in das sie gestellt sind. Je nach diesem gesellschaftlichen Lebensraum, der in inneren oder äußeren Abgrenzungen eine Schranke haben kann — wie Staat gegen Staat, Nation gegen Nation, Volk gegen Volk —, sind die Aufgaben und Betätigungsmöglichkeiten verschieden. Entscheidend sind dabei meist nicht die Grenzen, die durch gleiche Ebene gehen, sondern jene, die Menschenschicht von Menschenschicht trennen. Menschenschichtung ist Menschenschicksal. Und dieses bestimmte Lebensmilieu hat in den verschiedenen Zeiten gewechselt. Aus der Kaste wurde der Stand, aus dem Stand die Klasse. Was uns an „Allgemeinbildung" heute im allgemeinen präsentiert wird, ist meistens Weihrauch, der die Sinne umnebeln soll, oder es sind Tränengase, unter deren Anwendung der Gegner unsere Stellung einzunehmen sucht. Unsere Bildungsarbeit im sozialistischen Sinne wird daher proletarische Klassenbildung sein oder sie wird nicht sein! Denn jede Klasse hat bisher ihre eigene Kultur entwickelt, es gibt eine Kultur der Bauern, der Feudalzeit, des Kapitals. Jede Kultur ist so die mehr oder weniger gelungene Anpassung einer Klasse an ihre Geschichtsaufgabe, im Materiellen wie im Ideellen. So muß die proletarische Bildungs- und Kulturarbeit ihre Aufgabe an der historischen Aufgabe des Proletariats orientieren. Für die Gegenwart ist das der Klassenkampf, für die Zukunft der sozialistische positive Aufbau. Das Vorhandene und Bestehende ist dabei nicht nihilistisch abzulehnen, sondern entsprechend unseren Bedürfnissen neu zu gruppieren.

Im Mittelpunkt der proletarischen Bildungsarbeit hat als Ziel der politisch denkende und politisch tätige Proletarier zu stehen, wobei politisch nicht parteipolitisch heißt, sondern politisch tätig ist jeder, der über den engen persönlichen Interessenkreis hinaus an der Formung und Gestaltung der menschlichen Gesellschaft mitwirkt. Alles, was den Aufstieg in diesem Sinne fördert, gehört in den Rahmen der sozialistischen Bildungsarbeit. Alles, was geeignet ist, Tempo und Aufstieg der Klassenbewegung abzuschwächen, gehört heraus, mag es noch so angenehm sein.

Bildung ist nicht lediglich Wissensvermittlung. Das Wissen des Arbeiters ist zu gestalten durch scharfe Begrenzung auf das Notwendigste und durch richtige Gruppierung des Stoffes. Die Begrenzung der Wissensvermittlung — die Kultur des Willens und des Gefühls behandeln die anderen Referate — dürfte so nach zwei Seiten hin geboten sein: die Stellung des Arbeiters zu seinem Milieu, seiner Umwelt im weitesten Sinne zu zeigen, und die zweite: was die Umwelt speziell vom Arbeiter verlangt. Wir müssen endlich auch zur Pädagogik und Didaktik kommen.

Unserer Arbeiterschaft fehlt noch viel zu sehr eine wissenschaftlich fundierte Weltanschauung. Für den großen Teil der Masse des Proletariats ist der Sozialismus eine Art Religionsersatz, aus dem Gemüt und Gefühl herausgewachsen, die wohl bei einmaligen Handlungen einen starken Impuls geben können, deren Wirkung auf die Dauer aber problematisch bleibt. Die Anschauung muß marxistisch fundiert sein insofern, als zwei Gedanken lebendig werden müssen: die Kausalität alles Geschehens und die Notwendigkeit bewußter Mitwirkung des einzelnen an dem Aufstieg der Menschheit. Wir müssen etwas Besseres an die Stelle setzen, ehe wir niederreißen.

Die praktischen Tätigkeitsgebiete der Arbeiterschaft liegen in Familie, Betrieb, Kommune, Gewerkschaft, Partei, Staat. Dem Arbeiter sind die Mittel an die Hand zu geben, mit denen er sich in diesen verschiedenen Kreisen orientieren kann.

Was verlangt die Umwelt vom Arbeiter auf diesen Tätigkeitsgebieten? Für das Bürgertum heißt das, dem Arbeiter ein gewisses Maß von Aufklärung für die wirtschaftlichen Dinge zuzugestehen; in der Politik dagegen und über sie muß es das Niveau möglichst niedrig halten. Hier sehen wir die Aufgaben vor uns: das Ungeheuer Masse gestalten!

Ist eine Massenbildung möglich? Sie wäre ideal, aber sie ist kaum oder nur in einzelnen Ansätzen möglich. Bilden können wir den einzelnen, aber nicht die Masse insgesamt. Es gibt wohl Massengefühle, Massenwillen, es gibt aber keinen Massenintellekt und kein Sozialgehirn. Das bedeutet von außen her die Notwendigkeit der Organisation der Masse, von innen heraus die Durchsetzung der Masse durch einzelne Gebildete. Und je größer die Zahl derer, die sie mit Intelligenz durchsetzen, desto höher das Niveau der Masse.

Zum wichtigsten Problem wird so die Frage der *Führerbildung*, die künftighin viel intensiver diskutiert werden muß.

Wir brauchen Pädagogen.

Die proletarische Bildungsarbeit hat sich noch nicht auf die Befreiung der Frau eingestellt. Die Organisationen des Sozialismus sind Männerorganisationen. Wir müssen uns auch von der Spießbürgerei freimachen, die beim Proletariat größer ist als beim Bürgertum, denn vielfach ist unsere Bildungsarbeit nur eine schlechte Nachahmung der bürgerlichen Unkultur, und seine Unkulturindustrien leben vom Proletariat. Schließlich ist das Proletariat kapitalistisch verseucht. Ein Lohnkampf ist noch längst kein Klassenkampf, denn das Ideal des Lohnkampfes ist das gute Auskommen in der bürgerlichen Gesellschaft. Erst muß der Reaktionär in der eigenen

Brust bekämpft werden. Die gegenseitige Hilfe ist auch international zu üben.

Auf der einen Seite wird die Bildungsarbeit, die bisher nur Notstandsarbeit war, aus der Gemeinschaft einzelner, aus kleinen Zirkeln herauswachsen — und da sind in Leipzig einige hoffnungsvolle Ansätze —, auf der anderen Seite muß die Organisation wirken. Ein Teil der Arbeit muß dabei heute Kommunen, Staat usw. überlassen werden.

Die Aufgabe des Sozialismus soll sein, die auseinanderstrebenden Kräfte wieder einzuordnen. Dieser Weg muß zunächst beschritten werden in der Klasse. Die nächste Aufgabe ist daher die Überwindung der proletarischen Zersplitterung durch das Klassenbewußtsein, denn die Zerspaltung darf nicht verewigt werden. Nur über das Klassenbewußtsein geht der Weg zur Klassenbewegung und schließlich zur Klassenüberwindung.

Wir dürfen uns in unserer Bildungsarbeit nicht darauf beschränken, dem Arbeiter in seiner freien Zeit „etwas zu bieten", sondern wir müssen ihn überall erfassen, in allen seinen Funktionen in der menschlichen Gesellschaft. Dann wird aus Betriebsamkeit und Geschäftigkeit Bewegung, dann wird aus Tätigkeit die Tat. Und das bedeutet Revolution, auch in der Bildungsarbeit, auch wenn der Spießbürger sich entsetzt: wir brauchen Revolution und Revolutionäre!

Als letzter Redner sprach Prof. Leo Kestenberg, Berlin, über:

### Sozialismus und Kunst]

Daß wir keine klaren Begriffsbestimmungen in unserer sozialistischen Bildungsarbeit haben, daß wir unter Kulturarbeit, Weltanschauung, Sozialismus, Bildung oft alle etwas anderes verstehen, ist schon aus den vorangegangenen Auseinandersetzungen klar geworden. Noch schlimmer ist das beinahe auf dem Gebiete Sozialismus und Kunst. Die Literatur darüber ist außerordentlich groß, klare Begriffsbestimmungen sind eigentlich aber noch nie ganz geglückt. Bei den sozialistischen Klassikern ist mit dem Begriff Kunst immer etwas Feststehendes gemeint, bei ihnen ist von einem abgeschlossenen Kunstwerk die Rede. Darauf ist auch unsere künstlerische Bildungsarbeit eingestellt, dort wurde die Vermittlung festabgeschlossener Kunstwerke betrieben. Hier muß eine Generalrevision der Fundamente einsetzen, auf denen diese sozialistische Bildungsarbeit aufgebaut ist.

Heinrich Schulz hat über die Anfänge der künstlerischen Bildungsarbeit berichtet, wie zur Zeit der Sektenbildung der eine rezitiert, der andere irgend etwas schafft, was für den Kreis auch Geltung haben soll. Vor dieser freien Tätigkeit habe ich den größten Respekt. Auch das Kunstvermitteln in der späteren Zeit bedeutete ungeheuere Schwierigkeit. Mit sozialistischer Kultur hat dies alles wenig zu tun gehabt. Der Krieg bedeutete eine Verschüttung des sozialistischen Kulturideals, und die Nachkriegszeit schließlich brachte eine scheinbare Blüte der künstlerischen Bewegung innerhalb des Sozialismus insofern, als eine große Zahl von Künstlern und Intellektuellen zur Sozialdemokratie strömen, die glauben, durch Neuentdeckung der sozialen Ziele uns etwas Neues zu bringen, die aber ebenso schnell verschwinden, wie es darauf ankommt, Wesentlicheres als Programme zu geben.

Heute müssen wir uns darüber klar sein, daß die Verwirklichung unseres sozialistischen Kulturideals eine langwierige und mühevolle Arbeit ist. Daß wir erst an ihrem Beginne stehen. Eine unendliche Zahl von Problemen tut sich auf. In den folgenden Ausführungen sollen einige betrachtet werden, die sich von der Seite des Gefühls darbieten.

Es gibt ein sozialistisches Empfinden. Zu allen Zeiten in der Geschichte des Menschengeschlechtes war es lebendig, wenn auch verschieden stark verbreitet. Jeder von uns hat je nach Entwicklung und Temperament eine Gefühlseinstellung, die entweder religiös oder revolutionär oder solidarisch genannt werden kann.

Dem Künstler nun ist es gegeben, diesem Gefühl eine typische Form, einen über die Zeit hinausragenden allgemeingültigen Ausdruck zu verleihen. Das ist seine besondere Berufung. Aber wir alle haben im Keime etwas von dieser schöpferischen Fähigkeit. Wo Schöpferkraft und Gefühl zusammentreffen, dort hat unsere Arbeit einzusetzen. Gefühlswallungen zu formen, sie in ein Werk zu ergießen, das ist es, was wir unter Kunst verstehen wollen. Wir setzen somit bewußt einen dynamischen Begriff an Stelle eines statischen. Die Aufgabe der Bildungstätigkeit muß also sein, die Entwicklung und Betätigung jener Schöpferkraft zu fördern, im besonderen, soweit sie solidarisches Empfinden gestaltet.

Im Kind, das singt, malt, tanzt, dichtet, darzustellen sucht, während es spielt, wird diese Schöpferkraft lebendig. Wo ist aber heute noch bei den Alten eine Gefühlswallung in diesem Sinne möglich? Drum müssen wir in erster Linie auf die Jugend bauen in unserer Hoffnung auf das Werden einer sozialistischen Kultur. In der Jugendbewegung sehen wir denn auch heute schon jene Schöpferkraft am Werk. Im Gebaren der Jungen mag viel Romantik stecken, die von den Alten nicht mehr verstanden werden kann. Aber wir müssen die Bedeutung der irrationalen Elemente für den Bau einer sozialistischen Kultur erfassen. Die richtige Synthese mit den rationalen Kräften ist eine Aufgabe, die der Lösung harrt. Von ihr wird in großem Maße die Zukunft der sozialistischen Bewegung abhängen.

Die g a n z e Lebensführung des Proletariers müssen wir unter die Lupe nehmen und versuchen, ihr zu gemäßen Formen zu verhelfen. In unsern Festen und Feiern sind bereits spürbare Ansätze dazu vorhanden. Es kann sich aber nicht darum handeln, diese Formen von außen her den Massen aufzudrängen. Sie müssen aus ihnen herauswachsen. Und das ist nur möglich durch Lebendigwerden der in allen schlummernden künstlerischen Gestaltungsfähigkeit. Der g a n z e Mensch ist zu erfassen. Sein Raumsinn, sein Tast- und Gesichtssinn. Seine rhythmischen Gefühle, die zu Sport und Tanz führen. Sein dramatisches Gefühl, das den Spannungsprozeß empfindet, der im ewigen Wechsel unseres Erlebens liegt.

Die große Bildungsaufgabe, von der wir hier sprechen, darf also nicht darin bestehen, bloße Kunstvermittlung zu treiben. Solche Bestrebungen können Wert haben, und sie mögen gepflegt werden. Kunstverständnis, wie es seither gefaßt wurde als nur aufnehmendes Verhalten vollendeten Werken großer Meister gegenüber in Konzertsälen und Museen mag die Schule lehren. Wir haben Größeres zu tun. Aktivität wollen wir wecken in

jedem und damit eine große aus den Massen selbst wachsende Volkskultur. – Was wir wollen ist eine Synthese von Sozialismus und Kunst. Dabei wollen wir aber das Wort „Kunst" nicht in dem Sinn verstanden wissen, wie es seither immer geschehen ist. Erst recht nicht wollen wir uns mit denen gemein machen, die in Kunst nur einen Luxus sehen, den sie sich leisten können. Das Wort „Kunst" soll uns erinnern an all die schöpferische Kraft, die in den breiten Massen nach oben strebt und die wir gestalten müssen, wenn wir wirkliche Sozialisten sein wollen.

# Margarete Bauer
# Die Kulturnot der Gegenwart

Die Zerrüttung der Wirtschaft und die furchtbare moralische Verwilderung durch den Krieg hat einen allgemeinen Kulturrückgang erzeugt, der von jedem denkenden Menschen auf das bitterste empfunden wird. Drückend ist die Kulturnot in den durch die Kriegsfolgen proletarisierten Schichten des Mittelstandes. Am herbsten wird sie jedoch gefühlt in den Kreisen der Arbeiterbewegung, die sich in ihrer Weltanschauung die Verbreiterung, Hebung und Erneuerung der Kultur zum Ziele gesetzt haben. In den durch Arbeitslosigkeit, Kurzarbeit und Steuerüberlastung schwer betroffenen Arbeiterfamilien, wo es am Allernotwendigsten mangelt, wo die Voraussetzungen jeder geistigen Kultur: ausreichende Ernährung, Kleidung und Wohnung zum Teil ungestillte Bedürfnisse sind, ist natürlich der Sinn zunächst auf die Befriedigung der Notdurft des Leibes, auf die Magenfrage gerichtet. Von verelendeten Massen kann man kein Geld und keine Zeit, ja auch keine Begeisterung für den Kulturkampf des Sozialismus erwarten. Die grenzenlose Verarmung verlangt ja von jedem einzelnen viel mehr Opfer zur Durchführung des Sozialismus, als er oft zu geben imstande ist. Alles, was die sozialistische Agitation und Schulung in den Massen geweckt hatte: das Interesse für geistige Werte, der Drang nach Wissen, Aufklärung und nach Höherführung des Lebens, wurde in und nach den Jahren des Krieges erstickt durch den zermürbenden Tageskampf ums tägliche Brot.

Aber die Sehnsucht nach einer besseren Gemeinschaft aller Menschen, als sie die heutige Gesellschaftsordnung zuläßt, ist geblieben und in den Jahren des Verfalls und der wirtschaftlichen Korruption, des Preisgebens alter Ideale, der Kulturverschüttung ist in vielen Herzen die Überzeugung gewachsen, daß der jetzige Zustand nicht fortdauern kann, da er allen menschlichen Idealen Hohn spricht. Dieses Sehnen treibt heute viele unklare Geister in religiöse Gemeinschaften und Sekten, wo sie eine Art Reich Gottes zu finden hoffen. Für den diesseitig gerichteten Sozialisten aber ist dieses Reich Gottes die zu schaffende, auf Solidarität gegründete menschliche Ge-

meinschaft, die als leuchtende Verbindung über den einzelnen Menschen, den einzelnen Kulturwerken und Kulturpersönlichkeiten steht.

Heute ist im Grunde genommen jeder Mensch ein isoliertes, durch die Paragraphen der Gesetzbücher nur schlecht beschütztes Einzelwesen, das allein im rücksichtslosen Daseinskampfe steht und für das der Sinn des Lebens materiell vorwärtszukommen bedeutet. Die Menschen stehen sich heimlich und offen als Rivalen, ja als Feinde gegenüber, und einer sucht den anderen auf der Rennbahn des Lebens zu überholen. So ist es nicht nur in den Berufen des Handels und Gewerbes, so ist es auch im Lager der Kulturschaffenden und Kulturverbreitenden, bei den Wissenschaftlern und Künstlern. Keiner kann heute von ihnen der Wissenschaft und Kunst um ihrer selbst willen leben, um damit uneigennützig der Menschheit zu dienen. Hinter jedem schwingt die Geißel des Wettbewerbs und treibt ihn dazu, erfinderisch, neu und originell zu sein, das Interesse der Öffentlichkeit auf sich zu lenken und den Rivalen einen Vorsprung abzugewinnen.

Und dieses Interessantseinwollen um jeden Preis, diese Zerrissenheit und Zersplitterung und das durch keine Kulturgemeinschaft geeinte Spezialistentum spiegelt sich auch wieder in der fehlenden Stileinheit unserer Zeit, in den kurzlebigen Moden und „Ismen" des Tages, die immer nur einen kleinen Kreis Intellektueller und finanziell Begüterter berühren und fesseln, aber niemals in die Volksgesamtheit dringen. Jede geistige und künstlerische Bestrebung aber, die nicht im Volke Wurzel zu fassen vermag, ist von vornherein zum Tode verurteilt, ist nicht fähig, sich zu einer kulturellen Funktion auszuwachsen.

Der Kulturkampf des Sozialismus will die heute scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen dem Leben, der Wissenschaft und der Kunst, zwischen Intellektuellen und Volk schließen. Er hat den von Schule und geistiger Pflege arg vernachlässigten Massen von jeher Achtung vor den Kulturgütern gepredigt und hat unermüdlich versucht, das von dem Kulturreichtum ausgeschlossene Volk zum einstigen würdigen Erben des geistigen und künstlerischen Besitzes zu erziehen, der sich heute nur in den Händen einer bevorzugten Klasse befindet. Es war Naturnotwendigkeit, daß in den Jahrzehnten des zähen politischen Kampfes alle Kräfte auf die politische Betätigung konzentriert werden mußten. Die Prägung des Wortes „Wissen ist Macht" drückt eindeutig genug den Kampfcharakter der Bewegung aus. Der sozialistische Arbeiter errang sich Wissen und Bildung nicht als Selbstzweck und zur eigenen Freude, sondern um für seine Klasse Macht zu erringen in der politischen Arena. Die Revolution 1918 und vielleicht noch mehr das Beispiel Rußlands haben gezeigt, daß die Massen für die Übernahme komplizierter Staatswesen und zur Schaffung einer neuen Kultur viel zu wenig geschult und vorbereitet waren, daß mit der Vorbereitung für die politische nicht die für die humane Revolution genügend Hand in Hand gegangen war. Es hat sich daher in der Arbeiterbewegung die Er-

kenntnis durchgerungen, daß die politische Arbeit nicht einseitig in den Vordergrund gerückt werden und die Kulturpolitik der Bewegung, ihr eigentliches Ziel, nicht im Hintertreffen bleiben darf. Die sozialistischen Kulturpolitiker wollen nicht warten, bis die wirtschaftlichen Verhältnisse restlos umgestaltet sind, sondern sie wollen heute beginnen mit einer Verbreiterung und Vertiefung des Kulturgutes, um Menschen für eine radikale Lebensumgestaltung zu erziehen und vorzubereiten. Und hier erwächst besonders den der Bewegung aus den gebildeten Mittelschichten zugeströmten Elementen, die ihrer Einstellung und Erziehung nach weniger aktiv im politischen Tageskampf sind, eine dankbare Aufgabe. Das Verstehen der in Jahrhunderten angehäuften Kulturschätze erfordert so viel Erziehung, die Staatsverwaltung und das moderne Wirtschaftssystem, das sich wahrscheinlich in den Jahren der Übergangswirtschaft zur Sozialisierung noch komplizieren wird, so viel formales Wissen, daß vor all denen, die Reichtum des Wissens mit dem Willen nach sozialistischen Kulturzielen vereinen, unbegrenzte Betätigungsfelder liegen.

Niemals kann natürlich Wissensanhäufung allein Leitmotiv sein, wir wollen keine Intellektuellen, sondern ein neues Menschentum heranbilden, das nicht nur Achtung vor geistigen, sondern auch vor aller körperlichen, vor aller gesellschaftlich notwendigen Arbeit hat und dessen ästhetisches Empfinden es nicht mehr duldet, daß, damit äußerst gepflegte, in Tand und Mode aufgehende Luxusgeschöpfe existieren können, es elende, durch Arbeit und Not zerdrückte Geschöpfe geben muß, daß elegante, raffinierte Villen und Schlösser neben schmutzigen, verwahrlosten Proletariervierteln bestehen. Und um diesen Zustand zu erringen ist es zwingende Notwendigkeit, daß es nicht bei der erkämpften politischen Scheindemokratie bleibt, sondern daß alle sich aus der heutigen Misere heraus Sehnenden heiß und unermüdlich nach Erringung der wirtschaftlichen Demokratie, nach Ausgleichung der gesellschaftlichen Gegensätze streben, die nur durch den Klassenkampf möglich ist. Erst wenn die ungeheure wirtschaftliche Not der unteren Klassen behoben ist, wird das Bemühen, sie zu kulturkonsumierenden und kulturschaffenden Menschen zu erziehen, restlos von Erfolg gekrönt sein.

Die Kulturnot der Gegenwart war das Thema eines Abends der Leipziger Kulturwoche. Am 4. August fand in der Alberthalle eine Kundgebung statt, in der Vertreter der Wissenschaft, der Kunst und der Frauenbewegung sich grundlegend darüber aussprachen.

Staatssekretär Heinrich Schulz-Berlin führte aus, daß die kulturelle Not unserer Zeit wesentlich auf die Kriegsfolgen zurückzuführen ist, daß aber auch schon vor dem Kriege Kulturnot bestanden hat, die allerdings nur der arbeitenden Bevölkerung fühlbar war. Zwar schwamm der Vorkriegsstaat, mit dem heutigen verglichen, geradezu in Gold, zwar wurden Unsummen für Militär und Rüstungen ausgegeben, aber die maßgebenden Kreise

hatten kein Interesse an der Hebung der Kultur des Volkes. Was da an Kulturarbeit geschah, war lediglich auf die Selbsthilfe der Arbeiterschaft zurückzuführen, auf die Bildungsarbeit der Partei, auf den Kampf um Arbeitszeitverkürzung und höhere Löhne. Aber nicht nur bei den Massen, auch bei den „Produzenten" der Kultur ist von Not zu sprechen. Vor dem Kriege wurde kein Sozialdemokrat als Lehrer auf den deutschen Hochschulen geduldet, es gab keine Freiheit der Wissenschaft, denn diese war zum mindesten gezwungen, vor der Denkmethode des wissenschaftlichen Sozialismus haltzumachen. (Und das auch heute noch.) Durch Krieg und Geldnot litten die wissenschaftlichen Forschungen, vor allem aber die Studentenschaft (Werkstudententum). Es gilt aber, daß wissenschaftliche Forschungen gewährleistet und dem Leben dienstbar gemacht werden und daß das Universitätsstudium nicht auf wirtschaftlich bevorrechtigte Klassen beschränkt bleibt. Kultur soll in Zukunft nicht neben unserem Leben stehen, sondern unser Leben soll selbst Kultur sein."

Vom Standpunkte des bildenden Künstlers sprach Professor Hans Baluschek zu der Frage: „Wenn man unter Kultur die Entwicklung und Veredlung des menschlichen Eigenlebens und damit der Gesamtheit versteht, kommt es nicht allein auf die Ausbildung des Verstandes, sondern vor allem auch auf die des Gemüts- und Empfindungslebens an. Dieser Aufgabe untersteht die Kunst, Malerei, Musik und Dichtung. Kunstgenuß ergibt Beseelung und Vergeistigung der Lebenshaltung, es erwachsen daraus Impulse. Jeder fühlt in sich Hingeneigtheit zur Kunst, die zu bewußter Kunstliebe und zu Kunstverständnis entwickelt werden kann. Der Redner sprach eingehend von der Not der Künstler und von ihrer Gebundenheit an die besitzenden Klassen, die ja ihre Auftraggeber sind. Und dann weiter von den Wegen zur Kunstschulung, von Wanderausstellungen und einer Volkshochschule für Kunst und schloß sein Referat: „Das Ziel des Sozialismus ist hohes Menschentum. Dieses aber ist ohne Schönheit nicht denkbar."

Mit Wärme referierte die Reichstagsabgeordnete Frau Bohm-Schuch für die Frauen und die Wertschätzung der Mutterschaft. „Was die Frauen während und nach dem Kriege an aufopfernder Arbeit in Beruf und Familie geleistet haben, ist gar nicht hoch genug einzuschätzen. Obwohl die Not sie fast niedergebeugt hat, haben sie es immer noch verstanden, Licht und Liebe um sich zu verbreiten. Jede Frau muß von Natur aus für den Frieden sein und es ist notwendig, daß das den Frauen immer mehr zum Bewußtsein kommt, damit sie durch ihren Einfluß auf die Gesetzgebung Kriege verhindern können. Leider haben aber viele ihr Wahlrecht falsch oder gar nicht angewendet und dabei harren so viele Frauenforderungen der Erfüllung. Die Mutterschaft muß unter den Schutz des Staates gestellt werden, es darf keinen Unterschied mehr zwischen ehelichen und unehelichen Müttern geben. In der Achtung der Mutterschaft liegt eine unendliche Kulturaufgabe der Menschheit, denn die Mutter ist der Boden, auf dem die Menschheit vorwärtswächst."

Von welch verschiedenen Standpunkten die einzelnen Redner auch sprachen, jeder stimmte darin mit den anderen überein, daß nicht durch die

Interpretation irgendeiner Philosophie oder einer erdenfernen Religion die Kulturnot behoben werden kann, sondern lediglich durch eine Veränderung der bestehenden Zustände, einer Revolutionierung der Gehirne und äußeren Daseinsformen der Menschen.

# Valtin Hartig
# Die Feiern der Kulturwoche

Ergänzend mußte innerhalb der Woche neben die theoretische Auseinandersetzung über Wege und Ziele einer Arbeiterkultur der Versuch praktischer Gestaltung treten. Er wurde gemacht in den Feiern.

In Feiern zeigt sich die formbildende Kraft einer Kulturbewegung. In ihnen und in künstlerischen Veranstaltungen haben wir ein ausgezeichnetes Mittel auf die Massen einzuwirken. Mit direkter Lehre in Form von Kursen und Vorträgen erfaßt ja die Bildungsbewegung im eigentlichen Sinn nur einen ganz kleinen Teil der Bevölkerung, freilich auch den geistig regsamsten, auf den es für die Gesellschaftsgestaltung am meisten ankommt.

Eine Feier hat mit Kunst zunächst wenig Verwandtschaft. Feiern sind kultische Handlungen. Ihr Sinn ist bedeutsame Momente im Ablauf des Jahres, im Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft zu unterstreichen und von den andern Tagen abzuheben, diese Momente als bedeutsame von einer Gemeinschaft erleben zu lassen. Die Feier will und ist immer ein Soziales. Ein Einzelner feiert für sich allein nicht. Als Einzelner mag er in seinem Kämmerlein andächtig sein. Die Feier ist ein Abtun des Alltagmenschen. Sie will eine Besinnung darauf, daß der Mensch mehr ist als er im Trott des Werktags erscheint. Er erlebt in der Feier ja seine Verbundenheit mit der Natur oder der ihn umgebenden Gemeinschaft und er erlebt das mit eben dieser Gemeinschaft. Natürlich sucht man für den Sinn des Festes besondere Formen des Ausdrucks, Symbole usw., Kunst stellt sich ein und gestaltet das Fest aus. Eine daraus wachsende Kunst nun ist volkstümlich, ist eine Massenschöpfung. Mit der Zeit mag sie den Boden ihrer Entstehung verlassen, das Kultische verlieren und reine Kunst im Sinne des l'art pour l'art werden. Diese Situation haben wir heute. Ihr entgegengestellt sei die des Mittelalters, da die Bürger der Stadt an den hohen Festen ein Mysterienspiel aufführten. Es ist also verkehrt eine Feier auszugestalten, indem man aus der Fülle der Kunstschöpfungen der Zeit und Vergangenheit einzelne heranholt und der Feier so von außen her eine künstlerische Weihe zu geben sucht. Worauf es ankommt ist, einen alle Feiernden tief packenden sinnlichen Ausdruck zu finden. Ästhetische Er-

wägungen haben dabei zunächst auszuscheiden. Aber ganz von selbst wird die Feier künstlerischen Charakter annehmen.

Die beste Form der Feier für Massen scheint in jahrtausendlanger Erfahrung die katholische Kirche gefunden zu haben. An ihrer Messe nimmt die ganze Gemeinschaft und jeder Einzelne aktiv teil. Priester und Gemeinde stehen in einer Art dramatischen Dialogs durch die Gebete und Responsorien. Die Gemeinde singt. Die Feier findet statt in eigenem stimmungsvollem Raum. Alle Künste werden herangeholt, das Erlebnis der Feier zu vertiefen, Musik, Malerei, Plastik usw. Diese Feier nun, der beizuwohnen jedes Glied der Gemeinschaft jeden Sonntag verpflichtet ist, hat, ganz abgesehen vom Religiösen, einen starken kulturellen Wert. Während die Woche über der Mensch in den Geschäften seines Alltags aufgeht, Sonntags wird er zu anderen Gedanken gezwungen durch diese Feier, Sonntags erfährt er, daß er nicht bloß ein im Materiellen versinkendes Wesen sein darf. Dadurch wie durch die Einwirkung der künstlerischen Ausgestaltung der Messe erlebt er eine Erhebung. Auf jeden Fall, dieser eine Tag in der Woche erhält durch diese Feier eine Weihe. Den Massen nun, die die Kirche verlassen, fehlt diese Erhebung. Ein Bedürfnis danach ist aber vorhanden, aber keine endgültige Form seiner Befriedigung. Ein bemerkenswerter Versuch dazu wurde gemacht, zunächst in Berlin mit großem Erfolg, in den proletarischen Morgenfeiern. Es muß aber zugegeben werden, daß diese Feiern, die man als eine gute Form neuen Kulturstrebens bezeichnen darf, in letzter Zeit stark in ihrem Anklang zurückgehen. Das Programm setzt sich zusammen aus getragener Musik, Rezitation, einer feierlichen Ansprache und der Aufführung eines Sprechchorwerkes. Bedenklich dabei erscheint, daß die Teilnehmer an der Feier nicht aktiv mitwirken.

Den Charakter dieser Veranstaltung trug die Morgenfeier der Jugend am Sonntag der Kulturwoche. Aufgeführt wurde das Sprechchorwerk Großstadt von Bruno Schönlank, das in starken Bildern das Elend der Stadt schildert, und damit an das Erleben aller Teilnehmer rührt. Der Aufbau dieser Feier nun erfüllte alle Forderungen, die gestellt werden müssen. Er bezog auch die Teilnehmer aktiv mit ein in den Ablauf der Veranstaltung durch allgemeinen Gesang. Die Wirkung auf die Jugend war denn auch überwältigend.

Am Abend vorher hatte die gleiche Jugend an der Begrüßungsfeier im Volkshaus teilgenommen. Diese Veranstaltung aber blieb im ganzen ohne starkes Erlebnis. Sie war aufgebaut in der alten Form eines Kunstabends. Aus Einzelheiten, selbst wenn sie aufeinander abgestimmt sind, läßt sich keine wuchtig packende Feier gestalten. Notwendig ist ein zentraler Gedanke, notwendig allerdings sind auch entsprechend eindrucksvolle Mittel. Der Fehler solcher Kunstabende besteht nicht etwa in falscher Zusammensetzung der einzelnen Teile. Zu der Feier muß etwas außer der Kunst noch hinzukommen. Weil kultische Formen sich künstlerisch ausgestalten, hat

man das Mittel mit dem Wesen verwechselt. Freilich, wenn man neue Formen für Massenveranstaltungen will, müssen auch neue Mittel dazu vorhanden sein. Das bedeutsamste ist der Sprechchor.

Auf ästhetischem Gebiet ist die Lage der großen Massen des arbeitenden Volkes geradezu trostlos. Ihrer Armut aber steht gegenüber ein unübersehbarer Reichtum an künstlerischen Werken, die der Menschengeist im Lauf der Jahrhunderte geschaffen. Eine unerschöpfliche Quelle geistiger Bereicherung und innerer Lebenssteigerung für jeden, der daraus zu schöpfen versteht und Zeit zum Genuß hat. Aber dieses Fremdsein macht noch nicht einmal die ganze Not der Massen auf diesem Gebiet aus. Viel schlimmer erscheint, daß in den Massen des Industrieproletariats der Fabrikstädte der ästhetische Sinn so stark verschüttet worden ist. Schuld daran ist das Losgerissensein vom Heimatboden durch die Verpflanzung in die Stadt, schuld sind die miserablen Wohnungsverhältnisse der Städte, die lange Arbeitszeit, der häßliche Fabrikraum mit seinem Lärm, die mechanische Arbeit, die grauen Wohnviertel, der seelenlose Rummel des Vergnügungsparks am Sonntag und der Alkohol. Das Volkslied wurde in solchen Verhältnissen vom Operettenschlager verdrängt. Das Musikverständnis starb. Kurz, künstlerische Aktivität in den Massen wurde verschüttet. Nun beginnt sie wieder zu erwachen — Zeichen dafür ist die Jugendbewegung mit Lied und Laute, mit Wanderung und Tanz. Es kann sich jetzt nicht mehr darum handeln, die erwachenden Massen in die aufgehäuften Schätze seitherigen Kunstschaffens einzuführen. Es wäre ein aussichtsloses, weil übergroßes Beginnen. Dagegen muß es heißen, aus diesen Massen heraus Kunstformen zu entwickeln, die natürlich wesentlich andere ästhetische Gesetze haben dürften, als die Kunst der individualistischen Epoche. Damit soll gegen den Kunstwert der letzteren nichts gesagt sein, und ihre Werke sollen auch nicht in Bausch und Bogen für die Massen verworfen werden. Die Massen haben nur ein schwaches Organ dafür, sonst würden sie die immerhin bestehenden Möglichkeiten dieses Genusses stärker ausnutzen. Das, was sie am ehesten packt, ist der ihre Interessen berührende Stoff. Der Arbeiter kommt also vom Stoff zum Kunstwerk, er sieht das Inhaltliche und kaum das Formale, während dem heutigen Gebildeten das Formale das Wesentliche ist. Man redete schon viel von proletarischer Kunst. Wir lehnen diesen Begriff ab. Was wir ersehnen, ist zweierlei. 1. gesteigerte künstlerische Aktivität der Volksmassen, d. h. stärkeren ästhetischen Sinn, der sich in der gesamten Lebenshaltung auswirken wird, 2. ein Schaffen des Künstlers aus der Erlebniswelt der großen Masse des arbeitenden Volkes heraus. Das ist weit davon entfernt Tendenzkunst zu sein. Ihre Kraft wird sich beweisen an der Art, wie sie ewige Fragen der Menschheit gestaltet, indem sie Probleme aus der Welt des arbeitenden Volkes herausgreift und Arbeiter in ihrer zeitlichen und räumlichen Gebundenheit zum Symbol des Ewigen und Zeitlosen umschafft.

In die Kulturwoche einbezogen war das Fest der Leipziger freien Gewerkschaften. Solche Feiern werden alljährlich in den meisten Orten, wo Gewerkschaftskartelle bestehen, im Freien abgehalten. Leider herrscht dabei immer noch häufig das unwürdige Treiben, das man auf der Schützenwiese sehen kann. Aus einem Fest, das von neuem Geist beseelte Menschen zeigen sollte, wird häufig der übliche Vergnügungsparkrummel mit viel Alkohol. Langsam vollzieht sich allgemein eine Besserung. In Leipzig zeigt sich nun stärker als sonst das Bestreben, das Fest auszugestalten, wie es die Würde einer auf eine neue Gesellschaft abzielenden Organisation verlangt. Doch bleibt auch hier noch viel zu wünschen übrig. Daß die Schwierigkeiten sehr große sind, ergibt sich ohne weiteres aus der die 100000 überschreitenden Besucherzahl. Besonders beachtenswert erscheint das Fest in ganz Deutschland durch das Massenfestspiel, das seit 1920 seinen Höhepunkt und Abschluß darstellt. Dabei wirken etwa 2000 Personen mit.

In diesem Jahr lagen leider die Verhältnisse besonders ungünstig. Verhältnismäßig kurze Zeit vor der Aufführung mußte der Platz für das Gewerkschaftsfest gewechselt werden. Der ursprüngliche bietet eine geradezu ideale Massenbühne in der riesigen Freitreppe des Leipzigers Ausstellungsgeländes. Dafür hatte Ernst Toller ein Werk geschrieben, das den Kampf der Imperialismen um die Ausbeutung der Schätze der Welt darstellte, den die zum Bewußtsein erwachenden Völker durch allgemeine Verbrüderung beenden. Als neuer Schauplatz in dem schließlich gewählten Park konnte nur der in der Mitte liegende, etwa einen Quadratkilometer bedeckende ovale See mit seinen Ufern in Frage kommen. Der kühne Plan wurde gewagt. Dr. A. Winds, Oberspielleiter der städtischen Theater Magdeburgs, der Regisseur der Aufführung, arbeitete Tollers Entwurf auf die neue Lage hin um. Der ganze See und drei an den verschiedenen Seiten der Ufer liegende Stellen wurden zur Bühne. Der Kampf der imperialistischen Ost- und Westreiche spielte sich also auf dem Wasser ab. Der Plan wurde gewagt und ist nicht ganz gelungen, die Entfernungen waren zu groß. Auf den Böschungen der Ufer saßen und standen die Zuschauer. Der imposanteste Anblick beim Spiel war die beim Aufsteigen der Raketen aus dem Dunkel tretende ungeheure Masse der Zuschauer, die den ganzen See umsäumte.

Der Kerngedanke dieses Spiels (Rivalität der Imperailismen) ist jedem organisierten Arbeiter vertraut. Die Spiele der vorhergehenden Jahre stellten Szenen aus Revolutionen dar (Spartakus, der arme Konrad, franz. Revolution). Das vorjährige Spiel dagegen war eine allegorische Zusammenfassung des Weltkrieges, der mit einer allgemeinen Verbrüderung endete.

Die Wirkung dieser Massenspiele ist überwältigend. Dem Bild, das sich bei der Verbrüderungsszene im Spiel 1923 bot, da auf der Freitreppe von unten das Volk hinauf-, von oben das Heer dem Volk entgegensteigt, ist

nicht leicht ähnlich Eindrucksvolles gegenüberzustellen. Natürlich muß bei einer solchen Aufführung mit den einfachsten Mitteln gearbeitet werden. Die Kostümierung ist denkbar primitiv. Handlungen Einzelner kommen kaum vor. Schon der großen Entfernung wegen müssen immer Gruppen handeln. Das Wort wird meist durch Kollektivgeste ersetzt.

Zum Gelingen des Spiels ist Fleiß und Ausdauer der Spielenden nötig, da trotz der Einfachheit des Stückes viele Proben stattfinden müssen. Ausschlaggebend ist der Regisseur, der es verstehen muß, große Massen zusammenzuhalten, zu bewegen, der ihnen viel zumuten kann, ohne ihren Eifer erlahmen zu lassen. Diese Aufgaben haben bis jetzt Regisseure und Direktor des städtischen Schauspiels Leipzigs erfüllt.

Leider ist dies Massenfestspielen bis jetzt in der Arbeiterschaft Deutschlands nur schwach nachgeahmt worden. Dagegen wird es in Rußland stärker gegeben. Historische Massenfestspiele im Freien sind ja in Deutschland mancherorts bekannt. Obwohl nun die Spiele der ersten Jahre auch in Leipzig historischen Charakter trugen, unterscheiden sie sich doch wesentlich von jenen. Sie wachsen aus einer besonderen Ideologie heraus, der historische Vorwurf ist Nebensache, während bei den Spielen anderwärts das geschichtlich Einmalige des Dargestellten betont ist. Sie stehen mit dem Gewerkschaftsfest in innerer Beziehung wie die mittelalterlichen Mysterien mit dem Kirchenfest. Insofern könnte ihnen doch für die Entwicklung eines neuen Massenspiels besondere Bedeutung beikommen.

Den künstlerisch stärksten Eindruck in der Kulturwoche brachte die Aufführung der Wandlung von Ernst Toller im Stadttheater. Das Gedächtnis der 10jährigen Wiederkehr des Kriegsausbruchs gab diesem Stück besondere Aktualität, das den Werdegang der durch den Krieg gezerrten jungen Generation schildert: das große Erlebnis der Verbundenheit mit der gesamten Nation suchend ziehen die Jungen begeistert in den Krieg. Doch dessen Greueltaten sind so unmenschlich, daß nichts heilig genug sein kann, sie zu rechtfertigen. Diese Erkenntnis wandelt den Patrioten enger Grenzen zum Prediger für die Menschheit, das alle umfassende höhere Vaterland, zum Rufer nach Wandlung zum neuen Menschen.

Bruch mit der alten Zeit und ihren Vorstellungen verlangt dieses Drama. Zurückgehen wieder auf das Einfachste — nur Mensch sein, brüderlich mit dem nächsten verbundener Mensch. Zur Revolution fordert es auf. Diese Revolution aber ist eine des inneren Menschen. Und ihre Notwendigkeit wird erlebt und gezeigt an dem fürchterlichsten Kulturzusammenbruch, dem Krieg — darum mußte dieses Schauspiel gerade am Gedächtnistag des Kriegsausbruchs in einer szenisch wie schauspielerisch glänzenden Aufführung alle Zuhörer bis ins innerste erschüttern und aufreißen, die Zuhörer, die zusammengekommen waren in der Sehnsucht nach neuen Kulturformen, die all das gelitten hatten, was die Bühne vorn zeigte. — Für diese Aufführung hatte der Dichter eine Bearbeitung seines Werkes vorge-

nommen, die besonders den Schluß zusammenfaßte und wuchtig gestaltete.

Die Woche fand ihren Abschluß mit einer großen musikalischen Aufführung. Der Leipziger Volkschor, bestehend aus arbeitenden Männern und Frauen, führte Händels Chorwerk Samson auf. Die Musikkultur in der deutschen Arbeiterschaft beschränkte sich im wesentlichen bis zum Kriegsende auf die Pflege des Männergesangs, der das Volkslied und den Tendenzchor übte, womit die Feiern der Arbeiterschaft ausgestaltet wurden. Seit Kriegsende wird in der sog. Volkschorbewegung der gemischte Chor gepflegt und jetzt kann die Arbeiterschaft selbst dazu übergehen, große Werke mit eigenen Kräften aufzuführen. Damit ist ein mächtiger Anstoß zur Vertiefung der Musikkultur in den Massen gegeben. Die in ihrem gesanglichen Teil hervorragende Aufführung des Samson mit Orchesterbegleitung zeigte wie weit die Ausbildung in den Arbeiterchören bereits gediehen ist. Mit ihr fand die Kulturwoche einen würdigen und erhebenden Ausklang.

# Rede von Ernst Toller

## bei dem Meeting zum Gedächtnis der Toten des Weltkriegs

Stürmisch begrüßt, unter rauschenden roten Fahnen sprach Toller seine mahnenden und aufrufenden Worte, die jeden Hörer packten und emporrissen.

Genossen! Genossinnen! Revolutionäre Jugend!

In diesen Tagen ward schreckhaft mir Erlebnis, das aufriß zum grausig-lächerlichen Gleichnis: das Antlitz dieser Zeiten. Ich stand auf einem abendlichen Felde, im Palmengarten. In den Lüften, knatternd und prasselnd im Farbenspiel kreisender Lichtgestalten, zerstoben flirrend Raketen. Eine Stimme neben mir, selig verzückt, sprach vor sich hin: Wie an der Front. Und einer Frau Echo, träumerisch: Wie an der Front.

Da krampften zusammen sich meine Hände, da wollte ein Schrei meiner Kehle Beschwörung werden und bittender Ruf: Ihr lügt! Ihr lügt! Erinnert euch! Erinnert euch! Von kreisenden Blendlichtern seid ihr berauscht, wieder berauscht! O erinnert euch doch!! Erinnert euch!

Schon ward ich fortgerissen im Strudel der Menge, und es wölbte sich in unendlicher Stille der gestirnte Himmel.

Sei nicht stolz, Mann, daß du hier stehst und deine Fäuste ballst wider den Krieg. Was tatest du vor zehn Jahren? Was tatest du wider den Krieg? Ob du Deutscher oder Franzose, Engländer oder Amerikaner, was tatest du wider den Krieg? Hurra! schriest du, Hussa! Eljen! Eviva la guerra! Das tatest du.

Sei nicht stolz, Frau, daß du hier stehst, wissender als deine blinden

Schwestern und den Krieg anklagst, der dir Mann nahm, und Bruder und Sohn. Ob du Deutsche, Französin, Engländerin oder Amerikanerin, was tatest du wider den Krieg? Mit sommerlichen Blumen schmücktest du Mann und Geliebten, Sohn und Bruder, beschwingt aufleuchteten deine Augen und schwer von schmerzlich süßer Trunkenheit ließest du ihn ziehen. Nicht warfst du dich vor die Züge — ließest ihn ziehen!

Was tatest du, Jugend? Dein Wort war Jubel, dein Schritt Trommelklang und: Auf in den Krieg!

Man sagt, und ihr alle werdet mir antworten, man hat uns gezwungen. Wer kann den Menschen zwingen? Niemand kann den Menschen zwingen. Verblendete waren wir, Knechte! Knechte! Wir Menschen hier, wir alle, alle, alle waren es, die Granaten schmiedeten und brauten die giftigen Gase schwelenden Mordes. Wir, wir alle waren es, die Bomben warfen auf zuckende Städte.

Kameraden! denkt zurück! Hört ihr im Drahtverhau schreien den hilflos Sterbenden? Fühlt ihr die klagende Stille gemordeter Wälder? Hört ihr das dumpfe Gebrüll verlassener Tiere?

Menschen, Tiere, Wälder — gemordet! gemordet! gemordet!

Ihr Millionen Tote des Weltkrieges! Euch rufe ich in dieser Stunde. Feinde? Arme geopferte Menschen! O Umarmung gefreundeter Leiber im Massengrab Europas, Asiens, Afrikas!

Ach, Genossen, die Stunde fand eine Generation, die versagte. Ja, alle haben wir versagt. Das Proletariat der Welt, es hat versagt. O! daß dieses Wort eure Herzen krallte mit den Millionen Händen der auf allen Schlachtfeldern der Welt sinnlos Geopferten. Wir haben versagt!

Eine Generation versagte, in der der Geist ,der Geist der Internationale hätte glühen sollen! Genosse kämpfte wider den Genossen, Genossin verfluchte die Genossin. Und nicht verfinsterte sich der Himmel in uns. Und nicht erlosch der Herzschlag unsres Blutes.

Da stand ein Mann auf, Karl Liebknecht. Da standen auf die namenlosen Rebellen, erschossen, füsiliert an Mauern und Gräben.

Sie blieben allein.

Der Krieg starb. An sich selbst starb er. An sich selbst starb er, nicht an dem metallenen Willen der Völker.

Und das, ihr werktätigen Völker der Erde, ward euer zweites Verbrechen wider den Geist der Internationale. Ihr hättet den Krieg sterben lassen können nach dem Rausch der ersten Monate. Ihr tatet es nicht! Ihr ließet ihn leben, fünf Jahre lang, bis er an sich selbst starb.

Nun lasten fünf Jahre des Friedens auf uns. Des Friedens? Gigantisches Drahtverhau, gespannt über die Felder der Welt, ward der Friede. Darin krümmen sich die Völker, darin stöhnen sie, darin ächzen sie, suchend den Traum des Friedens, der einst selig sie durchpulste.

Friede?
Gelächter — woher?
Aus Gefängnissen, Zuchthäusern. Gelächter geketteter Revolutionäre!
Friede? Friede?
Führen nicht Herren Tag um Tag Krieg wider die proletarischen Völker? Einen zähen, unendlichen Krieg?
Wacht auf, ihr Völker! Wacht auf!
Es ist ein Weg! Es ist ein Weg!
Werktätige Völker der Erde, bündet euch! Bündet euch!
Das Fundament, das euch trägt, ward pestend vom Verwesungshauch der Leiber, die geopfert wurden gleißender Lüge, goldsüchtigem Gierwillen, der sich hüllt in die Toga vaterländischer Prunkworte.
Völker der Erde: schafft ein neues Fundament!
Ihr könntet es schaffen, ihr könntet es schaffen!
O! daß meine Stimme euch anrührte, o, daß sie dich, revolutionäre Jugend, anrührte!
Nieder der Krieg! Nieder der Krieg!
Es lebe, es lebe der revolutionäre Bund freier befreiter Völker!
Es lebe die künftige, geeinigte Internationale!

# Max Barthel / Schlag zu, o Hammer!

Den letzten Schimmer eines Traumes noch im Hirn
Gehn wir, die grauen Männer, aus den kahlen Stuben
Nach den Fabriken, Werken hin und Gruben
Und beugen in die Arbeit unsre Stirn.
Wir greifen mit den harten, niegeschonten Händen
Die Hebel, Räder, Hämmer, Äxte, Beile
Und mühen uns in sonderbarer Eile,
Die einmal angefangne Arbeit zu vollenden.
Die Herzen zittern, wenn der große Hammer kracht,
Acht Stunden kämpfen wir die große Arbeitsschlacht.

Die erste Stunde ist ein lustiges Gefecht,
Da sind noch unsre Herzen mutig.
Die zweite Stunde macht uns blutig,
Die dritte Stunde schindet uns erst recht.
Wenn die Maschinen in der vierten Stunde kreisen,
Da tanzen in dem Radschwung grober Räder
Die Fieber wild durch das Geäder,
Die uns nach vorn, zur fünften Stunde reißen.
Wir fühlen kaum, wie schwer der große Hammer kracht,
Wir armen Hunde in der Arbeitsschlacht.

Mit heißem Rachen lechzt nach uns Gefahr.
Wie viele sind schon auf dem Platz geblieben,
Wenn sich der Stundenkreis beschloß mit sieben
Und aller Lärm der Welt in unsrer Seele war.
Gewiß, wir halten Gold und Elfenbein und Seide,
Die Güter aus der ganzen Welt in unsren Händen.
Das werden Blitze, die uns glühend blenden
Und die uns treffen mit geschliffnen Scheiden.
Wir seufzen schwer im Joch. Der Tag ist für uns Nacht,
Wir Frontsoldaten in der Arbeitsschlacht.

Dann endlich rundet sich auch der verfluchte Kreis
Der Arbeit hin zur achten Stunde.
Wir fühlen schmerzhaft bluten eine Wunde,
Die auch die Feierstunde nicht zu heilen weiß.
Wenn wir die Wege heim zu unsren Frauen gehen,
Zu unsren Kindern in den dumpfen Stuben,
Da ist in uns noch immer Unrast der Fabriken und der Gruben,
Die ihre Räder wild durch unsre Träume drehen.
Wir kämpfen noch im Schlaf tief in der Nacht
Den schweren Kampf der harten Arbeitsschlacht.

Wir wissen, einmal endet alle Not.
Das Werk wird uns erfreuen und beseelen
Und springt nicht mehr nach unsern Kehlen
Und mischt verdammtes Gift in unser Brot.
Dann werden singend die Maschinen und Motore kreisen!
In jedem Radschwung schwingen wir um die erlöste Erde,
Daß sie noch strahlender, noch heimatlicher werde
Und alle Menschen werden Freunde, Brüder heißen.
Schlag zu, o Hammer, daß die Knechtschaft kracht!
Schlag zu, o Hammer, daß das Werk vollbracht!

## Karl Bröger / Sang an die Masse*

„Ich", sagst du stolz
Und meinst,
Deiner Nasen wegen
Ginge die Sonne auf,
Und der Witz von Erdteilen, Planeten und Sonnensystemen
Sei aufgespart,
Deinen frohen Kadaver zu bilden.

* Aus dem demnächst erscheinenden Gedichtband von Karl Bröger: „Unsre Straßen klingen", im Greifenverlag zu Rudolstadt.

Nieder mit Anachoreten, Eremiten, Klausnern und Einsiedlern,
Den Säulenheiligen der Persönlichkeit,
Die in der Welt liegen wie in einem Sarg
Und nichts weiter wollen
Als ihr eigenes Denkmal sein
Über dem Grab,
Das sie sich selbst schaufeln
Mit Sorgen, Sichten, Sondern
Und lauter Schnickschnack um eigenes Wesen.

Ein Frosch dehnt seine Haut,
Bläht sich und quakt,
Er hätte das Meer im Bauch
Und fängt doch nur Fliegen an einem Tümpel.

Bist du ein Kerl,
So wirf dich weg,
Um dich überall wiederzufinden.

Dir meinen Sang, Masse,
Die mich einschlingt
Wie der Strudel den Taucher,
Mich drückt und preßt,
Mir den Atem verschlägt,
Daß ich die Brust höher hebe!

Kontinente wachsen auf aus deinem Stoff,
Der von unten andrängt,
Langsam, zäh, wuchtig, unaufhaltbar,
Alpen türmt,
Anden und Kordilleren,
Pfeiler einer künftigen Brücke
Über alle Meere weg.

Alte Formen wirst du zerbrechen,
Nationen und Stände, Kasten und Klassen,
Und überfließen in die einzige Form,
Demokratie,
In die das Bild gegossen wird
Der neuen Erde.

Was seid ihr einzeln?

Händler und Denker,
Mit Haaren ums Kinn oder bartlos,
Huren und Heilige,
Mit Augen voll Trieb oder Trost.

Was geht ihr mich an? Ich pfeif auf euch. Basta!

Nicht euch suche ich,
Wie ich im Meer nicht achte
Die einzelne Woge.

Masse lebt in mir
Und lebt in euch.
Das aber ist mein Sinn:
Lebendiges!
Keine Leichname!

Wollt ihr noch länger Robinson spielen,
Euch Schifflein bauen aus dem Treibholz der Vergangenheit
Und nach weltflüchtigen Inseln segeln?

Vorbei
Die Zeit der Inseln!

Anrollt
Die Zeit des freien Meeres,
Der flutenden Ströme,
Der brandenden Küsten,
Darüber hin mächtig deine Stimme brüllt,
Masse!

# Carl Mennicke/Das Arbeitsschicksal des Proletariats

Es hat ohne Zweifel etwas Mißliches, von proletarischer Kultur zu sprechen. Alles echte Kulturgut ist unbedingt klassenlos und gerade geeignet, von der Erfassung und Darstellung des wirklich Menschlichen her die Unmöglichkeiten der Klassenscheidung, die das wirtschaftliche Interesse hervorbringt, zu überwinden bzw. in ihrer Unwesenhaftigkeit zu Gefühl zu bringen. Und doch ist die Rede von der proletarischen Kultur nicht nur abwegig. Ganz sicher sind schon die Kulturschöpfungen nicht in dem Sinne zeitlos, daß sie nicht die Merkmale der wirtschaftlichen Bedingtheit des Zeitalters und der gesellschaftlichen Bestimmtheit ihres Schöpfers an sich trügen. Besonders aber ist die Art der Teilnahme an der Kultur durch die Masse des Volkes von der wirtschaftlichen Lage der verschiedenen Schichten in tiefgehender Weise abhängig. Und es kann nicht ausbleiben, daß von da aus wieder eine Rückwirkung auf die Art der Kulturschöpfung erfolgt. Dieser wechselseitige Zusammenhang wird im allgemeinen erst für den nachfolgenden historischen Betrachter deutlich. Im

gegenwärtigen historischen Augenblick rückt die Frage aber auch als Gestaltungsfrage ganz nahe an das Bewußtsein heran. Das sollen die folgenden Ausführungen zu erweisen suchen.

I

Vergegenwärtigen wir uns einen Augenblick die Eigentümlichkeit der bäuerlichen Kultur, so leuchtet ein, daß durch Umfang und Eigenart der bäuerlichen Arbeit die Entstehung einer selbständigen, abgelösten geistigen Kultur auf dem Lande unmöglich ist. Das gilt allerdings heute auch für das Land schon nur noch mit Einschränkung. Denn es ist vorauszusehen, daß die fortschreitende Vollendung der Technik auch die von Menschen körperlich zu leistende Sommerarbeit auf dem Lande so verringert, daß einmal mit einer bestimmt begrenzten Arbeitszeit auszukommen sein wird. Im allgemeinen ist es bis jetzt aber noch so, daß im Sommer die körperliche Arbeitskraft des bäuerlichen Menschen bis zur vollen Erschöpfung in Anspruch genommen ist. Eine geistige Kultur, der ausdrückliche geistige Arbeit gewidmet würde, kann unter diesen Umständen nicht gedeihen. Und der Charakter der Arbeit läßt das so lange nicht als Mangel empfinden, als die Arbeit eine direkte Berührung mit der lebendigen Natur bedeutet und daher die starke unmittelbare Lebenskraft den großen Vorzug der landwirtschaftlichen Bevölkerung ausmacht. Die „Kultur“ der bäuerlichen Bevölkerung ist denn auch wesentlich in traditionellen Sitten und Gebräuchen gegeben und hat einen im spezifischen Sinne geistigen Gehalt nur von der Religion her. Und hier gerade ist die Tatsache sehr bemerkenswert, daß das Bauerntum sich diese Geistigkeit in keiner Weise wirklich je erworben hat, sondern daß es ihr unterworfen werden mußte, und daß diese Unterwerfung geschah, weil eben keinerlei Mittel zur selbständigen Aneignung bzw. Auseinandersetzung vorhanden waren. Ich wies schon darauf hin, daß mit der Entlastung von körperlicher Arbeit, die die fortschreitende Technik auf dem Lande bringen wird, auch hier die Tendenz zu selbständiger geistiger Arbeit und Stellungnahme zunehmen wird. Videant consules!

2

Die Lage des Bürgertums gegenüber der geistigen Kultur ist von vornherein ganz anderer Art. Die städtische Wirtschaft ist auf Arbeitsteilung angelegt, d. h. darauf, daß Menschen unter Umständen von den wirtschaftlichen Funktionen als solchen auch einmal ganz frei gestellt werden können. Eine solche Freistellung erfolgt zwar auch schon im Bauerntum. Aber doch nur in dem Sinne, daß Menschen zur Erfüllung gewisser gesellschaftlich notwendiger Funktionen von der körperlichen Arbeit entlastet werden. Es handelt sich hier im wesentlichen um Erfüllung der religiösen Obliegenheiten (also Mönchtum und Priestertum). Die arbeitsteilige städtische Wirtschaft dagegen erzeugt Überschüsse, die die geistige Arbeit gleichsam als Teil-

funktionen in der Gesamtarbeit ermöglichen. Namentlich mit der fortschreitenden Arbeitsteilung und der immer allgemeineren Ersparung der Überschüsse wächst die Möglichkeit des Bürgertums, seine Söhne für die ausschließliche Arbeit in der geistigen Sphäre als solcher freizustellen. Insofern ist die bürgerliche Gesellschaft der Städte durchaus die Voraussetzung einer selbständigen, abgelösten geistigen Kultur.

Damit ist allerdings auch für das Bürgertum die Teilnahme an dieser geistigen Kultur keineswegs allgemein gegeben. Die Handwerksmeister bzw. Fabrikanten und die Kaufleute, also diejenigen Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, die die wirtschaftlichen Funktionen erfüllen, sind durch ihre materielle Arbeit weithin ebenfalls bis an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit in Anspruch genommen. Aber abgesehen davon, daß sie dann selbstverständlich von der Atmosphäre der geistigen Kultur umgeben sind, finden sie von den Rechten und Pflichten her, die mit der wirtschaftlichen Selbständigkeit für alles Bürgertum gegeben sind, zu dieser Welt tausendfältige Beziehungen. Und das sogenannte „gesellschaftliche Leben", das sich auf der Grundlage des bürgerlichen Privatbesitzes entwickelt, vervielfältigt diese Beziehungen ins Unabsehbare, mögen sie in einem einzelnen Falle noch so spärlich sein. Potentiell sind hier jedenfalls alle Möglichkeiten gegeben und deshalb ist die Teilnahme an der geistigen Kultur für das Bürgertum nie eigentlich zum Problem geworden.

3

Die Selbstverständlichkeit, mit der sich für das Bürgertum von seiner wirtschaftlichen Lage her ein Verhältnis zur geistigen Sphäre ergab, fehlt bei dem modernen Industrieproletariat auf der ganzen Linie. Anderseits fehlen aber auch ganz die Voraussetzungen, die ein dem bäuerlichen verwandtes Verhältnis ermöglichen könnten.

Die Industriearbeiterschaft ist zunächst ganz so wie der Bauer von körperlicher Arbeit voll in Anspruch genommen. Arbeitskraft zu sein ist im Zusammenhang der modernen Industriewirtschaft ihr eigentlicher Begriff, und es spricht manches dafür, daß man auch heute noch in weiten Kreisen der herrschenden Schichten empfindet, dieses Schicksal sei für die große Masse das gegebene. Die ihm entsprechende geistige Kultur sei eine religiöse Vorstellungswelt, die die primitiven geistigen Bedürfnisse befriedige und außerdem das Arbeitsschicksal besser zu ertragen helfe.

Es wurde aber schon angedeutet, daß das, was das Bauerntum so selbstverständlich mit der alten religiösen Kultur verbinde, sein unmittelbares Verhältnis zur Natur und seine immer wieder erlebte direkte Abhängigkeit von den durchaus unwillkürlichen Naturmächten sei. Die Lage des heutigen Arbeiters ist demgegenüber gerade charakterisiert durch die immer wieder erlebte Abhängigkeit von menschlicher Willkür (Unternehmerwillkür) und durch das Eingespanntsein in einen mechanischen rhythmus-

losen, rationalisierten Arbeitsprozeß, in dem alles Berechnung und nichts unmittelbare Lebendigkeit ist. Außerdem ist der moderne Industriearbeiter aus allem, was Brauch und Sitte heißt, losgelöst und in eine Welt hineingestellt, in der der Geist, wenn überhaupt, nur vorhanden und daher erlebbar ist in der Form der abgelösten städtischen Geistigkeit, die man eben nicht mehr in einer symbolkräftigen Vergegenwärtigung erfassen, sondern die man sich nur erkämpfen, erstreben, erarbeiten kann. Es ist die schwere Tragik des Arbeiterschicksals, daß der Arbeiter das im Grunde spürt und doch durch die Natur seines Arbeitsschicksals einen freien Zugang zu dieser geistigen Welt verwehrt findet*.

4

Von hier aus erklären sich zunächst einmal alle spontanen Bemühungen der modernen Industriearbeiterschaft, an der sie umfließenden geistigen Kultur Anteil zu gewinnen. Die Versuche der herrschenden Gesellschaft, namentlich der Kirche, die Industriearbeiterschaft in neue Fühlung zu bringen mit der alten religiösen Form der Geistigkeit, werden abgewehrt, weil das Abstrakte dieses Beginnens deutlich gespürt wird. Die Oktroyierung einer Vorstellungswelt, zu der die Lebenssituation eines Menschen oder einer Menschenschicht keine unmittelbare Beziehungen aufweist, kann nur als aus Gründen erfolgt empfunden werden, die der Sache selbst fremd sind. Daß das Proletariat die hier in Frage kommenden Versuche der Kirche materialistisch oder machtpolitisch ausdeutet, braucht nicht mehr erläutert zu werden.

Für das Proletariat als Produkt der städtischen Industriewirtschaft ist die bürgerlich-städtische Geistigkeit die geistige Welt, an der teilzunehmen man verlangt. Nicht so, als sollte hier behauptet werden, daß jeder Arbeiter ein geborener Gelehrter sei und nur durch sein Arbeitsschicksal gehindert, seinen Beruf zu erfüllen. Wie im Bürgertum, so sind ganz sicher auch in der Arbeiterschaft die eigentlich geistigen Naturen weitaus in der Minderzahl. Vielmehr richtet sich das geistig-seelische Bedürfnis der städtischen Massen, das, mag es im einzelnen Fall noch so primitiv sein, doch nun einmal in irgendeinem Sinne mit der menschlichen Natur als solcher gegeben ist, auf die Elemente, die zu seiner Befriedigung angeboten erscheinen. Und das sind eben die Elemente der großstädtischen Geistigkeit. Zum Teil natürlich auch hier wieder in den primitivsten Formen, vom Operettenschlager angefangen bis zum „Sittendrama" im Kino; zum Teil aber doch auch in den höheren Formen, wie sie in besseren künstlerischen Darbietungen, in einer gewissen Broschürenliteratur, in Lehrvorträgen und schließlich Volkshochschulkursen gegeben sind.

* Die skizzenhaften Ausführungen dieser drei Abschnitte erschöpfen die soziologischen Zusammenhänge nicht entfernt. Sie wollen daher durchaus cum grano salis genommen sein.

Die Tragik des Arbeiterschicksals liegt nun darin, daß die Voraussetzungen zu einer solchen Teilnahme im allgemeinen fehlen. Das Ausmaß der Arbeitszeit und die Niedrigkeit des Arbeitslohnes stehen im Wege. Gewiß nicht dem Auffangen eines Operettenschlagers auf der Straße oder dem rein passiven Hinnehmen eines Filmstücks. Ganz gewiß aber einer stetigen und konzentrierten Arbeit, ohne die eine weitergehende Teilnahme an der geistigen Kulturwelt undenkbar ist.

Man kann die tiefe Leidenschaft und die immer wieder durchbrechende Energie der Arbeitskämpfe der Gegenwart nicht verstehen, wenn man sich diese Erscheinungen nicht klar macht. Erst in diesem Zusammenhang gesehen gewinnt z. B. der Kampf um den Achtstundentag seine volle Bedeutung. Der passive Teil der Arbeiterschaft, dem es rein um Behagen und Genießen geht, würde die Leidenschaft nimmermehr aufbringen. Für den wacheren Teil der Arbeiterschaft, der um eine Aneignung der ihn umgebenden geistigen Welt kämpft, ist der Achtstundentag Lebensfrage.

5

Bisher sind wir immer noch im Bereiche der historischen bzw. soziologischen Feststellungen geblieben. Mit den letzten Bemerkungen rühren wir aber an den Punkt, wo die Fragen unmittelbare Gegenwartsbedeutung bekommen und Aufgabe werden. Die Tragik des Arbeiters erschöpft sich ja keineswegs darin, daß er von seiner wirtschaftlichen Lage her Schwierigkeiten hat, an den Gütern der Kultur Anteil zu gewinnen. Die eigentliche Tiefe der Tragik liegt vielmehr darin, daß die bürgerliche Geistigkeit der Arbeiterschaft wirklich unangemessen ist, und daß sich ihm doch keine andere anbietet. Und daß zunächst nicht abzusehen ist, wie eine angemessene Geistigkeit geschaffen werden soll, da doch dazu auf alle Fälle geistige Mittel erfordert werden, über die das Proletariat seiner ganzen Lage nach eben nicht verfügt. Ganz abgesehen davon, daß eine echte geistige Kultur überhaupt nicht aus dem Willen, auch dem besten nicht, gestaltet wird, sondern Schöpfung ist und wachsen muß.

Gibt es aus diesem tragischen Schicksal einen Ausweg oder kann wenigstens eingesehen werden, daß es sinnvoll ist und einmal Früchte zeitigen wird? Es liegen Versuche vor, diese Fragen mir einem glatten Ja zu beantworten. Versuche, die allerdings bisher weniger in Deutschland als vielmehr in England und namentlich Frankreich aufgekommen sind. In diesen Versuchen wird der Gedanke durchgeführt, daß die Natur des industriellen Arbeitsschicksals die Grundlage für eine völlig neue Kultur abgeben müsse. Die Industriewirtschaft bringe es mit sich, daß die Menschen in der Arbeit ihre unauflösliche Verbundenheit erlebten. Die Arbeit werde daher mehr und mehr zum Herzstück der menschlichen Gemeinschaft und müsse ganz von selbst immer ausdrücklicher die Ausdruckssphäre des menschlichen Schöpfer- und Kulturwillens werden. Dazu sei natürlich erforderlich, daß die Arbeit

auch vom kapitalistischen Knechtschaftsverhältnis befreit werde. Sei das aber geschehen, so werde sich auf der Grundlage der Arbeitsverbundenheit ein neues Ethos, eine neue Wissenschaft, eine neue Kunst, ja eine neue Religion, mit einem Wort eine ganze neue Kultur entwickeln. — Auch in Deutschland klingen ganz gewiß hier und da solche Gedanken an, am deutlichsten vielleicht in den Dichtungen und Aufsätzen Karl Brögers. Aber zu einer ausgesprochenen Bewegung wie im französischen Syndikalismus oder im englischen Gildensozialismus haben diese Gedanken bisher bei uns keineswegs geführt.

Bei uns scheint eher die entgegengesetzte Tendenz stärker zu sein. Sehe ich recht, so ist unter vielen Gliedern der proletarischen Kulturorganisationen ein ausgesprochenes Streben vorhanden, aus dem Arbeiterberuf herauszuwachsen in einen sogenannten geistigen Beruf hinein. D. h. also an der bürgerlichen Kultur in aller Form Teil zu gewinnen. Sicher wird dabei zunächst immer das Bewußtsein lebendig sein, daß man in eine Gefahrzone gerate, und daß man innerhalb der bürgerlichen Geistigkeit für die sozialistische Idee wirken müsse. Aber jedem aufmerksamen Beobachter ist das ungeheure Schwergewicht einer geistigen Atmosphäre deutlich, das in diesem Falle ja verstärkt wird dadurch, daß der junge Proletarier sich in der Beherrschung der geistigen Mittel seinen bürgerlichen Kollegen meistens auf lange Zeit unterlegen fühlen wird. Die Gefahr, diesem Mangel durch eine ausdrückliche Angleichung an die geistige Form als solche abhelfen zu wollen, ist jedenfalls außerordentlich groß.

Bei diesen Erscheinungen handelt es sich nicht um eine irgendwie bewußte „Bewegung", sondern um tatsächliche Vorgänge, die einfach aus der Not der Lage geboren, die daher ohne weiteres zu verstehen sind. Aber hier muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß in diesen Erscheinungen auch nur der Weg zu einer Lösung ebensowenig gesehen werden kann wie in den Ideen der französischen „Philosophie der Arbeit". Das glatte Ja der letzteren auf die oben aufgeworfene Schicksalsfrage ist nicht nur deshalb bedenklich, weil die Voraussetzung der Gemeinwirtschaft zunächst in keiner Weise gegeben ist und aller Voraussicht nach noch eine ganze Zeit auf sich warten lassen wird. Sondern es ist auch deshalb abzulehnen, weil die Arbeit als menschliche Beziehungsfunktion gar nicht eigentlich kulturschöpferisch werden kann. Auch im Mittelalter, auf das sich der Gildensozialismus so gerne beruft, war ja nicht etwa die Arbeit als solche das kulturschöpferische Element. Sondern die Arbeit hatte eine unmittelbare Beziehung zur Kultur, sie war allenthalben irgendwie Kulturarbeit, weil sie von einem schöpferischen Kulturgeist durchwaltet war, weil sie einen Kulturgehalt zum Ausdruck zu bringen hatte. Und hier stoßen wir an den Punkt, wo das Arbeitsschicksal der heutigen Industriearbeiterschaft einen neuen Kulturwillen begründet.

6

Wir haben oben den Ausdruck Kulturwillen selbst schon kritisch genommen. Vielleicht sollte man lieber von Kultursehnsucht sprechen. Ich ziehe den Ausdruck Willen gleichwohl vor, weil ich der Überzeugung bin, daß es sich hier nicht um ein Ereignis handelt, das in reiner Passivität hingenommen sein will, sondern das nur im Zusammenhang mit saurer Arbeit . . . Ereignis werden kann.

Fassen wir noch einmal zusammen. Das Arbeitsschicksal des Proletariats ermöglicht diesem nicht eine volle Teilnahme an einer abgelösten reflexiven Geistigkeit im bürgerlichen Sinne. Wirtschaftliche Selbständigkeit und davon herkommend breiterer Erbbesitz sind deren unablösliche Voraussetzungen. Selbst der Siebenstundentag bei verhältnismäßig hohen Löhnen könnte diese Voraussetzungen nie aufwiegen.

Und wir sind froh darum. Denn diese Geistigkeit ist eben bei ihrer Abgelöstheit leer geworden. Dadurch, daß sie keine Notwendigkeit mehr hatte, mit den niedersten stofflichen Grundlagen des Lebens, mit seiner Ganzheit heißt das, in Verbindung zu bleiben, wurde sie — nun eben rationalistisch, hochmütig, unfromm. Der verbindende Gehalt, die Sinn-erfüllende Tiefe ist ausgeflossen. Wie die bürgerliche Wirtschaft, so hat sich auch die bürgerliche Geistigkeit in eigenmächtige Eigengesetzlichkeit verloren. — Wir sahen, daß das großstädtische Industrieproletariat auf keine Weise zu der religiösen Gebundenheit im alten bäuerlichen Sinn zurück kann. Dafür fehlen alle Erlebnisvoraussetzungen. Wenn überhaupt ein neues geistiges Sinnverhältnis möglich werden soll, so ist nur denkbar, daß von einer neuen geistigen Mitte her alles körperliche und geistige Arbeiten neu erfüllt und bestimmt wird. Und diese neue geistige Mitte kann naturgemäß nur in einem unmittelbaren Lebensgehalt, in einem durch sich selbst überzeugenden, d. h. religiösen Welt- und Lebensverhältnis gefunden werden.

Aber der praktische Schluß daraus ist nun eben nicht Passivität. Denn es ist eine ganz und gar menschenunmögliche Annahme, daß solch ein neuer Sinn wie ein deus ex machina aus den Wolken bräche. Diese Schwärmerei ist in gewissen Kreisen der Jugend beliebt, aber darum um keinen Grad weniger Schwärmerei. Es kann vielmehr aus aller geschichtlichen Erfahrung zweierlei gewußt werden. Und damit sind unabweisbare Arbeitsaufgaben gestellt.

Die eine Aufgabe liegt auf dem Gebiet der Arbeitsgestaltung selbst. Es ist eine der tiefsten menschlichen Erfahrungen, daß das Individuum zum Sinnerlebnis nur reif werden kann in dem Maße, als es Verantwortung erfährt. Es erwacht neuerdings auch in bürgerlichen Kreisen langsam die Erkenntnis, daß das verantwortungslose Arbeitsverhältnis des Industriearbeiters schlechthin verheerend für die Entwicklung seiner seelisch-geistigen Organe ist. Es muß und wird von dieser Einsicht her stärker und stärker ein Drängen in der Arbeiterbewegung entstehen zur *verantwortlichen*

Teilnahme am Arbeitsprozeß. Hier wird der Kampf mit der Unternehmerschaft erst seine tiefste Kraft finden. Und diese Kraft wird um so tiefer werden, je mehr man durch Beteiligung an der Arbeitsverantwortung den Sinn des Kampfes erfährt.

Die andere Aufgabe ist die der Besinnung. Und sie kann der Natur unserer städtisch-geistigen Lage nach nur im Sinne der geistigen Arbeit an den uns bewegenden Fragen des gesellschaftlichen Lebens erfolgen. Und da gibt es wiederum keine andere Möglichkeit, als sich zunächst der in der bürgerlichen Kultur vorhandenen geistigen Mittel zu bedienen. Auf die Gefahr, die darin liegt, habe ich mehrfach hingewiesen. Aber die Gefahr ist unvermeidlich und muß bestanden werden. Je wacher das Bewußtsein der Gefahr ist, je tiefer das Ungenügen an der bürgerlichen Geistigkeit, je stärker die Sehnsucht nach der neuen geistigen Mitte, desto sicherer wird die Gefahr bestanden werden. Aber auch hier ist wieder eine Voraussetzung gefordert, die unmittelbar das Arbeitsverhältnis berührt. Solche Besinnung muß in allererster Linie möglich sein. D. h. es muß der geistige Raum gewährt werden, in dem sie sich vollziehen kann. D. h. aber praktisch gesprochen: der Arbeiter muß neben seiner Arbeit Zeit und Kraft zu ihr frei behalten. Ich habe oben schon darauf hingewiesen, wie von hier aus die Leidenschaft des Kampfes um den Achtstundentag erst eigentlich verständlich wird. Er ist in der Tat eine der tiefsten geistigen Notwendigkeiten, die sich heute denken lassen. Eine der Notwendigkeiten, die nicht nur die Arbeiterschaft angehen, sondern von denen das innere Schicksal des ganzen Volkes abhängt, da die Frage eines neuen geistigen Sinnverhältnisses ja schließlich nicht nur die Frage der einen Schicht ist, wenn sie auch im gegenwärtigen historischen Augenblick von dieser mit besonderer Dringlichkeit erlebt wird.

Es versteht sich von selbst, daß hier nicht nur Arbeiter, sondern auch Bürger zur Besinnung aufgerufen sind. Denn wenn irgendwo, dann stehen wir gerade in diesen geistigen Dingen unter einem durchaus gemeinsamen Schicksal. Und es ist hoffentlich deutlich geblieben, daß die hier gemeinte Aktivität nichts mit menschlicher Willkür zu tun hat. Der Mensch, der meint, man könne in reiner Passivität auf das neue Heil warten, verkennt seine Situation, die ja gerade dadurch charakterisiert ist, daß es eine Herauslösung aus dem verantwortlichen Mittun am Ganzen nicht gibt. In diesem Sinne ist auch die ostentativste Passivität noch Tat, und zwar unter Umständen die verhängnisvollste, die man tun kann. Der gewiesene Weg ist vielmehr der, das Bewußtsein der verantwortlichen Teilnahme in jedem Augenblick so tief zu fassen, daß man erfährt, wie nur die wahren, echten Kräfte des Lebens sie erfüllen können. Von dieser religiösen Grundhaltung her weiß man, daß alle menschliche Aktivität fragwürdig ist. Und man kann doch den Ernst der Verantwortung tragen, weil man glau-

ben darf, daß sich mit dem Gericht immer wieder auch die Neuschöpfung des wahren Lebens an uns vollzieht.

# Viktor Engelhardt
# Was heißt proletarische Kultur?

Proletarische Kultur! — Ein viel gebrauchtes — vieldeutig klingendes Wort. Der, welcher es zum erstenmal hört, denkt an Kampf — an Klassenkampf. Es liegt etwas in dem Wort oder in der Stimmung, die es auslöst, das den Begriff der Kultur in den Hintergrund drängt — und eine notwendige Gegensätzlichkeit fast allein betont. Immer wird neuer Geist als Gegensatz zum alten geboren, und an den großen Wendepunkten der Epochen wechseln die Träger der Kultur, so wie die des politisch-wirtschaftlichen Schicksals. Die Betonung des Gegensatzes ist historisch berechtigt. Und doch verstimmt uns der Gedanke an den reinen Kampf dort, wo wir Aufbau erwarten, nachdem die politischen Gewalten ihre Arbeit getan. Diese Ablehnung des reinen Kampfgedankens bedeutet keineswegs vornehme Zurückhaltung — oder gar Verdammung vernichtender Arbeit. Der Mann des Aufbauwillens wird dem, der das Feld frei zu machen verstand, dankbar die Hand schütteln, — aber er wird die revolutionären Methoden nicht teilen. Ja selbst dort, wo noch keine Revolution ihre materielle Arbeit vollbrachte, vermag der Kulturwille einer neuen Klasse lebendig zu werden. Der Geist der Aufklärungszeit war bürgerlich — bis weit hinein in die Reihen des Adels, — lange bevor die große Revolution diesen Adel endgültig besiegte. Vor der Revolution — und nach der Revolution führt der Wille zum geistigen Neubau ein vom materiellen Kampf bis zu gewissem Grade unabhängiges Leben. Dem neuen Geist genügt die Möglichkeit — oder sagen wir ruhig, die kommende Notwendigkeit, einer neuen materiellen Kultur, um in die Erscheinung zu treten. Dem neuen Geist genügt ein erster Umschwung in der Entwicklungsrichtung wirtschaftlichen Daseins, um diesem Dasein weit vorauszueilen und das zu bauen, was erst nach dem letzten Sieg der schwerfällig folgenden Wirtschaft zur vollen Harmonie eines klassischen Zeitalters wird. Weder Geist noch Wirtschaft sind alleinige Generatoren einer Kultur, sie sind beide nur verschiedene Seiten eines umfassenden Werdens, dessen Wesen sich auf der Seite des Geistes rascher offenbart als in den Reichen materiellen Geschehens.

Aufgabe des Geistes aber ist nie die Zerstörung. Wo er kritisch negiert, bereitet er sich nur selbst das Feld, auf dem allein er zu schaffen vermag. Zerstörender Kampf liegt dem Wesen des Kulturwillens fern. Und doch lesen wir aus dem Wort „Proletarische Kultur“ Kampfesstimmung her-

aus. Diese Deutung liegt in der heutigen Situation verankert — nicht in dem Wort; oder besser noch — diese Deutung beleuchtet die heutige Situation ganz kraß. Nur wer von aufbauendem Geist noch nichts zu spüren glaubt, wird allein im Kampf das Heil erblicken. Dort aber, wo der Geist über die Vorbereitung hinaus ist und seine ihm eigentümliche Aufbauarbeit beginnt, lebt er in weitgehender Unabhängigkeit von den wechselnden Schicksalen eines historisch notwendigen Kampfes.

Die Möglichkeit, im geistigen Dasein zu verwirklichen, was erst lange nach uns materielle Wirklichkeit wird, zwingt uns schon heute, alle Kräfte positiver Gestaltung zu weihen. Die Gestaltung bleibt ihrem Wesen nach unberührt von dem Ausfall der Revolution, ja sie braucht sich nicht einmal zu fragen, ob die Novembertage uns die Revolution überhaupt schon brachten. Das Tempo der äußeren Erfolge wird zwar durch Revolutionen und Wirtschaftssiege geregelt, der geistige Gehalt der Epoche kann jedoch schon heute werden, in einer Zeit, die auf materiell wirtschaftlichem Gebiet nicht mehr gibt als den bloßen Zwang zur Neugestaltung. In dieser Erkenntnis muß „proletarische Kultur" einen anderen Sinn bekommen als den, den man noch heute mit dem Begriff verbindet. Der Haß muß fallen in den reinen Höhen des Geistes, der Wille zur Gestaltung aber muß so lebendig werden, daß er alle Gegensätze durch sein Werk überwindet.

Die Überwindung des Gegensatzes liegt im Wesen des Begriffs Kultur. Kultur ist stets das „Ganze". Vom Kulturträger und dessen wirtschaftlicher Situation stammt die Farbe, stammt der Inhalt. Farbe und Inhalt aber bestimmen nicht nur das Leben der kulturtragenden Schicht, sondern den Lebensinhalt aller. Bürgerliche Kultur hatte schon vor der großen Revolution den Geist des Adels gepackt, und bis heute fühlt und denkt das Proletariat in allen geistigen Dingen bürgerlich, das heißt individualistisch. Der vulgäre Marxismus ist ein Kind popularisierter Naturphilosophie. Die Weltanschauung des freidenkenden Arbeiters stellt sich oft als ein kritiklos übernommener Monismus Häckelscher oder ähnlicher Prägung dar. Das Verhältnis zur Religion ist durchaus linksliberal — und als Ziel sozialistischer Befreiung lebt im einzelnen recht unverblümt der Wunsch nach ganz persönlicher Besserstellung.

Nicht nur der einzelne unterliegt vollkommen dem Zwang einer alle umfassenden bürgerlichen Kultur, auch der Wille der Organisation kann dem, was allein Kultur ist, dem Ideal der Epoche nicht widerstehen. Das Bildungsziel aller parteimäßigen Schul- und Aufklärungsarbeit ist bürgerlich individualistisch. Jeder einzelne soll geistig so „gehoben" werden, daß er in eigener freier Entscheidung vor den religiösen, politischen und wirtschaftlichen Tatsachen steht. Praktisch läuft das Ergebnis auf eine Zerstörung hemmender dogmatischer Bindung hinaus, auf die Schaffung eines für den neuen Geist durchaus nötigen Vakuums, das aber sofort wieder ausgefüllt wird durch eine ebenso kritiklose Bindung des einzelnen an einen

freien Markt geistiger Produkte. Der Proletarier wird zum Zerrbild bürgerlicher „Halbbildung", zum Träger einer „Viertelbildung", die ihn noch haltloser durch die Epoche stolpern läßt als den schon genügend haltlos gewordenen „individualistisch" Gebildeten.

In theoretischer Sphäre bekundet der im Individualismus der Epoche verankerte Bildungswillen eine Verkennung aller Massenwerte, die es dem Bürgertum vollkommen gleichtut. Die Masse aufheben wollen, indem man sie in einen Haufen autonomer Geister verwandelt, heißt die Masse verachten — und unklaren Utopien nachjagen.

Ein Sozialismus in bürgerlicher Epoche konnte nichts anderes wollen. Er mußte versuchen im Vulgärmarxismus naturwissenschaftlich-materialistische Fundamente zu legen und mußte als Krönung seiner Arbeit ein Reich befreiter Persönlichkeiten nach dem Gepräge des Ideals der Epoche erwarten. Von proletarischer Kultur war keine Rede — und konnte keine Rede sein, solange die individualistische Kultur in sich fest war. Doch der Individualismus zerfiel. Er starb an sich selbst, an seiner eigenen Konsequenz und den Folgen seiner Taten. Aufklärung hatte alle Bindung zerrissen, alle Dogmen gestürzt, den Menschen befreit. Nun war er geistig auf sich selbst angewiesen. Die großen Männer, die sich zuerst befreiten, konnten ihre Freiheit nutzen. Sie schufen, was individualistische Kultur von jedem verlangt, in sich geschlossene, ganze — autonome Menschen. Die Nichtgenialen aber mußten haltlos werden, sobald die Woge der Befreiung sie ergriff. Eine das pathologische Individuum malende Literatur, ein eklektischer Taumel philosophischer und religiöser Art und ein Untergehen in materieller Genußsucht begleiteten den inneren Zerfall des Individualismus. Gleichzeitig wurden die Kräfte lebendig, die den materiellen Werken der individualistischen Epoche entsprangen. Eine vorwiegend auf technischer Industrie ruhende kapitalistische Wirtschaft hatte im rasenden Konkurrenzkampf die Erfolge der Technik ins Ungeheure gesteigert. Die Technik aber brachte für das autonome Individuum tausend Bindungen, die es früher nie in gleicher Stärke gefühlt hatte. Differenzierung und Arbeitsteilung banden jeden einzelnen an die Wirtschaftseinheit des Volkes; eine Zentralisierung, wie die der Kraftwerke, ließ ungeheure Menschenmengen vom Willen kleiner und kleinster Gruppen abhängig werden und Verkehr, Nachrichtenwesen und nicht zuletzt der alles erobernde Rundfunk, zwangen Millionen und Millionen, die sich für autonom hielten, in den gleichen um Sekunden geizenden Rhythmus.

Damit stehen wir am Eingang „proletarischer Kultur" — und sehen gleichzeitig, daß es keine proletarische mehr ist. Ein Neues wird — im Gegensatz zum Alten. Die Gegensätzlichkeit bleibt, wie immer im Lauf der Geschichte, am Werk. Doch ist das Neue, das wird — das „ganze". Nicht einzelne Teile ändern sich. Nicht darum geht es, daß Proletarier hier und da eine neue Kunstart inaugurieren oder gar proletarische Kultur mit

Massenchören identifizieren, nein — es geht um das Ganze, von dem der Massenchor nur ein winziger Teil ist. Im Ganzen unserer Kultur vollzieht sich die Wandlung. Die Ideale des Individualismus verblassen. Die dem einzelnen übergeordneten sozialen Werte treten hervor. Sie gewinnen für den einzelnen naturgemäß eine das Subjektive überragende, objektive, absolute Bedeutung, deren letzter Gradmesser schließlich die Gemeinschaft ist. In der Kunst vollzog sich die Wandlung vom objektiven Naturalismus über den Impressionismus zum Expressionismus, der, soweit er sich subjektiv gibt, das Ende des Individualismus hinausschreit, und soweit er „absolut" sein will, den Anfang des Neuen verkündet. Die Philosophie überwand naturwissenschaftlich materialistisches Denken, das noch an Objektivität zu glauben vermochte, im Positivismus, und schritt über diesen hinweg zu einer Kulturphilosophie, die mit dem Suchen nach gültigen Werten den Eintritt in ein kollektivistisches Zeitalter betont. Das religiöse Leben war in der Forderung nach persönlicher Religion und Weltanschauung fast untergegangen. Nun erhebt es sich wieder und verleiht in den religiös sozialen Strömungen allen Kräften der Epoche lebhaftesten Ausdruck. Die Andeutungen ließen sich beliebig vermehren, und sagten doch alle dasselbe. Das Ganze der Kultur ist anders geworden. Es strebt zur Gemeinschaft.

Was bleibt unter solchen Umständen für die „proletarische Kultur"? Nichts — und alles. Nichts, wenn sie glaubt — heute noch glaubt, — etwas „machen" zu müssen, damit es auch wirklich von echt proletarischem Geiste erfüllt sei; — alles, wenn sie überzeugt ist, daß proletarischer Geist allmählich bis weit in die Reihen des Bürgertums zwingend wird, so wie einst bürgerliche Aufklärung weite Kreise des Adels gepackt hielt. Proletarische Kultur ist das „Ganze". Kein neuer Versuch, sondern das Neue, das im Ganzen wird. Proletarische Kultur ist die Kultur der Gemeinschaft, die sich aus der Götzendämmerung des Individualismus erhebt.

Solche Erkenntnis redet keineswegs fatalistischer Kulturhoffnung das Wort. Auch im zwingenden Werden bleibt Raum für die Tat, denn die Summen der Taten sind eben jenes zwingende Werden. Die Stellung des Proletariats ist klar gegeben. Was ein am Alten hängendes Bürgertum nur mit Angst heraufkommen sieht, muß der Sozialist jubelnden Herzens begrüßen. Wo der Bürger Hindernisse auftürmt, muß sie der Sozialist wegzuräumen versuchen. Das führt selbstverständlich zum Kampf in Parlamenten und Verwaltungsbehörden, das führt vor allem aber — man vergesse es nie — zum Kampf mit uns selbst. In ehrlichen Stunden werden wir uns darüber entsetzen, wieviel antisozialistische Schlacken in jedem von uns, auch in den politisch radikalsten, noch sind. Sich zur kommenden Kultur der Gemeinschaft bekennen, heißt aufräumen mit dem Vorurteil, daß jeder ganz autonom sei in einer geistigen Welt; heißt die Einordnung anerkennen, zu der uns eine umfassende Kulturgemeinschaft zwingt. Aus

dieser Einordnung wird erst erwachsen, was ein individualistisches Zeitalter verlor, die ganze Größe einer Volkskultur, — ja Menschheitskultur, die jeden einzelnen weit hinaushebt über sich selbst, indem sie ihm „das ihm allein gemäße" Weltbild zwar raubt, ihn aber erlebnismäßig in einen Zusammenhang stellt, den er mit den schwachen Kräften des Verstandes nie umfassen könnte. Willen zur Gemeinschaft haben, heißt irrationale Kräfte des Menschen pflegen, heißt am Kultus, welcher Menschen verbindet, nicht lächelnd vorübergehen, heißt Feste, welche die Gemeinschaft mit seligen Banden umschlingen, fröhlich feiern, und heißt vor allem eins: nicht immer nur gelten wollen um des Geltens willen, heißt den anderen sehen in sich selbst, und sich im andern.

# Albert Kranold
# Sozialismus und Religion

## Das Verhältnis des Sozialismus zur Religion

In den letzten Jahren häuften sich die Anzeichen, daß die sozialistische Bewegung langsam sich bewußt zu werden begann, daß sie nicht nur eine wirtschaftliche und politisch-soziale Bewegung ist, auch nicht allein eine Ethik, Lebensauffassung, insbesondere Gesellschaftsauffassung darstellt, sondern daß in ihr auch eine religiöse Bewegung wie der Kern in der Frucht steckt. In den ersten Jahrzehnten des Bestehens der sozialistischen Bewegung, ja, man kann sagen, während des ganzen halben Jahrhunderts nach ihrem ersten machtvolleren Aufflammen im Jahre 1848 war man sich dessen in keiner Weise bewußt. Im Gegenteil, nicht selten gebärdete sich die sozialistische Bewegung unmittelbar antireligiös, während sie in Wahrheit doch stets nur antikirchlich war. Weil die Bewegung ein Gegner bestimmter Kirchen war (oder streng genommen nur deren politischer Machtansprüche), glaubte sie selbst ebenso wie ihre Gegner, sie sei zum mindesten areligiös. Sie war ebenso wie ihre Gegner das Opfer jener damals in weiten Kreisen herrschenden Fehlmeinung, die zwischen Kirchentum und Religiosität nicht unterschied.

Inzwischen haben sich die Anschauungen über das Verhältnis zwischen Religion und Kirchentum sehr gewandelt, wie denn überhaupt gegen Ende des vorigen Jahrhunderts mit der Renaissance der Philosophie die Auffassungen vom Wesen der Religion sich vollkommen neu bildeten. Auf die vielgestaltigen Ursachen dieser Erscheinung kann hier nicht eingegangen werden, es genügt die Tatsache selbst festzustellen. Man lernte wieder unterscheiden zwischen der Religion im eigentlichen Sinne und dem Kirchentum. Man erkannte, daß die Kirchen politisch-soziale Organisationen wie andere sind, die mit der ursprünglichen religiösen Gemeindebildung

nur sehr lose zusammenhängen, und daß auch die Menschen, die keiner bestimmten Kirche angehören und sich auf keine bestimmte kirchliche Lehre festlegen lassen, religiös sein können. Ja man beobachtete, daß diese außerhalb der Kirche stehenden Menschen nicht selten ein intensiveres religiöses Leben führten als viele eifrige Anhänger irgendeiner dieser Kirchen. Freilich, man erkannte ebenso, teils auf Grund historischer Untersuchungen, teils auf Grund der systematischen Analyse des religiösen Lebens der verschiedenen religiösen Epochen, daß dies Auseinanderklaffen von Kirche und Religion keine wesensnotwendige Eigenschaft der Religion sei, wie man zuerst wohl anzunehmen geneigt war, sondern daß das nur die Auswirkung und das Zeugnis eines bestimmten geschichtlichen Zustandes des geistigen und gesellschaftlichen Lebens in einem Kulturkreise sei und deshalb nur in bestimmten Geschichtsepochen auftrete, während in anderen Perioden der Geschichte die Kirchenbildung sehr wohl der unmittelbare Ausdruck des religiösen Lebens gewesen sei. Für die gegenwärtige Geschichtsepoche jedoch gelte jene Feststellung. Diese Erkenntnis war verbunden mit der anderen Einsicht, daß sich in bestimmten Epochen der Entwicklung der Kirchen der Religion ganz wesensfremde, ja man kann vielleicht sogar sagen, afterreligiöse Bestandteile in ihre Lehre einzunisten pflegen, so z. B. eine bestimmte Deutung des Ablaufs der Menschengeschichte, eine bestimmte Erklärung der Entstehung der Welt und des Lebens usw., Sinnzusammenhänge, die vielleicht auch in einer mittelbaren Beziehung zur Religion stehen, weil sie in ihren zartesten Keimen selbst religiösen Ursprungs waren, etwa aus einem Mythos entsprangen, die aber in ihrer weiteren Entwicklung längst die Nabelschnur zwischen sich und dem Mythos zerrissen, längst ein abgetrenntes Eigenleben durchgemacht hatten und sich deshalb nun als Fremdkörper in die neuen in der Geschichte auftretenden Religionen einnisteten.

Hinzu kam, daß die neuere Philosophie uns lehrte, wiederum das „Wesen" einer Sache von ihren historischen Erscheinungsformen zu unterscheiden, oder, um mich weniger hegelisch-metaphysisch, mehr kritisch-kantisch auszudrücken, den Gehalt eines Sinnzusammenhanges von dem Entstehen und Vergehen der Sinnzusammenhänge als realer, etwa psychischer und damit auch gesellschaftlicher Fakten. Man lernte wiederum die Religion als einen besonderen Typus (eine besondere Art) von Sinngehalten verstehen. Man sah ein, daß es nicht auf den konkreten Inhalt des betreffenden Sinnzusammenhanges (also eines bestimmten kirchlichen Dogmas), der natürlich geschichtlich bedingt ist und im Ablauf der Geschichte fortwährend wechselt, ankomme, sondern auf die Art solcher Sinnzusammenhänge überhaupt, wenn man die Eigenart des Religiösen etwa gegen die Eigenart der Erkenntnis (Wissenschaft) oder der Kunst abgrenzen will, und noch weniger auf den gesellschaftlichen Träger solcher Sinngehalte, eben die Kirchen, die doch nicht nur Träger solcher Sinngehalte zu sein pflegen,

sondern außerdem zumeist noch anderen, dem Sinngehalt, dessen Träger sie sind, ganz artfremden Zwecken konkreter sozialer Gruppen dienen. Und indem man sich nun auf dieses „wahre Wesen" der Religion besann, bemerkte man, daß auch der Sinngehalt der sozialistischen Lehre, insbesondere die sittliche Idee des Sozialismus, die seiner Gesellschaftsauffassung zur Seite tritt, und diese letztere selbst aus einem anderen, dahinter verborgenen Sinngehalt fließen, der seiner Art nach als ein religiöser anzusprechen ist.

Es sei hier sogleich angemerkt, daß dies nur eine Art und Weise ist unter mehreren anderen, auf die bestimmte Gruppen der sozialistischen Bewegung dazu gelangten, hinter der sozialistischen Lehre einen religiösen Grund zu suchen. Andere Gruppen der sozialistischen Bewegung gelangten auf andere Weise zu einem ähnlichen Ergebnis. Es ist in dieser Hinsicht ebensowenig Einheitlichkeit festzustellen wie in der Auffassung vom „Wesen" der Religion in der Philosophie der Gegenwart überhaupt. Wir werden denn auch sogleich einen Blick auf die wichtigsten Auffassungen vom „Wesen" der Religion werfen müssen.

Entsprechend dieser in der Philosophie der Gegenwart zu beobachtenden Gegensätzlichkeit tauchte daher auch in den letzten Jahren im sozialistischen Schrifttum eine ganze Reihe verschiedener Äußerungen auf über die Beziehungen des Sozialismus zur Religion, mehr noch: über den Sozialismus als Religion. Ihnen ist eigentlich nur gemein, daß sie alle durch die sittliche Idee des Sozialismus und durch seine Gesellschaftsauffassung eine religiöse Grundauffassung hindurchschimmern sehen. Wie diese religiöse Grundeinstellung aussieht, darüber ist man sich aber in keiner Weise einig, ja vielfach sind die einzelnen Richtungen des „religiösen Sozialismus" sich nicht einmal selbst über ihre Auffassung von dieser Grundeinstellung klar.

Es genügt deshalb nicht, wenn wir, wie soeben geschehen, uns nur an einem Beispiel klarzumachen suchen, wie bestimmte Gruppen von Sozialisten im Anschluß an die verschiedenen philosophischen Strömungen unserer Zeit zu der Auffassung von dem (ideellen) Vorhandensein einer religiösen Grundlage der sozialistischen Idee gelangten, sondern wir müssen auch systematisch untersuchen, wie dieses Problem sich von den verschiedenen Auffassungen vom „Wesen" der Religion aus darstellt, insbesondere in welchem Verhältnis die jeweilige Ethik und Geschichtsdeutung, hier also die sozialistische Ethik und Geschichtsdeutung, die ihrerseits innerlich eng miteinander zusammenhängen und sich wechselseitig begründen, zu diesem vermuteten und gesuchten religiösen Untergrund stehen. Denn über alles dies ist man naturgemäß heute sich ebenfalls nicht einig und oft nicht einmal für sich selbst klar.

Am einfachsten liegt das Problem des Verhältnisses von Ethik und Geschichtsdeutung zur Religion (also auch der sozialistischen Geschichtsdeutung und Ethik zu der ihnen zugehörigen Religion) für die Auffassung vom

Wesen der Religion, die auf dem Standpunkt der Immanenz des Religiösen steht, die also in der Religion, grob gesprochen, nur einen bestimmten Gefühlszustand des Menschen sieht, eine bestimmte Art und Weise des Fühlens. Wie dieses Fühlen auch im einzelnen beschaffen sein mag, religiöses Leben liegt in diesem Falle dann vor, wenn irgendwelche Inhalte und Sinnzusammenhänge auf diese bestimmte Weise erlebt werden, wenn sie in einem Menschen diese bestimmten Gefühle hervorrufen. Daraus ergibt sich zweierlei: einmal ist damit die Religion zu einem bestimmten individuellen psychischen Faktum gemacht worden, sie ist außerdem damit völlig subjektiviert und natürlich auch in ihrer jeweiligen Gestalt historisch relativiert, obwohl auch dann die Religion insofern etwas Ewig-Menschliches, wenn auch nichts Außerzeitliches bleibt, als, abgesehen von den individuellen Färbungen, dieser Gefühlskomplex, diese eigentümliche Gefühlseinstellung, die wir mit den Worten Andacht, Ehrfurcht, Hingabe, Versenkung nur andeuten, aber nicht fest umgrenzen können, in allen Religionen der Art nach in gleicher Weise vorhanden ist. Jedenfalls ist hier der Begriff der Religion ein psychologischer und damit auch soziologischer Begriff, die Religion selbst ein psychisches und damit auch gesellschaftliches Faktum. Sodann aber ist damit abgelehnt, daß der Religion ein besonderes nur ihr zugehöriges Gegenstandsgebiet entspricht. Sobald nun diese Gefühlseinstellung, die ja, wenn sie nicht bloß eine verschwommene Stimmung sein und bleiben, sondern zu einem wirklichen Erlebnis, das den Menschen in seiner Tiefe aufwühlt und dauernd beherrscht, werden soll, einen Inhalt haben muß, der es trägt, ihm seine besondere, fest umgrenzte Eigenart jeweils verleiht, sich an der sittlichen Idee des Sozialismus entzündet dergestalt, daß die Sozialisten ihr sittliches Ideal nicht nur erkennend erfassen, sondern mit der Glut dieses Gefühls erleben, von ihm gepackt werden, wandelt sich der Sozialismus aus einer bloßen Idee zu einer Religion, deren Gehalt eben die sozialistische Ethik ist und diejenige Geschichtsdeutung, die mit jeder Ethik notwendig verbunden ist, von dieser aus ihren Sinn erhält und ihr erst einen konkreten Inhalt gibt. Denn die „reine" Idee der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenwürde z. B. ist zu inhaltsleer und bedarf der Erfüllung mit konkretem Gehalt durch „Anwendung" auf die gesellschaftliche Realität und ihre Entwicklung.

Dieser Auffassung von dem Wesen der Religion steht eine andere gegenüber, die wir vielleicht als den Standpunkt der Transzendenz des Religiösen bezeichnen können. Diese Auffassung erblickt die Eigenart der Religion darin, daß der Mensch in ihr einem eigenartigen, jenseits aller Wirklichkeit, die ihrer Natur nach stets bedingt ist, liegenden Gegenstand, der im Unterschied von dieser Wirklichkeit unbedingt und überzeitlich ist, gegenübergestellt wird. Religion ist für diese Auffassung die Hinwendung des Menschen auf das Absolute. Ich kann nun hier nicht auf die sehr verwickelte Problematik dieser Auffassung eingehen, muß mich vielmehr damit begnügen, auf die

wichtigsten Fragen hinzuweisen, die von ihr aus gesehen auftauchen. Vielfach erscheint die Religion von diesem Standpunkt aus als die Erkenntnis des Absoluten, das aller bedingten Wirklichkeit zugrunde liegt, aus dem diese gleichsam wie aus ihrem Mutterboden hervorsprießt. Für diesen Standpunkt scheint dann die Religion ihrer formalen (logischen) und psychischen Natur nach mit der Wissenschaft gleichartig zu sein, sie scheint somit mit der Metaphysik zusammenzufallen, scheint gleichsam die Ausdehnung des Begriffs der Wissenschaft auf die Erkenntnis des Absoluten darzustellen. Zur Hauptfrage wird dann die nach der Natur und der Beschaffenheit dieses Absoluten. Hier beginnen die eigentlichen Schwierigkeiten. Ist dieses Absolute eine zweite Wirklichkeit höherer, vielleicht rein psychischer oder von irgendeiner anderen, mit aus der Wirklichkeit entnommenen Begriffen überhaupt nicht bezeichenbaren Art, die irgendwo hinter der Welt der Erscheinungen verborgen ist? Wenn dem so ist, wie finden wir den Zugang zu ihr? Oder ist dieses Absolute keine zweite Realität, sondern das System der Werte, vielleicht dessen oberster Satz, an dem die Realität gemessen wird? Dann wäre die Religion letzten Endes nur ein Teil, etwa der grundsätzliche Teil der systematischen Ethik als der Wissenschaft von dem, was wertvoll und wertlos, ja wertwidrig ist. Ihre Aufgabe wäre dann nur die Begründung und Ableitung der höchsten ethischen Werte, und zwar der inhaltlichen, nicht nur formalen obersten Werte. Dann wäre auch der Sozialismus eine Religion, sofern er solche letzten Werte seinerseits aufstellt und begründet. Aber sind denn solche obersten Werte etwas Absolutes? In welchem Sinne sind sie es, sind sie absolut etwa im Sinne absoluter, d. h. unbedingter Geltung? Oder vielleicht in dem Sinne, daß sie, wie ältere Auffassungen annahmen, etwas überzeitlich Reales sind? Mir scheint von alledem nur die Auffassung annehmbar zu sein, daß die obersten sittlichen Werte absolut *gelten*, d. h. daß sie nicht weiter begründbare Axiome sind, die man nur anerkennen oder verwerfen, aber nicht ableiten kann. Und daß man, wenn man sie damit begründen will, daß man sie als Gebote eines Gottes hinstellt, entweder diesen letzten Wertaxiomen dadurch lediglich eine andere Gestalt gibt (denn Gott ist selbst auch nur ein unbegründbares Axiom) oder damit einen schweren logischen Fehler begeht, indem man an die Stelle einer Begründung, d. h. Ableitung ihrer Geltung aus ihnen logisch übergeordneten Sätzen, deren Geltung feststeht, eine Erklärung ihrer realen Existenz, sofern sie eine solche irgendwo haben, aus anderweitigen „letzten" Ursachen setzt. Aber wie dem auch sei, für diese Auffassung ist der Sozialismus, insofern er letzte, absolut gültige, an sich selbst geltende Wertinhalte setzt (was keineswegs der historischen Relativität und sozialen Bedingtheit der realen menschlichen Auffassungen von den obersten Werten als psychischen Fakten im Sinne des Marxismus widerstreitet), eine Religion. Versteht man dagegen unter dem Absoluten, dem der Mensch in der Religion gegenübergestellt wird, ein hinterweltliches,

überzeitliches Reales, so hat der Sozialismus freilich nichts mit Religion zu tun, denn nicht allein kennen die sozialistischen Lehren gemeinhin lediglich eine Realität, sondern der Sozialismus ist auch im Grunde nur ein Wertsystem, jedoch keine metaphysische Theorie im Sinne einer metaphysischen Ontologie.

In neuerer Zeit scheint sich nun eine dritte Auffassung vom Wesen der Religion anzubahnen, die gewisse Sätze des Immanenzstandpunktes mit gewissen Sätzen des Transzendenzstandpunktes zu einer neuartigen Synthese zu vereinigen scheint. Soweit man sich von diesen Bestrebungen heute bereits ein Bild machen kann, sind innerhalb dieser Geistesrichtung wiederum zwei Zweige zu unterscheiden, deren einer mehr dem Immanenzstandpunkt, deren anderer mehr dem Transzendenzstandpunkt zuneigt. Gemein scheint ihnen aber zu sein, daß sie die Religion sowohl als psychisches Faktum, als eigenartigen geistigen Akt wie auch als auf einen besonderen Gegenstand bezogen, hinweisend auffassen. Sie knüpfen diese Synthese in der Weise, daß sie hervorheben, die Eigenart eines geistigen Aktes, gleichviel welcher Art, also auch die Eigenart einer Gefühlseinstellung sei gerade in der Beziehung des den Akt habenden oder vollziehenden Menschen auf einen besonderen Gegenstand begründet. Sie wenden dabei gewisse Grundaufstellungen der modernen Phänomenologie an, die besagen, daß ein Gefühl immer nur durch die Beziehung auf einen von dem Gefühl intendierten, gemeinten Gegenstand zu einem bestimmten Gefühl wird. Ohne diese Hinwendung auf diesen Gegenstand sei dieses Gefühl nicht einmal eine verschwommene „Stimmung". Furcht sei z. B. immer Furcht vor etwas, auch wenn dieses etwas noch nicht bekannt ist; in dem Gefühl der Furcht werde doch stets etwas „gemeint", als das bezeichnet, vor dem die Furcht besteht. Bis zu dieser Feststellung ist in dieser dritten Auffassung noch nichts enthalten, oder muß wenigstens noch nichts enthalten sein, was der Auffassung des Immanenzstandpunktes widerspricht, habe ich doch vorhin selbst darauf hingewiesen, daß auch vom Standpunkt der Immanenz aus ein Gegenstand da sein muß, an dem sich das religiöse Gefühl entzündet. Ein Unterschied zwischen dieser dritten Auffassung und dem reinen Immanenzstandpunkt und eine gewisse Hinwendung zur Auffassung von der Transzendenz des Religiösen ist erst damit gegeben, daß die dritte Auffassung weiter lehrt, das religiöse Gefühl als solches empfange erst aus dieser Beziehung auf den Gegenstand seine Eigenart als Gefühl, während der Immanenzstandpunkt eine Eigenart des Gefühls an sich selbst annimmt, die freilich auch gegenständlicher Art ist. Die eigentliche Differenz liegt in der Verschiedenheit der Auffassung davon, welches der Gegenstand ist, der dem Gefühl seine Eigenart als Gefühl gibt. Um bei dem Beispiel der Furcht zu bleiben: die Phänomenologie behauptet, daß erst der Gegenstand, vor dem man sich fürchtet, dem jeweiligen Gefühl der Furcht einen konkreten Inhalt gibt, es überhaupt erst zu einem bestimmten Furchtgefühl macht. Der Immanenzstand-

punkt bestreitet nicht, daß etwas Bestimmtes da sein müsse, vor dem man sich fürchtet, damit ein wirkliches Erlebnis der Furcht entstehe, aber er behauptet, daß die Eigenart des Sich-fürchtens unabhängig ist von dem jeweiligen Gegenstand der Furcht, denn sonst könnte man ja das spezifische Gefühl der Furcht nicht empfinden, auch wenn man nicht weiß, wovor man sich fürchtet. Außerdem könne man sich grundsätzlich vor jedem Teil der gegenständlichen Welt fürchten, sei es vor etwas Körperlichem oder etwas Geistigem, vor etwas Realem oder etwas Idealem. Freilich fehle auch bei einem solchen unbestimmten Gefühl der Furcht nicht der Hinweis auf ein Etwas, vor dem man sich fürchtet. Nur könne dies Etwas, als dem Menschen nicht bewußt, hier das bewußte Gefühl nicht färben. Freilich werde, wenn man weiß, wovor man sich fürchtet, das dann gegebene Gefühl der Furcht durch die Beziehung hierauf noch weiter bestimmt, nämlich z. B. als Furcht vor Strafe, aber als Furcht sei es auch ohne diese nähere Bestimmung bereits bestimmt. So könne man Andacht fühlen vor Allem und Jedem, auch, wie etwa der Pantheist, vor der Realität insgesamt, ebensosehr der ethisch eingestellte Mensch vor etwas Idealem Andacht fühlt; während nun diese dritte Auffassung meint, Andacht, Ehrfurcht, Hingabe usw. könne man eben nur vor dem Absoluten empfinden, nicht aber vor der bedingten Welt der Realität. Die Gefühle der Andacht, Versenkung, Ehrfurcht usw. entstünden erst durch die Hinwendung des menschlichen Geistes auf das Absolute. Wenn für diesen dritten Standpunkt nun sich auch nicht alle die schweren Probleme aufs neue öffnen, die uns bei der Betrachtung des Transzendenzstandpunktes entgegentraten, wenn z. B. hier das Verhältnis der Metaphysik zur Religion unmittelbar klar ist, weil die Metaphysik hier die „bloße Erkenntnis" des Absoluten, Religion aber das Erleben des Absoluten ist (wobei die Schwierigkeit noch besteht, daß der Begriff der Erkenntnis ein rein logischer Begriff, der des Erlebnis aber ein psychologischer Begriff ist), so besteht doch das Problem, welcher Natur das Absolute ist, auch hier fort, und wir müssen auch hier die Auffassung des Absoluten als einer höheren Realität von der als der unbedingten Geltung von Werten auseinanderhalten. Dementsprechend ergeben sich auch auf dem Boden dieser dritten Auffassung sowohl zwei Antworten über das Wesen der Religion wie auch zwei Antworten auf die Frage, ob der Sozialismus eine Religion ist. Für den, der unter dem Absoluten eine höhere hinterweltliche Wirklichkeit versteht, ist der Begriff der Religion ein Gegenbegriff zu dem der Metaphysik, die Religion selbst eine Ergänzung der Metaphysik, nämlich das psychische Faktum, das dem logischen Sinnzusammenhang Metaphysik zugeordnet ist. Von diesem Standpunkt aus hat wiederum der Sozialismus als Lebensauffassung, als Wertsystem mit Religion wenigstens unmittelbar nichts zu tun. Für den jedoch, der unter dem Absoluten lediglich die absolute Geltung der Werte versteht, ist Religion nur das gefühlsmäßige Erlebnis der absolut geltenden Werte, die

man sich gesetzt hat, die man anerkennt. Und für den ist der Sozialismus, insofern in ihm das von ihm aufgestellte Wertsystem, die Idee der Gemeinschaft erlebt wird, notwendig religiöser Natur, also eine Religion. Die Religion steht hier in einer engen Wechselbeziehung zur Ethik, und gerade weil der Sozialismus letzten Endes eine neue Ethik darstellt, weil er eine neue sittliche Idee aufstellt, muß er, sofern diese sittliche Idee von den Menschen erlebt wird, zu einer Religion werden. Die Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Sozialismus und Religion ist also hier die gleiche, wie die, die sich vom Immanenzstandpunkt aus ergab, freilich aus einem anderen Grunde. Denn von dem Immanenzstandpunkt aus ist jedes bestimmt geartete Erleben eines Gegenstandes, das hier in seiner Eigenart von diesem Gegenstand unabhängig ist, obwohl es auf die Beziehung auf einen solchen angewiesen bleibt, religiöser Art, und die Beschränkung auf die Ethik im Zusammenhang mit dem Sozialismus lag nur darin begründet, daß der Sozialismus letzten Endes nur eine Ethik, lediglich ethischer Natur ist. Von diesem dritten Standpunkt aus aber ergibt sich die Beschränkung des Sozialismus als Religion auf den Bereich des Ethischen auch schon daraus, daß das Religiöse selbst auf den Bereich der Ethik beschränkt ist, weil hier die Eigenart des Religiösen ja auch durch die Beziehung auf die Ethik als seinen Gegenstand statuiert wird. Im ersten Falle liegt also die Beschränkung auf das Ethische in der Eigenart des Sozialismus, im letzten Falle in der Eigenart der Religion begründet. Nur natürlich ist aber die enge Verwandtschaft dieser von dem dritten Standpunkt aus gegebenen Antwort auf die Frage des Verhältnisses des Sozialismus zur Religion mit der Antwort, die sich vom Immanenzstandpunkt aus ergab, deshalb, weil ja auch von diesem dritten Standpunkt aus die Religion selbst zugleich auch ein psychisches Faktum ist, das in seiner Eigenart freilich erst voll bestimmt durch die Eigenart des Sinngehalts, dem es zugeordnet ist.

## Vom Inhalt der sozialistischen Religion

Ohne hier den Meinungsstreit über das „Wesen" der Religion schlichten zu wollen, möchte ich nunmehr mit einigen knappen Strichen den Zusammenhang der sozialistischen Idee mit dem religiösen Erleben unserer Zeit skizzieren und zugleich das religiöse Erlebnis im Sozialismus selbst andeuten. Über Andeutungen möchte ich hier noch nicht hinausgehen, weil ich der Meinung bin, daß, obwohl in der Gegenwart sich wiederum ein starkes religiöses Sehnen gerade auch in weiten Kreisen der sozialistischen Bewegung bemerkbar macht, dies religiöse Erleben, wenigstens soweit es sich in der sozialistischen Bewegung kundtut, doch noch keine klar umrissene Gestalt gewonnen hat, und weil es vor allem, wie ich bekenne, in mir selbst auch noch um die Gestaltwerdung ringt. Es kann sich deshalb hier vorerst nur um ein vorsichtiges Vorwärtstasten handeln.

Die sittliche Idee des Sozialismus ist die Idee der Gemeinschaft, der Achtung der Menschenwürde aller einzelnen und die Autonomie aller einzelnen, die äußerlich frei, sich innerl ch um so stärker an die Menschen gebunden und mit ihnen verbunden fühlen, ist die Idee der soz alen Gerecht gkeit, die keine Herrschaft des einen über den anderen, sondern nur ein brüderliches Miteinander aller kennt, und deshalb jedem sein Rech. läßt, ja erst gibt.

Der Sozialismus erstrebt also zuerst die Autonomie, die freie Selbstbestimmung aller Menschen und die Beseitigung des äußeren Zwanges, der diese Autonomie des einzelnen zerstört*.

Man hat dieses Streben als unmittelbar unreligiös hingestellt. Man hat dem diesem Gedanken zugrunde liegenden Erlebnis der eigenen Würde als Mensch und diesem Streben nach Vollkommenheit das Erlebnis der grundsätzlichen Unvollkommenheit, des tragischen, weil ewig unaufhebbaren Ungenügens der Menschen im Vergleich zum absoluten Ideal gegenübergestellt und den Glauben an die Erreichbarkeit einer menschlichen Vollkommenheit als flachen Fortschrittsglauben verlacht. Man hat ihm gegenüber auf die tragische Unfreiheit des menschlichen Willens hingewiesen. Ja, man hat aus diesem sozialistischen Streben einen Hochmut herauslesen wollen, der durchaus unreligiös sei, weil der religiöse Mensch auf Grund seiner Einsicht in sein ewiges Ungenügen vielmehr wahrhaft demütig sei.

Ich versage es mir, dieser Meinung mit dem religionsphilosophischen Hinweis zu begegnen, das würde, wie sich aus den Betrachtungen des ersten Teils dieser Ausführungen ergibt, nur besagen, daß der religiöse Glauben des Sozialismus nur diesem bestimmten religiösen Glauben, den ich soeben andeutete, zuwiderlaufe, aber deshalb seinem Wesen nach nicht unreligiös sei, wie man nun auch über das Wesen der Religion denken möge. Ich möchte vielmehr andeuten, daß die beiden Erlebnisse, die ich soeben einander gegenübergestellt habe, einander gar nicht ausschließen. Sie liegen, wenn ich so sagen darf, auf ganz verschiedenen Ebenen. Jene letzte, unaufhebbare Unzulänglichkeit des Menschen, die geradezu die Voraussetzung seiner Existenz als geistiges Wesen ausmacht, in seinem geistigen Wesen unmittelbar gegeben ist und es erst statuiert, will der Sozialismus gar nicht aufheben. Er will nur die Voraussetzungen schaffen, daß die Menschen alle solche geistige Wesen werden, die sich jener ihrer tragischen Unzulänglichkeit bewußt sind; er will ihnen erst den Weg frei machen, damit sie zu jenem tiefsten Erleben der eigenen Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit erwachen und jene höchste Sehnsucht in ihnen erblüht.

* Vgl. zu alle diesem meine Bücher: „Die Persönlichkeit im Sozialismus", Jena 1923, „Vom Sozialismus als sittliche Idee" in dem Sammelwerk: „Der lebendige Marxismus", Jena 1924, und insbesondere mein neues Buch: „Zwang und Freiheit im Sozialismus", das im Verlag der Thüringischen Verlagsanstalt und Druckerei, G. m. b. H., Jena, in diesen Tagen erscheinen wird.

Solange die Menschen unter dem Druck der äußeren Not leben, solange gesellschaftlicher Zwang sie hindert, sich in ihrer Eigenart voll zu entfalten, solange kann jenes tiefere Erlebnis in ihnen nur in seltenen Ausnahmefällen (den großen Propheten und Religionsstiftern) einmal aufsprießen. An die Möglichkeit, die Menschheit durch Befreiung von dem äußeren Druck, den sie sich selbst aufladen, zu jenem tiefen Erleben in einer fernen Zeit vielleicht einmal zu erwecken, glaubt der Sozialist freilich, wenn er sich auch bewußt bleibt, daß wohl auch hier nur eine Annäherung an diesen idealen Gesellschaftszustand, der für diese Vertiefung des menschlichen Geistes Raum gibt, möglich ist. (Ich brauche hier wohl nicht auszuführen, daß auch, wenn man sich dieser Beschränkung bewußt ist, die Aufstellung dieses Ideals in voller Reinheit als Richtpunkt für das Streben nicht entbehrt werden kann.) Man muß also mit Max Brod* zwischen dem „unedlen" und „edlen" Unglück unterscheiden und das „unedle Unglück" zu überwinden suchen, um des „edlen" teilhaftig zu werden. Denn das Erleben dieses „edlen Unglücks" ist ja zugleich die höchste Selbsterfüllung, deren der Mensch fähig ist, und eben deshalb, wie man in tiefer Paradoxie sagen kann, sein höchstes „Glück". Im Ringen um das Unerreichbare, im demütigen Bewußtsein seiner ewigen Unvollkommenheit im letzten kommt der Mensch ja erst wirklich zu sich selbst. Denn das tiefste geistige Wesen des Menschen liegt darin, eine neue schöne Welt vor sich aufzubauen, hinter der seine geistig-sittliche Wirklichkeit stets zurückbleibt, gleich dem Kinde, das einen Ball vorauswirft und dann nacheilt, um ihn wieder zu erhaschen und ihn immer wieder weiter zu werfen, um ihm aufs neue nachzujagen. Denn im Streben nach einem Ziel, wie im Leiden an der Einsicht, es nicht erreichen zu können, in der Sehnsucht wird der Mensch erst wahrhaft zum Menschen. So ist das Streben des Sozialismus nur ein erster Schritt auf dieser Bahn, der die Stumpfheit der Menschen überwinden soll, die die Folge ist des Druckes, unter dem bisher die Menschen seufzten und der sie auf der Stufe der Tierheit festhielt. Erst der autonome Mensch kann diese höchste Sehnsucht, die zugleich ein Glück und ein Schmerz ist, diese Tragik empfinden.

Es ist auch psychologisch falsch, wenn man die Sozialisten, die solches erstreben und an die grundsätzliche Erreichbarkeit dieses Vordergrundzieles, wenn man so will, glauben, als hochmütig bezeichnet. Sie sind nicht hochmütig, sondern stolz. Stolz ist aber eine Bedingung der Demut. Nur der Stolze kann demütig sein. Nur wer sich seines Menschenrechtes bewußt ist, kann sich seiner höchsten Aufgabe als Mensch bewußt sein und kann die Sehnsucht nach dem letzten Ziel fühlen. Denn diese Sehnsucht ist nicht nur der Ausdruck des Bewußtseins des Fernseins von jenem Ziel, also des Bewußtseins der eigenen Unzulänglichkeit, sondern zugleich auch der Aus-

* Vgl. sein wundervolles, tiefes Werk: „Heidentum, Judentum, Christentum", München, dem ich viel verdanke.

druck der Geisteskraft und Größe, jenes letzte Ziel zu sehen. Der Knechtssinn dagegen kann nicht demütig sein, denn demütig sein heißt weiter: trotz des Bewußtseins des eigenen Wertes sich einem höheren Wert gegenüber unwert fühlen. Wie wenig aber der Sozialist hochmütig ist, zeigt ein Blick auf sein Ziel selbst. Er will doch die Gemeinschaft, die kein Vorrecht, keine Herrschaft kennt, die ein freies Sichineinanderfügen bedeutet, die ein unendliches den anderen Dienen darstellt. Wahrhaft dienen kann aber wiederum nur der Stolze, der seines Wertes sich Bewußte, denn dienen im edlen Sinne heißt, dem anderen sich fügen aus schenkender Liebe trotz dieses Bewußtseins des eigenen Wertes.

Dieser religiöse Sinn des Sozialismus zeigt sich noch auf andere Weise. Der Sozialismus erkennt jeden Menschen als Selbstwert an, und zwar als Menschen selbst ohne Schielen auf irgendeine Leistung und deren Nutzen und „Wert" für andere, er erkennt die Menschen auch als Selbstwerte an, ganz gleich, ob sie nun nach seiner Meinung (auf Grund seiner Ethik) gut oder böse, d. h. als für die Erreichung seines obersten Zieles nützlich oder schädlich sind. In wahrer Gemeinschaft leben heißt brüderliche Liebe zu allen Menschen empfinden, wie sie auch beschaffen sein mögen, bedeutet ein Bejahen und Achten der Menschen trotz alles dessen, was man an ihnen billigt oder mißbilligt.

Wahre Gemeinschaft ist deshalb wertüberwindend. Sie ist keineswegs wertblind, d. h. sie setzt nicht eine Naivität voraus, die nicht sieht, daß der eine Mensch wertwidrig denkt und fühlt, der andere wertfördernd. Aber sie richtet nicht! In ihr richten die Menschen einander nicht. Sie wissen, daß sie dazu kein Recht haben, nicht nur weil sie ihre eigene Unzulänglichkeit kennen, sondern vor allem, weil der Mensch mit allen seinen Fehlern seinen Wert hat, selbst der Wert ist, ein Recht auf Achtung und zarteste Rücksicht hat, weil sie wissen, daß es ein Verletzen des Rechts des anderen ist, wollte man sich über ihn stellen, wie es im Richten notwendig geschieht. Und gerade dieses Überwinden der Werte, dieses von den Werten Absehen, hat man mit Recht als seinen Wesenszug der Religion angesehen*, wenn auch in den verschiedenen Kirchen bisher niemals damit wirklich Ernst gemacht worden ist. Gerade in dieser Hinsicht bedeutet daher die Entstehung der sittlichen Idee des Sozialismus die Wiedererweckung eines unendlich alten religiösen Grundpostulats.

Schließlich sei noch an einem dritten Beispiel der tiefreligiöse Grundcharakter des Sozialismus dargetan: Martin Buber, der unter allen den Vielen, die heute über die Religion nicht als Religionsphilosophen, sondern als Zeugen ihres religiösen Erlebens schreiben, der feinste ist, hat als das religiöse Grunderlebnis das Erleben des unendlichen Dusagens bezeichnet.

* Vgl. hierzu die gehaltvolle Abhandlung von Gustav Radbruch: „Die Religionsphilosophie des Rechts" in „Religionsphilosophie der Kultur" von Radbruch und Tillich, Berlin 1920. Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 24.

Gott ist für ihn der Inbegriff alles dessen im gesamten Weltall, zu dem man Du sagen kann. Religiös ist der, der sich mit aller Kraft seines Herzens sehnt, sich an andere zu verschenken, sei es die von uns voreilig als „tot" bezeichnete Welt der anorganischen Natur, sei es die Tierheit, sei es die Blume oder jegliche Pflanze, seien es die Menschen, die mit uns zusammen auf der Welt leben, seien es die Gestorbenen oder die noch Ungeborenen. Wer sieht hier nicht sofort die enge Beziehung zum Erlebnis der Gemeinschaft? So aufgefaßt ist das Gotteserlebnis nur das vertiefte und erweiterte, wenn man will, das erst zu Ende „gedachte" Erlebnis der Gemeinschaft, dieses sozialistische Erlebnis des Bruderseins, der unendlichen Hinwendung, des grenzenlosen Dusagens zu allem, was lebt und daher Lebensrecht hat, des Handergreifens und Anderhandergriffenwerdens. Und das Streben nach der Verwirklichung der sozialistischen Idee der Gemeinschaft ist auch in diesem Sinne nur eine Vorstufe, aber eine notwendige Vorstufe jenes allumfassenden Dusagens des religiösen Menschen.

# Richard Woldt / Bildungsprobleme der Sozialdemokratie

Die Umgestaltung der Bildungsarbeit der Sozialdemokratischen Partei an den Massen ist eine Folgeerscheinung der Umstellung der Partei zu Staat und Wirtschaft überhaupt.

Wenn man die Schwierigkeiten berücksichtigt, die in der Vorkriegszeit die Sozialdemokratische Partei auf dem Gebiet der Bildungsarbeit zu überwinden hatte, so sind die Leistungen und Erfolge, die erreicht worden sind, sehr hoch zu bewerten. Aber alle Bildungsarbeit der Partei war und mußte in der Vorkriegszeit auf die Negation und Agitation eingestellt sein.

Schon damals gliederte sich diese Bildungsarbeit nach dem Gesichtspunkt der Führerbildung, der Funktionär- und Massenschulung und der allgemeinen kulturellen Bereicherung des Menschen innerhalb der Bewegung. Der Führerbildung mußte besondere Aufmerksamkeit zugewendet werden, um einen Nachwuchs zu erhalten, der im Agitationskampf für die Partei erfolgreich werbend tätig sein konnte. Die Funktionäre, die Oberschicht der in der Kleinarbeit tätigen Menschen, sind das Rückgrat auch der Arbeiterorganisation gewesen; auch diese Kräfte waren entsprechend heranzubilden und für die Aufgaben der Parteipolitik zu interessieren. An der Masse mußte Kulturarbeit geleistet werden. Die Arbeiterschaft in ihrer breiten Schicht, in ihrer Dumpfheit und Stumpfheit mußte, um das Wort von Lassalle zu gebrauchen, aus ihrer „verdammten Bedürfnislosigkeit" herausgerissen werden, ihrem Leben wurde eine innere Bereicherung gegeben durch die Teilnahme an allgemeinen Bildungsveranstaltungen, an Kon-

zerten und Volksbühnen, durch die Pflege guter Romane und Buchliteratur in die Arbeiterpresse.

Welchen Aufbau erhielt die Bildungsarbeit in der Vorkriegszeit?

In Berlin wurde eine Parteischule gegründet mit Rosa Luxemburg, Franz Mehring, Rudolf Hilferding, Heinr. Cunow als Lehrkräften. Die Schüler, zukünftige Parteisekretäre, Redakteure, Agitatoren, Organisatoren sollten als Sozialisten eine sorgfältige politische Ausbildung erhalten. Neben der Parteischule, die eine Art Semesterbetrieb auf ein halbes Jahr durchzuführen hatte, wurde unter der Leitung von Heinrich Schulz, dem jetzigen Staatssekretär im Reichsministerium des Innern, die Bildungsarbeit in Abendkursen durchgeführt. Wanderlehrer, von Berlin aus geschickt, hatten in den Parteibezirken über bestimmte politische Themen 4—8 Abendvorträge zu halten, denen Diskussionen und Fragebeantwortung folgte. So wurde in jedem Bezirk eine Oberschicht erfaßt und in systematischer Arbeit mit dem Grundgedanken der sozialistischen Weltanschauung bekannt gemacht. Es bleibt ferner ein Verdienst von Heinrich Schulz, daß eine für die damalige Zeit großzügig eingerichtete Bildungsorganisation auf die allgemeinen Bildungsveranstaltungen, die Arbeiterfeste, die Theatervorstellungen, einen fördernden Einfluß auszuüben versuchte. So wurden die Ansprüche der Arbeiterschaft in geistiger Hinsicht gehoben, das Bibliothekswesen, der literarische Teil der Arbeiterzeitungen gepflegt.

Bemerkenswert ist, daß die geistige Ideenwelt, von der diese Bildungsarbeit durchsetzt war, durch die „radikale" Richtung innerhalb der Partei vertreten wurde. Die Lehrer der Parteischule gehörten vorwiegend dem Kreis um Karl Kautsky an und die erfolgreichsten Pädagogen als Wanderlehrer waren Männer wie Herm. Dunker, Julian Borchardt, Otto Rühle. In der Parteischule wurde Rosa Luxemburg als die stärkste pädagogische Kraft unbestritten anerkannt. Es lag im Wesen der vorherrschenden Grundanschauung der Partei und in ihrer Stellung zum politischen Leben der Zeit, daß als Bildungsziel nicht die Evolution, sondern die Revolutionierung der Geister betrachtet wurde. Die „Revisionisten" hatten damals auf die Gestaltung der sozialistischen Bildungsarbeit keinen entscheidenden Einfluß.

Der Vollständigkeit halber müssen zwei Einrichtungen registriert werden, die zeigen, wie stark sich in der Masse der sozialdemokratischen Arbeiterschaft das Bildungsstreben regte. Beide Vorgänge haben sich auf Berliner Boden abgespielt.

Im Januar 1891 hielt in dem großen Saal von Lipps Brauerei am Friedrichshain Wilhelm Liebknecht einen Vortrag über die Gründung einer Arbeiterschule in Berlin. „Ich habe nie eine ähnliche Versammlung gesehen", schrieb damals Liebknecht von der Wirkung seines Vortrages, der große Begeisterung auslöste. Freilich hielt diese Stimmung nicht lange an, aber trotzdem sind die Anfänge doch so lebenskräftig gewesen, daß die

Berliner Arbeiterbildungsschule sich zwar in bescheidenem Ausmaß noch bis heute erhalten hat.

Der Praktiker der heutigen Volkshochschule findet hier schon eine Art Volkshochschule, in das Sozialdemokratische weltanschaulich übertragen. Abendkurse wurden und werden abgehalten über Fragen und Grenzgebiete des Parteilebens. Nach kurzen Experimenten mit Elementarfächern und politisch „neutralen" Wissensgebieten blieb man bis heute in dem Rahmen parteipolitischer Bildungsarbeit.

Das zweite Beispiel ist die Gründung der „Freien Volksbühne". Im Oktober 1890 wurde Ibsens „Stützen der Gesellschaft" als Arbeitervorstellung gegeben. Der Friedrichshagener Literatenkreis um W. Bölsche ging mit dem Arbeiter, Bruno Wille hatte im Berliner Volksblatt einen Aufruf zur Gründung einer „Freien Volksbühne" geschrieben, Otto Brahm war der erste künstlerische Beirat, Julius Hart saß im Vorstand. Das „junge Deutschland" die Dichter der naturalistischen Richtung fanden sich auf dem Gebiet der Kunst mit der Sozialdemokratischen Arbeiterschaft jener Zeit zusammen, das Sozialistengesetz war kurz vorher abgelaufen, der Radikalismus in der Kunst fand Verständnis bei der politisch radikalisierten Arbeiterschaft. Bekanntlich ist aus den damaligen regelmäßigen Theatervorstellungen der „Freien Volksbühne" heute ein eigenes, großzügig eingerichtetes Theaterunternehmen herausgewachsen. Immerhin müssen die Anfänge dieser beiden Arbeiterbildungsstätten als Zeichen der Selbsthilfe der Arbeiterschaft selbst erwähnt werden.

Parallel zu den Bildungseinrichtungen der Partei schufen sich die Gewerkschaften auch ihre eigenen Bildungsorgane. Weltanschauungsmäßig nicht ganz so abgeschlossen, hatten als Lehrer in den Gewerkschaftskursen in Berlin die Praktiker das Wort: Legien, Umbreit, Robert Schmidt, Wissell, G. Bauer, J. Sassenbach. Nur in solchen Fällen, wo es sich um Spezialgebiete handelte, Börsenwesen (Georg Bernhard), Kartelle (R. Calver) wurden Lehrkräfte herangezogen, die nicht das Mitgliedsbuch als eingeschriebene Sozialisten oder Gewerkschaftler ausweisen konnten.

Der dritte Flügel der Arbeiterbewegung, das Genossenschaftswesen, bildete seine Bildungsarbeit unabhängig von Partei und Gewerkschaften durch. Die Notwendigkeit, sich mit Geschäftsführung, Rechnungslegung, Bilanz und Organisationsfragen des kommerziellen Genossenschaftsbetriebes beschäftigen zu müssen, machte eine rein fachgemäße Ausbildungsarbeit notwendig. Sonst aber blieb in aller Bildungsarbeit der Partei und der Gewerkschaften der Gesichtspunkt maßgebend, das Klassenbewußtsein der Arbeiter zu wecken, ihn im Kampf mit Bourgeoisie und Staat agitatorisch durchzubilden.

Dann kam der Weltkrieg und die Revolution. Die Sozialdemokratie, die Partei der Opposition, wurde staatsbildende und staatserhaltende Macht. Es ist in der politischen Diskussion in den letzten Jahren mit vollem Recht auf

die Tatsache hingewiesen worden, daß die schweren Auseinandersetzungen, die in der Nachkriegszeit die Sozialdemokratische Bewegung erschüttert haben, im letzten Grunde in der totalen Umstellung ihrer Aufgaben und ihrer Stellung zum Staat zu sehen ist. Die Sozialdemokratie der Vorkriegszeit und die Sozialdemokratie von heute zeigen in den Grundlinien der politischen Zielrichtung ein vollständig verändertes Bild und auch den Gewerkschaften, für die sich die Koalitionsfreiheit erfüllt hat, wofür früher jahrzehntelange erbitterte Kämpfe geführt werden mußten, wurde die Linie vorgeschrieben, von der Agitation zur Machtergreifung und Machtverantwortung überzugehen.

Die Führer haben sich umstellen müssen und auch zum Teil umstellen können. Die Massen haben das nicht können, deshalb auch hier die Spannung zwischen Masse und Führer, der Gegensatz zwischen der alten traditionellen politischen Auffassung und den neuen Notwendigkeiten realpolitischer Betätigung.

Die Partei als der politische Flügel der sozialistischen Arbeiterbewegung hat nun ihre Bildungsarbeit nach der Revolution nur unter sehr erschwerenden Umständen weiterführen können. Die politisch erregte Zeit, die wirtschaftlichen Nöte, die inneren Auseinandersetzungen der Partei, die politische Spaltung und der Ansturm der kommunistischen Bewegung haben für eine großangelegte Bildungspolitik die Iniatiative überall gehemmt. Die finanziellen Voraussetzungen waren nicht gegeben. Im Vergleich dazu konnten die Gewerkschaften sich beweglicher betätigen. Die Aufgaben der Wirtschaftsdemokratie forderten eine Lösung auch des gewerkschaftlichen Bildungsproblems. Der Kampf um die Wirtschaftsdemokratie fand zunächst formal juristisch seinen Niederschlag durch das Betriebsrätegesetz. Die neuen Möglichkeiten mußten ausgewertet werden. Wieder war das eine Frage der Menschenqualität. In breiter Front sollten die Betriebsräte in den Aufgabenkreis hineingestellt werden, der ihnen das Betriebsrätegesetz zuwies. Heute läßt sich feststellen, daß es nicht gelungen ist und auch unter den vorhandenen Schwierigkeiten nicht gelingen konnte, mit der Aufgabe wirklich fertig zu werden — die Funktionäre als Betriebsräte praktisch genügend geschult den Betriebsleitungen entgegenzustellen. Das bleibende Resultat dieser Bildungsbestrebungen aber bleibt bestehen, daß ein neues Bildungsgebiet in Angriff genommen wurde und neue Erfahrungen gesammelt werden konnten.

Freilich beginnt auch hier eine wichtige grundsätzliche Umstellung. Die freien Gewerkschaften gehen nicht mehr isoliert vor, die Richtungsunterschiede und Richtungsgegensätze treten hinter den gemeinsamen Aufgaben zurück, der Staat, der republikanische Staat, steht dem Arbeiterbildungswesen anders gegenüber wie der alte Obrigkeitsstaat. Die Bewilligung von Staatsmitteln macht es möglich, staatliche Bildungseinrichtungen für die Arbeiter zu schaffen.

An der Universität Münster beginnt Plenge mit der Einrichtung der gewerkschaftlichen Unterrichtskurse. Die „Akademie der Arbeit" wird in Frankfurt gegründet. Hier in Frankfurt steht man plötzlich vor einer ganz neuen Aufgabe. Keine Vorbilder sind vorhanden, das Problem der Erwachsenenbildung, einen besonders befähigten Kreis von Arbeitern in das wissenschaftliche Denken einzuführen und in neun Monaten ein geschlossenes Lehrgebiet durchzuarbeiten, mußte auf neuen Wegen gelöst werden. In Düsseldorf und Berlin entstehen Wirtschaftsschulen. Der Thüringische Staat richtet ebenfalls eine Wirtschaftsschule in Jena ein und die Volksheimschule Tinz wird geschaffen. Mit Ausnahme von Tinz und Jena ist der Unterrichtsbetrieb in den anderen Anstalten „überparteilich", nicht kommt es auf eine bestimmte parteipolitische Weltanschauung an, sondern in Frankfurt und Düsseldorf (die Berliner Wirtschaftsschule ist inzwischen wieder abgebaut worden) wird die Notwendigkeit gesehen, zunächst einmal bestimmte Grundvorstellungen auf dem Gebiet der Volkswirtschaft, der Privatwirtschaft, der Betriebslehre, des Arbeitsrechts dem Arbeiterführer nahezubringen. Die subjektive Verwertung der vorhandenen Kenntnisse wird dem Lernenden nachher in der Praxis überlassen.

Neben dieser Beteiligung der Gewerkschaften an den staatlichen Bildungsanstalten richten sich die Gewerkschaften der verschiedenen Gruppen ihre besonderen Bildungsschulen ein. Hier wird der Gesichtspunkt der weltanschaulichen Agitation in den Vordergrund gerückt. In großer Fülle und Vielgestaltigkeit entstehen in Deutschland Betriebsräteschulen und gewerkschaftliche Bildungskurse; einzelne Verbände richten sich eigene gewerkschaftliche Verbandsschulen ein. Von der exakten Tatsachenfeststellung geht man über zur weltanschaulichen agitatorischen Nutzanwendung.

Beide Methoden sind nebeneinander existenzberechtigt. Ebenso wie die Volksheimschule Tinz als sozialistische Weltanschauungsschule einen wertvollen Typ der vorhandenen Bildungsinstitutionen bedeutet, kann man hier das Arbeiterbildungswesen auf zwei getrennten Wegen sich auswirken lassen, es ist nur notwendig, die jeweilige Begrenzung beider Richtungen zu sehen.

Welches sind nun die pädagogischen Erfahrungen, die erarbeitet wurden?

Als der Universitätslehrer an die Aufgabe herantrat, Arbeiterführer und Funktionäre unterrichten zu wollen, mußte er erkennen, daß hier andere Methoden anzuwenden sind wie bei der Unterrichtsarbeit an dem Studenten. Der Student bringt wohl eine größere formale Bildung mit, der Arbeiterführer aber ist dem Studenten überlegen in der größeren Lebenserfahrung. Der Arbeiter verlangt im Unterricht Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit in der Darstellung. Es ist nach der Revolution unter dem Zeichen der Volkshochschulbewegung über die Frage der „Arbeitsgemeinschaft" viel diskutiert und geschrieben worden. Dem sozialistischen Bildungspraktiker ist diese Methodik nicht neu, er hat sie pflegen müssen, wenn er an

den Arbeiter, an den Menschen, der am Tag an der Werkbank stand, mit dem besten Wirkungsgrad sein Bildungsgut heranbringen wollte. Wenn die heutige Volkshochschulbewegung in ihrem Besucherkreis stärker durchsetzt werden soll mit der Teilnahme der Arbeiterschaft, dann wird es notwendig sein, daß erstens der Bildungspraktiker aus der Arbeiterschaft selbst für die Volkshochschule mehr interessiert wird und zweitens hat man dann die früher gemachten Erfahrungen im Interessenkreis und der Aufnahmefähigkeit des Arbeiters, in der Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit der Darstellung zu benutzen.

Die Leipziger Kulturtagung hat nun die Fragen, die für die Zukunft in der sozialistischen Bildungsarbeit zu berücksichtigen sind, erneut zur Diskussion gestellt. Darin liegt das Verdienst der Leipziger Veranstaltung.

Es wird notwendig sein, daß durch die Bildungsarbeit der Partei die Arbeiterschaft bewußt auf die neuen Aufgaben in Staat und Wirtschaft eingestellt wird. Die Sozialdemokratie ist Regierungspartei geworden und wird es aller menschlichen Voraussicht nach auch bleiben. Die Sozialdemokratie wird erst dann wieder staatsverneinend und Oppositionspartei, wenn die Republik fällt und der Obrigkeitsstaat wiederkehrt. Da diese Voraussetzungen vor allen Dingen außenpolitisch nicht gegeben sind, ist und bleibt die Sozialdemokratie diejenige politische Partei, die mit der Idee der Republik innerlich am stärksten verbunden ist und verbunden bleibt. Die Notwendigkeit, als staatserhaltende Partei sich befestigen zu müssen, der Wille zur Machtübernahme und der Mut zur Machtverantwortung machen es notwendig, daß die Partei in ihrem Ideengehalt, mit ihren Menschen und mit ihrer praktischen Gestaltung Volk und Staat durchsetzt. Der Sozialist muß sich im Parlament, in der Regierungsmaschine, in der Kommunalpolitik, in der Wirtschaft überall aktiv und aufbauend betätigen. So geht hier die Bildungsarbeit der Nachkriegszeit in der Erfassung und Schulung der Funktionäre weit über den Rahmen hinaus, wie er noch in der Vorkriegszeit begrenzt gewesen ist.

Dann aber ist noch eine zweite Tatsache zu sehen. Die sozialdemokratische Agitation und auch die Bildungsarbeit der Gewerkschaften hat den Arbeiter als Menschen nur vorwiegend besucht in der Parteiversammlung und der Gewerkschaftsversammlung. Um die Seele des Arbeiters ringen Christentum und Sozialismus. Nicht nur durch ihre Symbole, durch ihre Tradition, durch ihre Einflußmöglichkeiten von der Kanzel und dem Beichtstuhl aus hat der Katholizismus besonders auf den Arbeiter noch einen starken Einfluß ausüben können, sondern weil hier der Arbeiter erfaßt und umgeben wurde von der Gesamtheit seiner Lebensbeziehungen aus. In der feinsten psychologischen Ausprägung hat es das Zentrum verstanden, durch Feiern und Feste, durch den Einfluß auf die irrationellen Momente im Leben des Arbeiters Kulturarbeit innerhalb der Arbeiterschaft zu leisten.

Es mehren sich jetzt innerhalb der Sozialdemokratie Stimmen, die die Forderung aufstellen, daß man erst den Menschen gewinnen müsse, um ihn nachher zum Sozialisten zu machen. Auf die Vielheit der seelischen Einflußfaktoren müsse man eingehen, um den Arbeiter von allen Seiten zu umschließen. Das Gebiet der Arbeiterpsychologie ist viel komplizierter, als es nach oberflächlicher Betrachtung erscheint. Die Arbeiterschaft führt in der Gesellschaft ein bestimmtes Eigenleben. Der Arbeiter ist zunächst einmal Mensch, die allgemein menschlichen Gefühle und Bindungen beherrschen auch ihn in der Beziehung zur Familie, in der Stellung zu seinen Eltern, zu den Kindern, zur Frau, zu den irrationalen Dingen des Lebens. Auch im Arbeiter ist Liebe zur Heimat, zur Nation vorhanden. Das Besondere besteht darin, daß diese Dinge anders reflektieren, weil seine äußere Stellung zur Wirtschaft, zum Beruf, zum Staat, zum Recht anders gestaltet wurde durch sein Arbeiterdasein, sein Arbeiterschicksal. Und dieses Arbeiterdasein ist differenziert. Die Arbeiterschaft war keine uniforme Masse in der jüngsten Vergangenheit und ist keine uniforme Masse in der Gegenwart. Es sind Schichtungen vorhanden: vom Tagelöhner, vom Saisonarbeiter bis zum hochwertigen Facharbeiter, innerhalb der Provinzen und Landschaften, der Berufe, der Wirtschaftszweige, ist das Gewebe buntfarbig genug. Anknüpfend an den einheitlichen Entwicklungsvorgang zum modernen Lohnarbeiter, zum Proletariat, ist aber diese Arbeiterschaft richtig zu sehen in der Nuancierung der Einzelgruppen.

Das ist der innere Sinn besonders der Ausführungen von Heinrich Schulz auf der Leipziger Tagung über den Aufbau eines Kulturkartells.

Der Geselligkeitstrieb, Wandern, Sport, Gesang, Heimgarten sind Formen der Lebensbetätigung, der Erholung, die man nicht ignorieren darf. Aus der Monotonie der Berufsarbeit drängt es auch den Arbeiter heraus, sich außerhalb seiner Arbeitsform als Mensch zu fühlen; es genügt ihm auch nicht, nur ein politisches Wesen oder gewerkschaftliches oder genossenschaftliches Organisationsmitglied zu sein.

Diese Dinge haben den sozialistischen Bildungsmann schon in der Vorkriegszeit beschäftigt, aber jetzt ist die Bildungsfrage in der sozialistischen Arbeiterbewegung viel mehr wie eine Angelegenheit interessierter „Schulmeister", sie ist eine Machtfrage, eine Lebensfrage für den deutschen Sozialismus geworden.

In Leipzig sind diese Probleme noch einmal neu aufgerollt worden, die Instanzen der Arbeiterbewegung haben organisatorisch und finanziell die Möglichkeiten der Durchführung zu schaffen.

# Umschau

## Jugend und Sozialismus

Auf dem Sozialistischen Kulturtag in Leipzig war die Sozialistische Arbeiterjugend sehr stark vertreten; die große Mehrheit der „auswärtigen Gäste" waren Angehörige der Sozialistischen Arbeiterjugend. Die Jugend hat es gewiß leichter zu reisen als die erwachsene Arbeiterschaft. Aber dennoch, daß die Jungen so zahlreich kamen, zeigt mehr, beweist, daß bei ihnen eine größere Kulturbereitschaft, ein stärkerer Kulturwille als bei den Alten lebendig ist. Denn auch bei der arbeitenden Jugend sind die materiellen Hindernisse für eine größere Fahrt recht beträchtliche.

Kulturbereitschaft und Kulturwille der sozialistischen Jugend sind für die Zukunft der sozialistischen Bewegung von großer Bedeutung. Die Jugend hat sich, durch sie getrieben, auf die Bahn fleißigster Selbsterziehung und Selbstbildung begeben und ist bei diesem Tun erfüllt von dem Gedanken, daß für die Verwirklichung der sozialistischen Ideale die Umbildung des Menschen eine große Notwendigkeit ist. Als 1920 auf dem 1. Deutschen Arbeiterjugendtag in Weimar dieser Gedanke ganz impulsiv als Leitstern für die fernere Arbeit bestimmt wurde, wurde dem von vielen „Alten", auch in den Reihen der Jugend selbst, mit Mißtrauen, auch Mißdeutung begegnet. Es wurde seinerzeit sogar behauptet, die Arbeiterjugend hätte „Verrat" am Sozialismus begangen. Heute spricht ein anerkannter Theoretiker des Sozialismus, Max Adler, Wien, in seinem soeben erschienenen schönen Buch „Neue Menschen" mit klugen Worten dasselbe aus, was die Jugend in Weimar weniger aus theoretischer Erkenntnis, sondern mehr aus lebendiger Einfühlung in die sozialistischen Ideale verkündigte. Und wie zu sehen, wählt er für sein Buch dieselbe Parole wie seinerzeit die Jugend: „Neue Menschen!" Es wären noch eine ganze Reihe weiterer Zeugnisse dafür anzuführen, daß in immer weiteren sozialistischen Kreisen die Förderung der inneren Reifung der Menschen für den Sozialismus als dringende Aufgabe erkannt wird und daß man einsieht, daß nur gewerkschaftliche und politische Erfolge für den Sozialismus nur einen halben Wert darstellen.

Aber nicht nur die Einsicht erfüllt die Jugend eine Arbeit zu leisten, die bisher im Rahmen der sozialistischen Bewegung arg zu kurz kam, sondern auch das Bewußtsein, daß jeweils die jüngere Generation des Sozialismus auf erhöhter Stufe den großen Kampf um das hohe Ziel fortzuführen hat. Wer kurz den Anfang und heutigen Stand der sozialistischen Bewegung vergleicht, dem steht die lange Bahn des allmählichen Aufstiegs vor Augen, der sieht, wie der Aufgabenkreis für die praktische Wirksamkeit der Sozialisten sich stetig erweitert und wie so auch die Anforderungen an ihr Können ständig größer werden. Nicht nur an die Führer, sondern besonders auch an die Masse der Folgenden. Die sozialistische Jugend weiß sich durchaus in dieser Bahn schreitend, fühlt sich als die neue junge Generation im Befreiungskampf der proletarischen Klasse, die auf wiederum verbreitertem Arbeitsfeld zu schaffen hat, erhaltend und vor allem ausbauend.

Das Ziel, die sozialistische Gemeinschaft der Menschen, vor Augen, — die besonderen Aufgaben der Gegenwart und die Kraft der Jugend fest im Sinn, will die sozialistische Jugendorganisation die Masse umspannen. Sie will weniger theoretisieren, desto mehr praktizieren. Weniger theoretisieren, — es fällt ihr nicht

ein, sich ihre Träume, ihre Gedanken über Gegenwart und Zukunft zu verbieten, etwa gelten zu lassen was gilt. Aber sie ist nicht beieinander um zu theoretisieren, oder zu „interpretieren", sondern um zu „verändern". Die Aufgabe ist erfühlt, erkannt; sie ist „formuliert", denn wer arbeiten will, muß wissen: was. Und so bemüht sich die sozialistische Jugendorganisation, die 14—18jährige Jugend aus ihrem heutigen Lebenschaos zu sozialistischer Gesinnung, zu sozialistischer Tat zu führen.

Kurz umrissen: Die sozialistische Jugendorganisation führt die Jugend zu neuer Gemeinschaft. Was ist der heutigen Jugend, besonders der des Proletariats, das Elternhaus und der weitere Kreis der Familie? Was ist ihr die heutige Schule und was ihre Arbeitsstätte? Man mag die Antworten im einzelnen formulieren und begründen wie man will, eines ist sicher: Keine dieser Stätten erfaßt das innere Leben der Jugend in seiner Ganzheit, ist also der Jugend wahre Lebensstätte. Sie flieht sie. Im Jugendkreise ist die Jugend erst ganz bei sich selbst. (Es ist eine Kulturschande, daß Staat und Gemeinden noch nicht einmal ernsthaft daran gegangen sind, in Stadt und Land Jugendheime zu schaffen; sie müßten allüberall vorhanden sein.) Besonders dem Arbeiterjungen und dem Arbeitermädel wird die Jugendgruppe zur Lebensstätte, zur neuen Lebensbasis. Denn abseits von dem, was das „Dasein" des oberflächlich und gleichgültig dahin vegetierenden jungen Proletariers ausfüllt, suchen sie sich hier einen neuen Lebensweg, geben sie hier nicht nur ihren Feierstunden und Feiertagen einen neuen Inhalt, sie kommen zu einem neuen Lebenssinn, der nicht nur Stunde und Tag, sondern eben das ganze Leben durchdringt, führt, gestaltet. Für die Gemeinschaft aller Menschen, durch die Gemeinschaft aller Menschen! Alles was die Gemeinschaft verhindert, stört, schädigt, muß fort, ausgemerzt werden; was sie fördert, stärkt, schützt, muß gekräftigt werden. Im Kleinen und Großen, im Sachlichen und Menschlichen.

Ich will hier nicht ausführen, wie diesem Ziel im einzelnen zugestrebt wird: auf wirtschaftlichem Gebiet und sozialistischem Gebiete, in der Erziehungs- und Bildungsarbeit. Das würde eine weitverzweigte Darlegung erforderlich machen, nicht nur der einzelnen Arbeitszweige, sondern auch des besonderen Sinnes der für die sozialistische Jugendarbeit in allem (z. B. besonders auch in der gemeinsamen Erziehung des Geschlechtes) enthalten ist. Was das auch im einzelnen sein mag, einmündet alles in diese beiden Gedanken: Erziehung zur Gemeinschaftsarbeit und zum Gemeinschaftsleben und Erziehung dazu: im Willen fest und in der Tat eifrig zu sein für die Verwirklichung dieses sozialistischen Ideals. Max Westphal

## Über Jungsozialismus

Als Ganzes geschaut ist die jungsozialistische Bewegung ein geistiger Gärungsvorgang unter vielen anderen in dieser Zeit der Wende. Was unsere Gegenwart überhaupt kennzeichnet — die fiebernde Unrast eines vermechanisierten Lebens, die kritische Haltung gegen jede Vergangenheit und die tiefe Sehnsucht nach einer neuen Einheit von Mensch, Natur und Gesellschaft —, all das wirkt auch im Jungsozialismus. So ist Jungsozialismus eine durchaus zeitentsprungene und zeitgebundene Erscheinung, wie jede Erscheinung dieser Zeit noch ohne festen Umriß, schillernd in den Farben und von fließender Form. Jungsozialismus ist auch Jugendbewegung, doch auf diesem Gebiete weder ein Anfang, noch auch von besonderer Eigenart.

Lediglich Geist und bisher erreichte Lebensform der übrigen Jugendbewegung wurde vom Jungsozialismus auf Jugendkreise übertragen, die vorher davon kaum ergriffen waren. Als Jugendbewegung genommen ist Jungsozialismus demnach nur eine, allerdings sehr wichtige und wertvolle Verbreiterung der Lebens- und Willensbasis, auf der die Jugendbewegung das Leben aufbauen will. Ob innerhalb dieses Bereiches der Jungsozialismus selbstschöpferisch noch auftreten wird, scheint mir mehr als fraglich, wenn ich die Linie der Entwicklung verfolge.

Die jungsozialistische Bewegung hat eingesetzt mit einer gewiß ernstgemeinten, darum aber doch recht verschwommenen Kulturschwärmerei, die manches Mal Formen annahm, nicht ohne Gefahr für Bestand und Gedeihen der Bewegung. Auch den Jungsozialisten ging es wie es anderen Idealisten zu gehen pflegt: Das noch gar nicht gebaute Haus wurde im Innern mit den schönsten Bildern ausgeschmückt, mit Bildern einer jugendlich frischen und herrlich schweifenden Phantasie! Nichts spricht mehr für die große Zukunft der jungsozialistischen Bewegung als die Tatsache, daß dieser Abschnitt der Bewegung überraschend schnell abgeschlossen war. Denkt man daran, daß andere Bewegungen in der Jugend über diesen Abschnitt nicht hinauszukommen vermögen, dann wird die sobald erfolgte Klärung im Jungsozialismus erst recht einleuchtend. Es vollzog sich im Jungsozialismus eine entschiedene Wendung vom Ideal, vom bloß erwünschten Ideal wohlbemerkt, hin zum Leben, das gestaltet werden will nach diesem Ideal. Nicht mehr Kultur, sondern Politik ist seitdem zum Inhalt der Bewegung geworden, Politik im Sinne eines organisch-sozialistischen Lebensaufbaues im Einzelmenschen wie in der Gesellschaft. Der Jungsozialismus erkennt seine Aufgabe im Zusammenhang mit der gesamten sozialistischen Bewegung. Dieser Aufgabe hat er nachzuleben und lebt er auch in stiller, unermüdlicher, bis jetzt nur wenig nach außen tretender Arbeit nach.

Organischen Sozialismus will die jungsozialistische Bewegung. Es heißt nichts Neues aussprechen, wenn ich sage, daß der Sozialismus genau ebenso in eine Krise geraten ist wie die anderen Formen unseres menschlichen Lebens und Strebens. Der erste Ausdruck dieser Krise ist eben der Jungsozialismus. Im Verlauf von zwei Menschenaltern zu einer mächtigen, bereits bis in die letzten Winkel der Welt organisierten Zielsetzung von Millionen Menschen geworden, hat der Sozialismus diese äußere Entfaltung bezahlt mit einem unverkennbaren Schwund an innerer Kraft. Vieles ist nur organisiert, lebt aber nicht, nicht weniges steht auch in Programmen, ohne bisher verwirklicht worden zu sein. Dieser Zustand ist es, der gerade die lebendigsten, für die Idee des Sozialismus am stärksten begeisterten Menschen in der Bewegung zu Suchern gemacht hat. Gesucht wird von ihnen nach einer Form, die mehr ist als ein schönklingendes Wort oder ein scharfsinniger Begriff. Der Sozialismus ist diesen jungen Menschen wieder problematisch geworden, also fragwürdig, nachdem vorher das Dogma hingenommen worden war. Klasse, Volk, Arbeit, Mensch, Gesellschaft: Sind das ein für allemal feststehende Formeln, hervorgebracht durch eine bestimmte Methode des Denkens? Sind es nicht vielmehr lebendige, dem Wandel unterworfene Lebenseinheiten, die es neu zu bestimmen gilt? Die jungsozialistische Bewegung hat um diese Begriffe hart und heiß gerungen und ringt weiter mit ihnen. Wer diesen Kampf näher verfolgen will, er lese die bis heute vorliegenden Hefte der „Jung-

sozialistischen Blätter" nach. Es ist nicht wesentlich, was bei diesem Kampf etwa an neuen Weisheiten herausgekommen ist. Wie sollte auch eine Jugend noch Zukunft haben, der die Theorie ihres Strebens in schönen Sätzen fix und fertig bis auf den letzten Punkt schon geläufig wäre? Ich sage nochmals: Nicht das theoretische Ergebnis dieser Kämpfe ist wesentlich, doch außerordentlich wesentlich ist die Tatsache des Kampfes. Der Sozialismus ist in diesen jungen Köpfen keine bequem hingenommene „Notwendigkeit". Er ist in diesen Köpfen erwacht zu lebendigem, das heißt also dazwischen auch verwirrtem, schwankendem, irrendem Dasein. Hier lebt der Sozialismus, was noch nicht bedeutet, daß er nun etwa schon die gültige Form bekommen hätte. Im Gegenteil ist von einer solchen Form noch nicht allzuviel zu merken. Doch Form gebärt sich immer nur aus Kampf ums Chaos, und diese Elemente sind vorhanden.

Wer nun fragt, was die jungsozialistische Bewegung geleistet hat, der fragt für jetzt noch am Kern vorbei. Die bekannten „positiven Leistungen" geschehen in einer Weise, die wenig geeignet ist, von sich reden zu machen, die dafür aber um so mehr für sich einnimmt. Diese Leistungen der Jungsozialisten liegen auf Gebieten abseits vom großen Markt, der heute doch unter „Leistung" zuerst eine wirtschaftliche Tat versteht. In der Kinderarbeit, in der Kulturarbeit der verschiedensten Arbeiterorganisationen ist vom Jungsozialismus schon manches zu spüren. Mir scheint es für die bisherige Arbeit in der Bewegung durchaus genügend, daß durch den Jungsozialismus wieder Fragen aufgeworfen werden für die gesamte sozialistische Bewegung, besonders Fragen, um die jahrelang geschwiegen worden ist. Das besagt weit, weit mehr, als für den ersten Augenblick scheinen mag. Den Zeitpunkt voraussagen zu wollen, zu welchem die jungsozialistische Bewegung dem Sozialismus im ganzen das Gepräge gibt, halte ich für müßig. Soviel glaube ich aber aus meiner Kenntnis heraus bestimmen zu können: Der Jungsozialismus wird zur Massenbewegung nur auf dem Wege über die Führerauslese. Darin sehe ich auch für die nächste Zeit seine wichtigste Aufgabe, diese Führer und Führerkreise aufzuspüren, zu sammeln und in einzelner wie gemeinsamer Arbeit heranzubilden.

Jungsozialismus ist für mich der Ausdruck und die Gewähr, daß der Sozialismus eine Jugend und damit eine Zukunft hat. Dessen muß sich jeder Mensch freuen, der im Sozialismus das Prinzip einer neuen Menschheit verehrt. Stoßen wir uns nicht daran, daß diese sozialistische Jugend in manchen Formen und Äußerungen ihre eigenen Wege geht! Eine Jugend, die in Karl Marx den glühenden Apostel seiner Theorien und den heroisch für seine Überzeugung kämpfenden Menschen liebt, scheint mir nicht schlechter als eine Generation, die aus diesen Theorien heraus entwickelt worden ist. Im Kampf zwischen Mensch und Maschine, der großen Entscheidung unsrer Zeit, steht der Jungsozialismus auf der Seite des Menschen, eines „sozialistischen Menschen", der die Maschine in seinen Dienst zwingen muß, wenn er frei werden will für die höheren und schöneren Dinge des Daseins. Die Jungsozialisten führen diesen Kampf auf allen Gebieten. Deshalb sind sie politische Menschen. Sie führen ihn nicht um des Kampfes willen. Darum sind sie jene Menschen, aus denen allein Bereitschaft und Wille zu jener neuen Kultur wachsen wird, die in die Welt zu bringen das Streben aller schöpferischen Geister gewesen ist. Jungsozialismus ist ein wenn auch nur kleiner Schritt auf dem Wege zu dieser neuen Kultur und menschlicheren Welt. Karl Bröger

## Kunstausstellungen für die Arbeiterschaft

Kaum zu einer Zeit ist die Entfernung zwischen dem Werk der Kunstschaffenden und dem kunstbetrachtenden und genießenden Publikum breiter gewesen als in der unsrigen. Zwar rühmen wir uns stolz des Besitzes gefüllter Museen, zwar künden allüberall Plakate von zahlreichen Kunstausstellungen, aber ein flüchtiger Querschnitt durch die Besuchsziffern gibt der Ansicht recht, daß nur ein relativ kleiner Teil des Volkes ein Verhältnis zur bildenden Kunst hat. Das gilt nicht nur von der Arbeiterschaft, die keine Gelegenheit zum Besuch von Vorlesungen über Ästhetik hat, das gilt in einem großen Maße auch von den Schichten des Mittelstandes. Insbesondere um die Kunst der Gegenwart scharen sich nur eine geringe Anzahl Kenner und Liebhaber. Die große Hälfte der Ausstellungsbesucher sieht man mit verständnislosem Kopfschütteln an der modernen Kunstproduktion vorbeigehen. Abgesehen von ganz bestimmten malerischen Rätselaufgaben, in denen der gesunde Menschenverstand vergebens nach ästhetischen Werten sucht, soll man das Achselzucken der Ausstellungsbesucher nicht zum Gradmesser für die Güte und Ernsthaftigkeit neuen Formwillens machen. Auch Courbet und Liebermann haben sich erst nach mühevollem Ringen und langen Jahren des Verkanntseins Anerkennung erworben. Ja, man hat ihre Werke, die uns heute z. B. gegenüber der Richtung des Sturm unendlich zahm und harmlos erscheinen, seinerzeit auf den Ausstellungen sogar vor böswilliger Beschädigung schützen müssen. Der Weg zu neuer Kunst ist immer eine Frage der Schulung und des Einfühlens. Der Geschmack des heutigen Publikums ist so viele Jahrzehnte durch Kunstsurrogate irregeführt worden, daß künstlerisches Sehen erst allmählich wieder gelernt werden muß.

Wie aber ist die Kluft zwischen Kunstwerk und den breiten Schichten der Masse zu überbrücken, die Distanz zwischen Künstler und Volk zu verringern, dem noch so kunstfremden Proletariat das Reich der Kunst zu eröffnen? Ja, vor allem dem Proletariat, das geeint in der Armee der sozialistischen Parteien nach einer neuen Kultur, nach Wissensverbreiterung, nach der Synthese zwischen Wissenschaft und Wirtschaft, zwischen Kunst und Leben strebt! Im Mittelalter und vor allem in der Zeit der Renaissance mit der vorwiegend handwerklichen Technik und den weniger krassen gesellschaftlichen Unterschieden war die Einheit zwischen Kunst und Leben bis zu einem hohen Grade gewahrt. Jeder schlichte Handwerksmeister war in seinem Fache ein kleiner Künstler. In Dürerschen und Holbeinschen Holzschnitten besaß auch der einfachste Bürger Werke wirklicher Volkskunst. Die Kunst war damals etwas zum Leben Gehöriges, Daseinsverschönerung und selbstverständlicher Lebenswert. Unser Jahrhundert der Maschinen mit seiner bis ans Wunderbare und Unbegreifliche entwickelten Technik hat für die Mehrzahl seiner Menschen nichts an künstlerischen Werten. Die fragwürdigen Fabrikate einer profithungrigen „Kunst"industrie: billiger Warenhauskitsch, fauler „Schmücke-dein-Heim-Zauber", dem Proletariat und Kleinbürgertum jahrelang angepriesen und vorgesetzt, haben seinen Geschmack und sein Gefühl für das Schöne gründlich verdorben und verzerrt. Aber auch der besitzende Bürger, „der sich's leisten kann", findet in der Kunst keine religiösen Offenbarungen, keine Lebenssteigerung wie der Renaissancemensch. Sie ist ihm kaum mehr als ein amüsanter Zeitvertreib, ein Nervenkitzel und Gegenstand seiner Repräsentationssucht.

Es gibt innerhalb der Arbeiterbewegung noch immer eine Anzahl radikalpoli-

tischer Intellektueller, die ästhetische Erziehung als Ballast, als Hemmnis für den revolutionären Kampf und mit der Begründung ablehnen, daß die Werke bürgerlicher Künstler dem Proletariat nichts zu sagen haben, daß erst nach Erringung der politischen Macht, nach Schaffung einer proletarischen Kunst Bildungsbestrebungen auf diesem Gebiete fruchtbar sein können. Die Engstirnigkeit dieser Argumentation, die auf unabsehbare Zeit ganze Generationen von den köstlichen Reizen der Kunst und ihren kulturgestaltenden Einflüssen ausschließen und den jetzigen kulturlosen Zustand weiterbestehen lassen würden, leuchtet ohne weiteres ein. Selbst Trotzki schrieb in der Prawda: „Eine Kultur auf sozialistischer Grundlage, die doch nur allein denkbar ist, wird nicht proletarischen Charakter tragen. Auch die marxistische Doktrin entstammt nicht einer proletarischen Kultur, sondern ist aus der bürgerlichen hervorgewachsen. Aufgabe der proletarischen Intelligenz ist es, sich die wichtigsten Elemente der alten bürgerlichen Kultur anzueignen."

Natürlich wird, wie die Befreiung der Arbeiterschaft das Werk ihrer eigenen Klasse sein wird, es auch die Aufgabe des Proletariats selbst sein müssen, das Reich des vorhandenen Kulturgutes für sich zu erschließen und die wertvollsten Schätze des Menschheitsbesitzes nicht länger zu entbehren. Da ja das Kulturbedürfnis notwendig mit erhöhter materieller Kultur Hand in Hand geht, da es die „Begehrlichkeit" steigert, wird die der Arbeiterschaft diametral entgegengesetzte Klasse des Unternehmertums kaum ein Interesse dafür haben, die ästhetische Bildung der Masse zu fördern, ihr Kulturniveau zu erhöhen, Kunst für sie zur Selbstverständlichkeit werden zu lassen.

Der Wille zum Kunstgenuß ist bereits in den Reihen des arbeitenden Volkes erwacht. Überall melden sich Stimmen, die nach Erschließung des noch so unbekannten Landes der bildenden Kunst, nach Kunstschulung und Erziehung rufen, die aus eigenem Erlebnis die Kunst als Mittlerin von Werten kennen, die den Menschen in eine höhere Sphäre des Daseins steigern, die Innerstes, Geheimnisvollstes offenbaren und ihn zu Intensitäten der Gefühle tragen, die Zeit und Räume lichtvoll überbrücken. Die Forderung nach Kunstausstellungen für die Arbeiterschaft ist laut geworden, die anders als Museen und Privatgalerien dem Proletarier den Weg zum Genuß von Kunstwerken ebnen sollen.

Die Kardinalfrage geht natürlich um den Inhalt der Ausstellungen. Der einfache und ungeschulte Mensch empfindet vom Stoff aus. So ohne weiteres enthüllt sich ihm nicht das Geheimnis der Form. Formgefühl will erarbeitet sein. Das Verstehen von Kunstwerken ist durchaus nicht angeboren, sondern in erster Linie eine Frage der Schulung und des dauernden Naheseins mit künstlerischen Gegenständen. Wie kann man erwarten, daß sich der Formenreichtum der Kunst eines Giotto, eines Caravaggio ungeübten Augen unmittelbar erschließt? Das Lesen des formalen Gehaltes von Bildwerken bedarf oft jahrelanger Beschäftigung und die Stoffwelten der Vergangenheit, die religiösen Inhalte haben dem Gegenwartsmenschen kaum noch etwas zu sagen!

Mit den Produkten des Futurismus, des Konstruktivismus u. a. geht es dem Kunstlaien ähnlich. Er findet nicht heraus, welche abstrakten Vorgänge der Künstler eigentlich gestalten will und fühlt sich nicht gepackt und ergriffen von den oft allzu intellektuellen Konstruktionen.

Den Konflikt, die Schwierigkeit, die Kunst dem Volk zu bringen, fühlen aber nicht nur die Leiter der Arbeiterbildungsbewegung, sondern auch viele der schaf-

fenden Künstler selbst. Eine wachsende Schar von Künstlerpersönlichkeiten, die der Weltanschauung des Proletariats nahestehen, versucht deshalb mit ernstem Bemühen, eine Brücke zu der Kunstarmut der Massen zu schlagen. Es geht ihnen nicht um die Gestaltung erdenferner Atelierprobleme, sie flüchten nicht vor den Aufgaben des heißen Lebenskampfes in verklärende Schönheit und Mystik. Sondern in ihrem Schaffen spiegelt sich die blutvolle Welt der Gegenwart, vor allem aber die Welt der Arbeit und der noch immer zurückgeschlagene Befreiungskampf der arbeitenden Schichten. Ihr Werk ist aus ihrer Gesinnung geboren, aus der Liebe und Verbundenheit zu den Enterbten dieser Erde, aus dem Ethos des Mitgehen-, Helfen- und Führenwollens. Der Künstler ist heute nicht nur objektiver Gestalter wie Courbet oder Degas, die nur das Malerische reizte, sondern er nimmt Partei, wirbt um Mitleid, ruft zum Kampf auf, prangert Mißstände an, greift in die Politik ein. Es ist eine aus dem Leben gewachsene und auf das Leben bezogene Kunst, die sich nicht scheut, die häßlichen Verzerrungen und Dissonanzen unserer gesellschaftlichen Verhältnisse getreu zu berichten, keine Verfalls- und Luxuskunst, die nur einer Gemeinde ästhetischer Gourmands Gaumenkitzel verschafft.

Da ist die tiefe, herbe Käthe Kollwitz deren schwere, leidvolle Gebärden sich unverwischbar ins Gedächtnis prägen, die die Mühsal der Beladenen, ihr vergebliches Aufbäumen, ihre ungehörten Schreie in feurigen Lettern niederschreibt, George Groß mit seinem ätzenden Spott und schneidenden Bitterkeit, der herausfordernd und aufpeitschend stets neben die gemarterte Kreatur ihren erbarmungslosen Ausbeuter stellt, Otto Dix, der grimmige, nichts beschönigende Chronist des Krieges, der unerbittliche Wahrheitsfanatiker, Hans Baluscheks herbe Großstadtlyrik, sein eisernes Reich der Maschinen, der warmherzig-humorvolle Heinrich Zille mit seinen armen Höfen und Kellern, Otto Scholz, der die Industrieherren ebenso wie die Kleinstädter und Bauern karikierend bloßstellt, des Belgiers Frans Masereel prachtvolle Holzschnitte, die aus dem Leben der werktätigen Menschen erzählen, Sella Hasse, Marte Schrag, Georg Drechsler, Ernst Barlach, Rudolf Schlichter u. a. Sie alle wollen zu den Massen sprechen mit der hartnäckigen, propagandistischen Rede ihres Werkes. Ihre Stoffwelt ist geschöpft aus dem Milieu des Proletariats.

Im Sommer 1924 ist im Rahmen der Kulturwoche der Versuch gemacht worden, eine Kunstausstellung dieser Art zusammen zu bringen. Ein Experiment, das, mit zagenden Erwartungen begonnen, durch unerwarteten Erfolg die Mühen reich gelohnt hat. Die Veranstalter hatten nicht gehofft, so viel Resonanz in der auf Kunsterlebnis so wenig vorbereiteten Arbeiterschaft zu finden. Nicht nur sozialistische, auch bürgerliche Zeitungen haben darüber Kritiken veröffentlicht, die das Unternehmen als eine nachahmungswerte Tat würdigen. Hier nur einige Auszüge:

Leipziger Tageblatt: So wirken alle diese graphischen Blätter dieser starken Künstler unerhört zu einem zusammen: Zu dem einen drohenden und martervollen Aufschrei eines Volkes, der alle Güter und Werte, der alle Schönheit und Größe machtvoll übertönt.

Leipziger Volkszeitung: Dieses Unternehmen bedeutet eine Tat. Es erbringt den Nachweis, daß eine Schau sehr wohl einen geistigen Hintergrund, eine Gesamthaltung haben darf, ohne dabei auf Qualität im einzelnen verzichten zu müssen. Dieser Ausstellung verdanken wir die Einsicht: Soziales Verantwortlich-

keitsgefühl braucht sich durchaus nicht in stofflicher Tendenz zu erschöpfen — Tendenz im Sinne von billigen Anspielungen an Tagesstreit und naheliegende Zeitereignisse.

Während private Kunstvereine, die bereits einen festen Kreis von Kunstliebhabern und Kennern umfassen, auf Ausstellungen von dreiwöchentlicher Dauer oft kaum 100 Besucher zählen konnten, ist die Leipziger Veranstaltung innerhalb von 12 Tagen von 3500 Personen aus allen Kreisen besichtigt worden und hat besonders bei der Jugend regstes Interesse gefunden. Bemerkenswert war die Tatsache, daß verschiedene den Besuch einige Male wiederholten und daß die Führungen eine zahlreiche und interessierte Teilnehmerschaft aus den Ortsvereinen der Partei fanden. Die gelungene Ausstellung hat bei den Leitern der Arbeiterbildungsorganisationen den Wunsch erweckt, in ihren Städten eine ähnliche Schau zu veranstalten, und die Veranstalter der Ausstellung haben deshalb auf die zahlreichen Anfragen hin die Anregung zum Zusammenstellen einer Wanderkunstausstellung gegeben. Die Ausführung dieses Gedankens würde als eine wirkliche Kulturtat zu begrüßen sein, würde ein Beginnen sein, den Kontakt zwischen Volk und Künstlerschaft endlich herzustellen. Bietet die Großstadt immerhin jedem die Möglichkeit des Kunstgenusses, so sind die Orte der Provinz doch ganz von Werken bildender Kunst entblößt. Eine Ausstellung, die wie die Leipziger, sich wesentlich auf Graphik beschränkt, ist auch in nicht von vornherein zu Kunsttempeln prädestinierten Räumen leicht zu arrangieren. In Städten mit Museumsbesitz käme der große Vorteil hinzu, daß sie noch durch stofflich in den Rahmen passende Gemälde bereichert werden könnte. Transport- und andere Unkosten sind durch ein kleines Eintrittsgeld, evtl. durch Verkauf eines einführenden, illustrierten Katalogs sehr leicht hereinzubringen. Eine gutorganisierte Zentrale könnte die Ausgaben auf ein Minimum einschränken.

Die Ausstellung, wie sie in Leipzig zum erstenmal gezeigt wurde, die zwar Richtungstendenz proletarischer Kultur wahrte und Stoffliches bis zu einem gewissen Grade in den Vordergrund stellte, aber nur ästhetisch wirklich Wertvolles vermittelte, hat die Bahn für neue, bis jetzt noch nicht fest genug in den Blick gefaßte Kulturziele freigemacht. Auf dem Umweg über den Stoff hat das Kunsterlebnis den Weg zum Herzen des Arbeiters gefunden und ihm bewiesen, daß nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Kunst und vor allem die Gegenwartskunst seinem Willen zu einer von Profitsucht und Haß befreiten Menschheit dient. Der Einklang von Idee und künstlerischer Gestaltung wurde ihm hier zu tiefem, persönlichem Erleben. Die ausgestellten Kunstwerke redeten die Sprache seiner Agitatoren, seiner Schriftsteller. Er hörte wohlbekannte, ergreifende, anfeuernde Worte in der eindringlichen, unmittelbaren Sprache des Bildes, Worte, die aufriefen zum Pazifismus, zur Befreiung der Arbeit, zur Empörung über unwürdige Zustände, zu neuem, schönerem Sein.

Die beabsichtigte Einseitigkeit der Ausstellung — nicht im Sinne der Konzentration auf alte oder neue Kunst, sondern der Hervorhebung einer bestimmten stofflichen Tendenz — hat ihre Aufgabe erfüllt. Für den kunstfremden Arbeiter, der ohne jede ästhetische Schulung und Vorbereitung ist, wird die bildende Kunst nur dann zum Erlebnis werden, wenn er sich in ihr „heimisch" fühlt. Die Kunstausstellungen der Arbeiterschaft können deshalb nicht einfach eine Nachahmung der von Museen und Kunstvereinen in allen größeren Städten gepflegten Ausstellungstätigkeit sein. Sie haben besondere, charakteristische, dem Befreiungs- und

den [illegible]. Es ist zu wünschen, daß das wundervolle Werk in [illegible] Darstellung nicht mehr vom Frankfurter Spielplan verschwinde. Es liegt am Publikum, dies zu verhindern.

Bernhard Diebold.

---

# Alte Frankfurter Drucke.

## Zur Ausstellung im Frankfurter Kunstgewerbe-Museum.

Der erste Drucker in Frankfurt ist Beatus Murner. Er taucht 1511 hier auf und ist schon 1513 wieder in seine Heimat Straßburg zurückgekehrt. Seine an Zahl und Umfang geringen und heute sehr selten gewordenen Schriften sind im Stil ihrer Lettern und ihrer sehr persönlichen Holzschnitt-Illustrationen stark retardierend und ersetzen so durch ein merkwürdiges Zufallsspiel die in Frankfurt fehlenden Inkunabeln. Nach diesem kurzen Auftakt setzt die von der Frankfurter Bibliophilen-Gesellschaft jetzt vorgeführte fortlaufende Entwicklung Frankfurter Buchwesens erst 1530 ein, als Christian Egenolff hier seine Schriftgießerei und Druckerei gründet. Seinen eigenen humanistischen Studien und seinem freundschaftlichen Verkehr mit Gelehrten verdanken wir schöne lateinische Klassikerausgaben. Daneben stellt er sich von Anfang an auf die Forderungen der breiteren Schichten der Bevölkerung ein, die seit Erfindung der Buchdruckerkunst als Leser in Betracht kommen, und gibt eine lange Reihe von Uebersetzungen und populären Büchern naturwissenschaftlichen, ethischen und erzählenden Inhalts heraus. Alle sind, dem Zeitgeschmack entsprechend, reich mit Holzschnitten der besten Künstler seiner Generation ausgestattet und gewinnen so, wie überhaupt die ganze Ausstellung, eine Bedeutung weit über das lokale stadtgeschichtliche Interesse hinaus. Allein Hans Sebald Beham ist zwanzig Jahre hindurch in höchster Produktivität für die Frankfurter Verleger tätig und hat die große Bibel Egenolffs von 1534 mit 107 kleineren Holzschnitten und fünf reichen Titelseiten zu einem der schönsten deutschen Bücher des 16. Jahrhunderts gemacht.

Von den kleineren Frankfurter Druckereien, die in der Ausstellung vertreten sind, sei noch Cyriacus Jacob genannt, der seine Drucke zu Höchstleistungen an künstlerischer Schönheit aus-[illegible] sich ebenbürtig die Landsknechtsgestalten des Meisters J. K., des Hauskünstlers dieser Offizin. 1545 stattet er die „Wappen des Heil. Römischen Reiches" mit 144 Fahnenträgern aus und variiert das Thema in nie ermüdender Frische und Erfindungskraft. In Peter Braubachs Büchern sieht man die frühesten am Ort gedruckten griechischen und hebräischen Lettern. David Zöpfel ist zu nennen als fast einziger Frankfurter Drucker, der nicht von außerhalb zugewandert ist. Hermann Gülfferich fordert kulturhistorisches Interesse durch seinen Grundsatz, Volksbücher in kleinen, billigen, jedoch höchst sorgsam ausgeführten Bändchen zu drucken.

Uneingeschränkter Herrscher des Frankfurter Buchgewerbes in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. aber ist Sigmund Feyerabend. Nicht selbst Drucker, doch Verleger größten Stils, spannt er nach und nach fast alle [illegible] seinen [illegible]. Selbst Künstler, läßt er die beiden fruchtbarsten Illustratoren seiner Zeit, erst Virgil Solis dann Jost Amman, fast alle seine Drucke reich mit Holzschnitten durchsetzen. Gleich seine Einführung in Frankfurt ist die von Solis illustrierte Prachtbibel von 1560, die in einem der seltenen, vom Künstler selbst prächtig kolorierten Fürstenexemplare vorliegt. Religiöse und naturwissenschaftliche Bücher, Trachten- und Wappensammlungen, Kriegs- und Geschlechterbücher, Fabeln, Erzählungen und Heldensagen folgen sich in langer Reihe und geben die verschiedensten kunst- und kulturhistorischen Einblicke in das Geistesleben der Zeit.

Auch im 17. Jahrhundert ist Frankfurts Buchdruck glänzend vertreten. Der Holzschnitt ist allgemein durch den Kupferstich verdrängt, der Kupferstecher Theodor de Bry wird als Verleger hier ansässig. Seine reiche feinmeisterliche Ornamentik (die mit der des Virgil Solis zu vergleichen wäre) gibt seinen Büchern einen ganz besonderen Reiz. Sein Schwiegersohn Mattheus Merian aus Basel führt den Verlag weiter. Der dreißigjährige Krieg warf die Menschen verschiedenster Länder genügend durcheinander, um Merians großen topographischen Werken breitestes Interesse zu sichern. Von Anlage und Beruf Landschaftsmaler, weiß er der endlosen Reihe von Stadtansichten über die sachlichen Angaben hinaus künstlerische Werte zu geben, ein Prachtbeispiel die ausgestellte große Heidelberger Ansicht. Sein Frankfurter Stadtplan von 1628 (ein Unikum), seine große Frankfurter Stadtansicht von 1619 zusammen mit den Veduten der Krönungsdiarien schufen der Stadt ein Denkmal, wie wenige Städte es haben.

Dr. B. von Lieres.

---

# Chorisches Sprechen.

## Von Vilma Mönckeberg-Kollmar.

Der Sprechchor ist eine neue Erscheinung, die zukunftsweisend sein könnte, wenn sie von den richtigen Voraussetzungen ausgeht, und wenn sie fehlen, sie schafft. Die Bedeutung des Sprechchors liegt vor allem darin, daß er weiten Kreisen die Möglichkeit gibt, das Wort an sich selbst zu erleben. Jeder Dritte von uns übt irgendwie Musik aus. Er tut es nach bestimmten Gesetzen, wenn auch noch so unzulänglich, und was er selber tut, ist ihm näher, lebendiger, unmittelbarer, als das nur mittelbar Empfangene. Besonders im Chorgesang war dem Musikliebhaber die Möglichkeit gegeben, musikalische Werke durch und durch kennenzulernen und als Glied eines großen Körpers am Gestalten eines Werkes mitzuwirken. Dieses fiel für den Literarisch-Interessierten [illegible] liche kalte Wort neben „musikliebend", und doch können wir heute noch nicht von Sprachenthusiasten reden, wenn wir von denen sprechen, die die Dichtung lieben. Sie könnten es werden, wenn der Sprech-Chor sich zu dem entwickelt, was er noch nicht ist: zur reinsten Inkarnation eines objektiven Sprechens, eines neuen sachlichen Sprechens, das nicht durch subjektive Einmischungen getrübt ist.

Sprech-Chor kann weder heißen, daß jeder spricht wie er gerade mag; denn das würde ein Auseinanderfallen bedeuten. Ebensowenig aber kann es heißen: daß einer diktiert und die anderen nachmachen; das würde wie Vergewaltigung vieler durch einen [illegible]. Der Sprechleiter muß vielmehr imstande sein, seinen Sprechern die innere Form der Dichtung aufzuweisen, so daß sie nach gemein-

Verhandlungen, um den beiden die Rückkehr nach Deutschland gegen freies Geleit zu ermöglichen. [illegible] hat sich dazu

Sir Samuel Hoare und der Kolonialminister [illegible] gestern nach dem Irak abgereist.

---

samen Gesetzen zusammenformen. Erst nach Innehaltung dieser Gesetzlichkeit darf das persönliche Wirken des Führers beginnen, das dann im Mitreißen, Steigern, Bändigen besteht.

Der Musikdirigent ist äußerlich viel gebundener. Nicht nur Tondauer und Tonhöhe, sogar Takt (welche Einengung des Rhythmus!), Tempo und Stärkegrade sind ihm vorgeschrieben, und erst nach Beachtung dieser geradezu tyrannischen Vorschriften darf er Persönlichstes dazugeben. Diese äußeren Vorschriften fehlen für den Sprechleiter, nichtsdestoweniger bestehen auch bei der Dichtung dieselben Bindungen, und die scheinbare Freiheit darf nicht zur gesetzlosen Willkür werden, sondern zu einem freiwilligen, ganz liebevollen, ganz demütigen Suchen, dem sich die innere Form bald und leicht erschließt, und der sich Führer und Chor freiwillig zu beugen haben. Dann erst kommen wir zu einem wahren Ausdeuten des dichterischen Gehalts ganz vom Sprachlichen her.

Im Sprecher selbst werden bei dieser Art des Gestaltens tausend Türen aufspringen, die ihm bisher den Weg zum innersten Erfassen und Genießen versperrten. Und auch im Hörer wird die Ahnung eines ganz neuen und vertiefteren Spracherlebnisses aufsteigen. Vorläufig sind wir noch weit davon entfernt. Nur ein Blick auf die Sprechchorleiter genügt: hier ist es ein Schauspieler vom alten Schlag, da ein Lehrer, dort ein Arbeiter, da ein Musiker, hier ein Tänzer. Sagt diesem Schauspieler, Lehrer, Arbeiter, Musiker, er sollte einen Bewegungschor leiten und dann mit einem Tanzabend an die Oeffentlichkeit gehen, sagt dem Tänzer, Lehrer, Arbeiter, er sollte Bachsche Chöre einstudieren und leiten — einstimmig würden sie erklären, das könnten sie nicht, das hätten sie nicht gelernt. Aber sprechen kann jeder. Der Weg vom Singsang im Kinderreigen und vom Schulgesang (obwohl dieser auch schon von den gleichen Gesetzen ausgeht) bis zu den Chören der Mathäus-Passion und der Neunten Symphonie bedeutet ein jahrelanges Studium des Führers, eine äußerste Zucht und Schulung der Singenden. Auch der Weg des Bewegungsmeisters ist lang und mühevoll, und er bemüht sich neuerdings um ein Diplom, wenn er lehren will. Der Weg von unserem Alltags- und Schulsprechen bis zum Sprechchor, der sich als erstes womöglich an die Liturgie wagt (dem Schwersten und Letzten), dauert meistens nicht länger als drei Wochen und erfordert keinen Führer, der Stoff und Mittel sich in jahrelanger intensiver Arbeit angeeignet hat, wie der Musiker und der Tänzer, sondern der Laie und Künstler (jeder anderen Kunstgattung) fühlt sich den Anforderungen des Sprechens ohne weiteres gewachsen.

Das alles beweist, daß es entweder eine den anderen Künsten gleichgestellte Sprechkunst bei uns nicht gibt, daß es eine minderwertige Kunstart ist, ohne dieselben Voraussetzungen der Schwesterkünste, oder aber daß wir in einer Ahnungslosigkeit und Ehrfurchtslosigkeit dahindämmern, was Sprache und Sprachgestaltung betrifft, die trostlos und beschämend für das Volk der „Dichter und Denker“ ist.

Wer aber hat das Wissen um den Leib der Dichtung, wer hat den Schlüssel zur inneren Form der Dichtung? Abseits von Bühne, Schule und Jugendbewegung bemühen sich einzelne mit ihren Schülern um diesen neuen Weg des Dienens am Wort. Einer unserer Großen, Stefan George, kennt ihn und hat ihn mit seinen Jüngern durchschritten. Ihnen ist dieses Wissen um die Geheimnisse des Worts ein so hohes Gut, daß sie es nur einem Kreis Eingeweihter bewahrt wissen möchten, um es zu schützen vor den Allzuraschen, die jede feine, neue Erkenntnis plattschlagen und mechanisieren, weil sie ihr ein ruhiges, naturgebundenes Wachsen nicht gönnen. Trotzdem ist die Zeit reif für dieses Wissen, denn wir haben eine Jugend, die mit unerhörter Intensität darangeht, sich eine neue Welt zu bauen. Sie hat ein Recht darauf, von Möglichkeiten und neuen Wegen zu hören, sie muß dann selber den Zugang zu denen suchen und finden, die ihr Wegbereiter sein können, sie muß vor allem aber wissen, daß die Möglichkeiten schon da sind und auf ihre Verwirklichung warten.

---

**= [Dschingis Khan — Japaner?]** Japanische Gelehrte haben schon oft der Welt ein Amüsement mit ihren auf Verherrlichung ihrer Rasse eingestellten Theorien und Entdeckungen bereitet. Die neueste Entdeckung — sie ist übrigens schon einmal gemacht worden —, ist die, daß Dschingis Khan, der Führer der Mongolen, niemand anders sei als der japanische Nationalheros Yoshitsune. Die neuen Stützen dieser Theorie sind recht schwach. Ein Kapitän Hattori vom japanischen Flugzeugdienst in Korea will in der Nähe von Nikolajewsk am Amur einem Stamm begegnet sein, der alte japanische Rüstungen mit dem Genji-Wappen trug, und Dr. Kohabe behauptet, daß in der gleichen Gegend sich früher eine Steininschrift befand, die Yoshitsune verherrlichte und seine Identität mit Dschingis Khan außer allem Zweifel stellte, aber die Russen hätten tückischer Weise diesen Stein entfernt, um die Bewohner Sibiriens darüber im Unklaren zu lassen, daß sie im Grunde genommen garnichts anderes seien als eben etwas degenerierte Japaner! m.

**= [Musik in Holland.]** Für Mengelberg, der nach Amerika gereist ist, hat das „Concertgebouw“ in Bruno Walter einen würdigen Stellvertreter gefunden, der während eines Monates mit wachsendem Beifall die Konzerte in Amsterdam, Rotterdam und Haag dirigiert hat. Ueberaus merkwürdig ist die Aufführung von Mahlers „Lied von der Erde“ gewesen; bisher hatte Ilona Durigo hier die Altpartie gesungen, diesmal war sie [illegible] Müller aus Berlin anvertraut, einer vorzüglichen Sängerin, der es jedoch nicht gelungen ist, die Durigo in den Schatten zu stellen. Glänzend wie immer war Jacques Urlus. Walters Leitung ließ die tiefen Schönheiten des Werkes glänzend hervortreten. Neues hat Walter nicht viel gebracht; nur hat er sein Glück versucht mit einem Stück des in Holland noch nicht bekannten Walter Braunfels: Phantastische Erscheinungen eines Themas von Berlioz; am selbigen Abend hat die vorzügliche Sängerin Harriet van Emden ein Fragment aus Braunfels' Oper „Die Vögel“ gesungen, jedoch ohne Erfolg; auch das Orchesterstück ist in seiner ermüdenden Ausdehnung ruhig abgelehnt worden, sodaß Walter von Wiederholungen in Rotterdam und Haag abgesehen hat. Nachdem Walter nach England abgereist war, konnten wir den jungen Holländer Dirk Fock — der in Wien als Dirigent tätig ist — an der Spitze des Amsterdamschen Orchesters begrüßen. Fock ist ohne Zweifel ein gewandter Musiker, ein tüchtiger Beherrscher des großen Instrumentes; daß er virtuos veranlagt

Kulturkampf der arbeitenden Klasse entspringende, ja ihn unterstützende Aufgaben. Jene Tage des rein Artistischen, in denen man den sachlichen Inhalt des Bildes verachtete, sind vorüber. Heute weiß man, daß der sachliche Inhalt des Kunstwerkes sein Kern ist. So wird gerade der Proletarier vom Inhalt aus zum tiefsten Wesen der Kunst und damit zum Geheimnis der Form vordringen. Die Aufnahme der Kunst der Käthe Kollwitz im Proletariat beweist die Richtigkeit dieser Auffassung; denn auch die in Absolutes hineinreichenden, von Natur und Umwelt losgelösten Kunstwerke der Künstlerin (Zyklus Krieg) finden immer tieferes Verständnis in der Arbeiterschaft. So ist zweifellos die Verwandtschaft des Stoffgebietes das Medium, das dem Arbeiter den Zugang zum Kunsterlebnis verschafft, ihn damit zu der unübersehbaren Vielheit des Kunstbesitzes führt und zum Ausgangspunkt der Entfaltung und Verfeinerung seines ästhetischen Sinnes wird.

Oswald Bauer

## Der Sprechchor

Das einleitende künstlerische Ereignis der Kulturwoche war die am Morgen des 3. August stattfindende Aufführung des Sprechchorwerkes „Großstadt" von Bruno Schönlank (mit dem Sprechchor des AJZ einstudiert von Elisabeth Göhlsdorf, Musik von Walter Saatmann). Es war die Feier der proletarischen Jugend, die zu Tausenden den Zuschauerraum füllte. Ein wirkungsvoller Auftakt — und mehr: für viele das bedeutungsvollste Erlebnis der ganzen Woche. Und das kann nicht nur ein Erfolg der formalen Gelungenheit der Aufführung, der Dichtung, der Musik gewesen sein, auch kein bloßes Erfaßtsein vom Pathos des Inhaltes, der unmittelbar die revolutionären Empfindungen der Hörer berührte. Zweifellos haben freilich in diesen Besonderheiten für viele die Werte der Feier gelegen, sei es, daß sie von der Rhetorik des Chores erfaßt, von der Musik angerührt, vom Sinn der Worte (gleichgültig, von wem gesprochen) berauscht waren. Aber: bei feinfühligen und einsichtigen Hörern bewußt, bei manchen instinktiv, bei allen irgendwie mitbestimmte der allgemeine Charakter der Feier deren Erlebniswert, — der allgemeine Charakter, der durch den Begriff „Sprechchor" beschrieben ist.

Was ist der Sprechchor? Er ist das künstlerische Ausdrucksmittel für ursprünglich allgemeinmenschliche, oder durch den Geist einer Zeit, oder durch die Mentalität einer bestimmten Menschengruppe gemeinsam gewordene Gefühle, Empfindungen, Ideen, Wollungen, Strebungen. Er ist also nicht die Form gemeinsamer Rezitation spezifisch individueller Äußerungen, und es wäre Unfug, etwa Hamlets Monolog chorisch sprechen zu lassen; er ist nicht die Verbreiterung des auf Dialog und Monolog Einzelner aufgebauten Dramas, und er ist eigentlich diesem zunächst weniger verwandt, als vielmehr der orchestralen Musik.

Daß das Aufblühen einer solchen Kunstform wie der des Sprechchors sich vollzieht in einem Zeitalter starker sozialer Bewegung, deren wesentlicher Träger die Masse des Proletariats ist, ist kein Zufall, und die Erfolgswirkung der obengenannten Aufführung hat neben dem rein-ästhetischen, neben dem rein-politischen einen überwiegend soziologischen Grund.

Das Proletariat nämlich ist als Bevölkerungsschicht durch eine eigentümliche Übereinstimmung und Gleichartigkeit der seelischen Haltung aller Einzelnen gekennzeichnet. Wenn wir nach den Bedingungen dieser Erscheinung suchen, so finden wir etwa folgende:

1. Die industrielle Handarbeiterschaft kommt täglich in großen Massen in den Betrieben zusammen, um eine im Grundsätzlichen überaus gleichartige Arbeit zu leisten. — 2. Die wirtschaftliche Lage des Proletariats als der industriellen Lohnarbeiterschaft ist in allen Branchen und in allen dem Einzelnen im Durchschnitt erreichbaren Stellungen so übereinstimmend, daß eine weitgehende Übereinstimmung der Lebenshaltung bewirkt wird. — 3. Der Bildungsgang des Proletariers (wenn man die eines Kulturvolkes unwürdige Jämmerlichkeit der Bildungsmöglichkeiten einer großen, bedeutungsvollen Volksschicht überhaupt so nennen darf) ist schablonenmäßiger und beschränkter Art und läßt keine nennenswerte Differenzierung oder persönliche Ausgestaltung nach den persönlichen Interessen, Begabungen, Neigungen zu. — 4. Das soziale Schicksal und die persönliche Lebensgestaltung des Proletariers stehen in gleichmäßiger Abhängigkeit von Mächten, die seiner Hand in weitestem Maße entzogen sind, so daß die Lebensabläufe der einzelnen Proleten eine außerordentlich geringe Unterschiedlichkeit aufweisen.

Man kann mit der Einsicht in diese Zusammenhänge gar nicht mehr daran zweifeln, daß die seelische Haltung aller Einzelnen der proletarischen Schicht gleichartig ist in weit stärkerem Maße, als es in anderen Bevölkerungsschichten der Fall sein kann. Obwohl man die natürlich bestehenden individuellen Unterschiede des Charakters, der Begabung, der Fähigkeiten im persönlichen Umgang mit dem Proletariat bald empfindet, tritt einem doch in erstaunlicher Deutlichkeit die Übereinstimmung und Gleichartigkeit der durch jene sozialen Faktoren mitbedingten Gesamtmentalität entgegen. Diesem Tatbestand entspricht es also durchaus, daß die dichterischen Äußerungen der seelischen Vorgänge dieser sozialen Klasse nicht von einem als Individuum sich äußernden Einzelnen, sondern von einer Masse in übereinstimmender Weise zur Darstellung gebracht werden, wie es im Sprechchor geschieht, — und daß eine solche Darstellung natürlicherweise eine ganz besonders eindringliche Wirkung auf die entsprechend struktuierte Hörerschaft ausübt.

In weiterem Zusammenhang mit jenen aufgewiesenen soziologischen Befunden steht, daß die proletarisch-soziale Bewegung sich nicht nur durch die verhältnismäßig hohe Gleichartigkeit der seelischen Haltung aller Einzelnen kennzeichnet, sondern darüber hinaus dadurch, daß die wesentlichen Werterlebnisse des angestrebten politischen, wirtschaftlichen und persönlichen Lebens nicht auf die Einzelperson, sondern auf die Gesamtheit bezogen — also nicht individualistisch, sondern durch die Idee der Solidarität bestimmt sein sollen. Da nun die idealen Wertvorstellungen einer angestrebten Lebensgestaltung in besonderem Maße Gegenstand künstlerischen Ausdrucks sind, liegt es nahe, diesen Ausdruck jenen Werten entsprechend zu formen. Und da erscheint die Kunstform des Sprechchors als entsprechendes Bild jener Idee der Solidarität, jenes: Alle für einen und einer für alle, jenes Füreinander- und Miteinanderwirkens, — als Bild also nicht nur des gleichartigen Zustandes einer Masse, sondern auch des gemeinsamen Strebens für eine brüderliche Gesamtheit.

Aus der Erkenntnis dieser besonderen Umstände des modernen Sprechchors erhellt, daß er sich auch durch eine Besonderheit von bisherigen ähnlichen Erscheinungen unterscheiden muß. Während sonst etwa die „murmelnde Volksmenge" lediglich den Hintergrund für das Spiel von Einzelschicksalen abgab, oder während etwa der Chor der griechischen Tragödien als Stimme des Schicksals, als Widerklang einer Gesamtheit, als Ausdruck der Stimmungen und Meinungen einer zu-

schauenden, beobachtenden Menge das Spiel von Einzelschicksalen begleitete, — so tritt im modernen Sprechchor die durch gemeinsames soziales Geschick bestimmte Masse als eigentümlich empfindende und selbsttätige, selbsthandelnde Menschengruppe auf, die aktiv in das Geschehen eingreift und eigenes Schicksal hat. —

Wir können schon drei Erscheinungsformen des Sprechchors aufweisen: als Vermittler des einfachen Massenspruches erscheint der Sprechchor als das wuchtigste künstlerische Ausdrucksmittel spezifisch proletarischen Seins und Wollens. Dabei handelt es sich um eine wesentlich deklamatorische, kaum dramatisch bewegbare Anwendung dieser Kunstform, die aber gerade in dieser Einseitigkeit und Geschlossenheit den Grund ihrer gewaltigen, besonders revolutionären Wirkung besitzt.

Eine zweite Form ist die des chorischen Spiels, wie es uns in relativ vorbildlicher Weise in Schönlanks Dichtung „An die Erde" gegeben ist. Hier ist der Chor gegliedert in Sprecher, Teilchöre, namenlose Stimmen. Auch hier kann man weniger von dramatischer Bewegtheit sprechen; es geschehen keine Handlungen; Anrufe und Ausrufe ertönen, es ist chorische Lyrik, gesprochene Musik (und als solche vom Spielleiter zu behandeln!); in harmonischer Polyphonie sollen die mannigfaltigen Akkorde eines großen Gefühles erklingen.

Eine dritte Form schließlich ist die des Sprechchordramas, das wir aber, soweit ich sehe, noch nicht besitzen (annähernd Tollers „Masse Mensch"). Hier tritt der Sprechchor nicht mehr für sich allein in Erscheinung, sondern er wird mitwirkendes Glied im reich und verschiedenartig belebten Gefüge eines dramatischen Gesamtplanes. Er äußert sich dann als Menschengruppe und Masse neben den Monologen und Gesprächen Einzelner, neben den Äußerungen anderer Gruppen und Massen (Chöre als Gegenspieler), — aber nicht als bloßer Hintergrund, nicht bloß als begleitender Widerhall jener Einzelthemen, sondern als tätig handelnde, vollwertig mitwirkende, einerseits von den Einzelnen bestimmte, anderseits diese bestimmende dramatische Person, deren eindrucksvolle Stimme der Dichter sehr oft auf den Gipfelpunkten des Werkes wird erklingen lassen müssen.

Wir können uns vorstellen, daß die dramatische Weiterbildung des einfachen deklamatorischen Sprechchors noch sinngemäß mit entsprechender Bühnenkunst, vor allem aber mit entsprechender Musik verbunden würde. Damit gelangten wir schließlich von dem wuchtigen Ausdrucksmittel eines revolutionären Pathos zu dem Aufriß eines Gesamtkunstwerkes, vom Kampfmittel zum Kulturwerk, das in seinen Wurzeln mit dem durch Marx geformten allgemeinpolitischen Strebungen der Arbeiterschaft, in seiner Ausgestaltung mit der seit den Tagen Goethes, Schillers, Kants und Fichtes lebendigen Kulturidee eng verknüpft ist. Denn das Ineinanderwirken von einzelnen, Gruppen und Gesamtheiten, von Wort, Musik und Bild, stellte das Bild einer Kultur dar, die in allen Gebieten ihres Lebens und in allen Schichten ihrer Träger als Gemeinschaft des ganzen Volkes von einem einheitlichen Lebensstrom durchpulst wäre.

Walter Beck

## Partei und Führerproblem

Wer die Entwicklung der sozialdemokratischen Partei in Deutschland, ihre Geschichte und ihre gegenwärtige Struktur überblickt, kann unmöglich jene in erster Linie auf Bismarck zurückgehenden Zerschmetterungspläne hinwegdenken, ohne die man einfach nicht wäre, was man heute ist. Umsturzgesetz, Zuchthausvorlage, Sozialistengesetz, Koalitionsverbote sind nicht nur historische Daten, bedeuten nicht

nur die Sturm- und Heroenzeit der Partei, nach der man sich heute manchmal wie nach einem versunkenen Jugendland zurücksehnt. Was in der Gegenwart fortwirkt ist, daß in jener Periode der Führertypus geschaffen und festgelegt wurde, der auch heute noch die Parteiphysiognomie bestimmt. Der „alte bewährte Parteigenosse" ist damals entstanden, das moralische Übergewicht der Veteranen und Begründer datiert von daher. Mehr als alle anderen persönlichen Qualitäten ist entscheidend, ob man jene große Feuertaufe mitgemacht hat oder nicht. Mit den stark entwickelten Pietätsgefühlen, die unserem historisch empfindenden Volk natürlich sind, hängt noch heute die Liebe der Massen an jenen verehrungswürdigen Gestalten, die damals die Hauptlast der Arbeit, des Kampfes, der Entbehrungen und der Gefahren getragen haben. Was später nachwuchs, aber nicht mehr von der stolzen Tradition jener Tage umkrönt ist, vermag nur schwer dagegen aufzukommen, wie es sich auch geben und was es auch immer leisten mag. Der geschichtliche Erinnerungsdruck ist stärker. Man möge die hier behaupteten Zusammenhänge einmal an nahliegenden Verhältnissen eigener Beobachtung nachprüfen.

Wie alle Dinge in der Welt hat auch eine solche Situation ihre zwei Seiten. Sie verbürgt einerseits eine wertvolle Geschlossenheit und Kompaktheit der Formationen, sie droht auf der anderen Seite mit Bureaukratisierung und Erstarrung. Die Veteranenreihe muß sich, so schmerzlich es ist, nach menschlicher Schicksalbestimmung immer stärker lichten. Ist dann nicht für ein organisches Nachrücken der besten Kräfte aus den nachwachsenden Generationen Rechnung getragen, so entsteht ein Hohlraum, in den die Partei selbst leicht hinabstürzen kann. Außerdem bringt gerade die Zeit, in der wir gegenwärtig leben, radikale Wandlungen und neue Probleme und damit die Notwendigkeit neuartiger grundsätzlicher und praktischer Orientierung alle Stunden herauf. Nun ist aber die Elastizität und geistige Fassungskraft eines jeden Menschen eine beschränkte, und auch in die umfassendsten Köpfe wird immer nur ein begrenztes Stück Zeitgeschichte hineingehen, weshalb dem Alter so leicht der Zusammenhang mit den jüngsten Geschehnissen abreißt. (Man denke an Bismarck, der trotz der Genialität seiner Persönlichkeit in seinen letzten Jahren vom Sachsenwald aus auch gegen die gesunden Entwicklungstendenzen seiner Zeit schließlich doch nur noch mit verständnisloser Greisenhaftigkeit anpolterte.) Wenn da nicht für gesunde Mischungsverhältnisse Sorge getragen wird, wenn sich gereifte Lebenserfahrung nicht immer wieder von neuem paart mit jungschäumender Kraft, dann können böse Verkalkungs- und Vergreisungserscheinungen auftreten. Der deutsche Freisinn ist an seiner doktrinären Überjährigkeit unrühmlich in die Grube gefahren. Wehe dir, daß du ein Enkel bist, gilt auch für Parteikörper, die nicht rechtzeitig die in der Überjährigkeit des Führertums liegenden Gefahren erkennen.

Aber damit ist nur ein Teil jener Problematik erschöpft, die das Verhältnis von Führerschaft und Partei heute aufweist. Die Mehrzahl der gegenwärtigen Führer ist aufgewachsen unter anderen als den gegenwärtig geltenden Bedingungen. Sie haben fast alle ausnahmslos ihre Sporen verdient in Zeiten, wo man im ganzen lediglich radikale Oppositionspartei war, geschworene Feinde der bestehenden Ordnung, ihre ausgeschlossenen Parias und ihre grimmigen Verächter. Eine solche Lage drückt auch dem Führertum ein besonderes Gesicht auf. Es entsteht der Revolutionär, der hinreißende Agitator, der zündende Redner. Es rollt die Leidenschaft der großen Formel, es herrscht der Wille zum Unbedingten. Seit der Revo-

lution hat man die stolze Rebellentoga ausgezogen. Nicht um in das heißumkämpfte Land der Sehnsucht hineinzuziehen, sondern um elendeste Flickarbeit an der miserabelsten aller Welten zu leisten, der man sich nicht entziehen durfte, weil niemand da war, sie abzunehmen und weil sonst der Strudel alle verschlungen hätte. Die Aufgabe mußte in erster Linie sein, Abwehr des Äußersten, nicht Verwirklichung der leitenden Ideale. Das aber stellte an die plötzlich auf verantwortungsreiche Posten gehobenen Führer Forderungen, denen sie unmöglich durchweg gewachsen sein konnten. Nicht durch eigene Schuld vorwiegend im Negieren aufgewachsen, sollte man jetzt mit einem Male aufbauen, regieren, verwalten, über positive technische und Wirtschaftskenntnisse verfügen, die der stets abseits gehaltene Außenseiter sich unmöglich hatte verschaffen können. So konnten Mißgriffe und Fehlschläge gar nicht ausbleiben, deren Verlautbarung das Autoritätsgefühl der Massen gegenüber der Führerschaft stark herabsetzte. Hinzu kam, daß man sich unter dem Druck der herrschenden Notlage gezwungen sah, viel von dem preiszugeben, oder doch wenigstens auf unbestimmte Zeit hinauszuschieben, was man früher vor gläubigen Massenversammlungen hundertfach verheißen, und auf der anderen Seite manches zu verteidigen, dessen Fluchwürdigkeit man vordem mit kräftigstem Männerwort gebrandmarkt hatte. So entstand in der stets argwöhnischen Stimmung der enttäuschten Massen das Geschrei über Verrat, Bestechlichkeit und Käuflichkeit des Führertums. Zur Verschlimmerung der Lage trug bei, daß leider auch mancher Führer in seiner äußeren Geste und Lebensführung nicht alles unterließ, was der aufgereizten Massennervosität verdächtig erscheinen konnte. Ein allzu eifriges Kopieren der überkommenen Formen, der allzu häufige Umgang mit stark belasteten Männern des alten Regimes, die sich nicht ohne Absicht mit besonderem Eifer an die neuen Männer herandrängten, ein nicht immer genügend unterdrückter Hang zu bequemer und komfortabler Lebensführung — das alles hat, mit dem Auge des Neides tausendfach vergrößert und tausendfach ausgeschmückt von böswilliger Phantasie, stark dazu beigetragen, die moralische Stellung des Führertums zu untergraben oder doch weite Kreise an ihrem sonst durchaus gesunden Leitungsbedürfnis irre werden zu lassen. Die allgemeine Zügellosigkeit und Sittenverwilderung, die der Krieg hinterließ, konnte diese Zustände natürlich nur noch verschlimmern. Der stark illusionäre Hang, durch den jede Massenpsyche charakterisiert ist, trat in seinen verhängnisvollen Wirkungen hervor. Eher daß man die Augen vor der grausamen Unerbittlichkeit der Lage öffnete, vergrub man sich eigenwillig in die schönen Wunsch- und Wahnbilder ein, die die ersten Revolutionswochen so nahe am Auge vorbeigegaukelt hatten. Wenn es trotzdem so wenig gelang, den Traum in die Wirklichkeit zu überführen, so konnte nach Meinung der innerlich aufgewühlten Massen nur die Führerschaft daran die Schuld tragen, ihre Ignoranz, ihr fehlender Machtwille und ihre Gesinnungslauheit. Noch jede Masse hat statt Selbstbuße zu tun einen Sündenbock in die Wüste geschickt.

Es würde leicht sein, die hier aufgezählten Gründe noch weiter zu vervollständigen. Wichtiger als die lückenlose Aufreihung erscheint eine Besinnung darüber, ob es Wege gibt, dem verhängnisvollen Sturz der Führerschaft Einhalt zu gebieten. Die Heilung der Krise wird auf beiden Seiten einzusetzen haben, sowohl bei den Führern wie bei den Massen. Mit jedem Anwachsen des behördlichen Apparates, der natürlich ganz unerläßlich ist für eine Millionenpartei, droht die Gefahr der Verbureaukratisierung, der Entgeistigung, der Zunft- und Bonzenwirtschaft,

einen so üblen Mißbrauch man mit diesem modernen Schlagwort sonst auch treiben mag. Ein Übermaß an ödem Formalismus, ein verhängnisvoller Hang zu gleichmacherischer Zentralisation droht auf das gesunde Eigenleben der Unterzellen zu drücken. Wer die hier lauernden Gefahren sieht, hat auch die Möglichkeit, ihnen entgegenzuwirken. Viele der hervorgehobenen Mißstände werden sich automatisch, sozusagen auf „biologischem Wege" erledigen, indem allmählich eine neue Führerschicht heranwächst und sich mit der alten mischt, die nicht wie die Veteranengeneration während ihrer längeren Lebenshälfte die ganze Last der Negation auf ihren Schultern getragen hat, und die deshalb nicht in dem bösen Zwielicht lebt, in dem die heutige Führerschaft so leicht erscheint. Ganz ohne persönliches Verschulden, das sei noch einmal ausdrücklich betont, allein durch die fatale Eigenart der historischen Situation. Unverbrauchte Formeln tuen uns ebenso not wie unverbrauchte Männer, bei denen sich nicht das Gestern wie ein schreckhaftes Mumiengespenst gegen das Heute aufrichtet. Was die Massen anlangt, so handelt es sich hier um das große Selbstzuchtproblem der Demokratie überhaupt. Verächtlich ist eine Demokratie, die ihre eigenen Institutionen nicht ehrt, und ein Volk verfällt dem Fluch der Geschichte, das den Männern nachträglich die Gefolgschaft verweigert, die es aus den eigenen Reihen zur Führerschaft mit freiem Willensentschluß herausgehoben hat. Das allzu engstirnige, allzu neidsüchtige Denken, das heute vielfach noch vorherrscht, muß überwunden werden. Der Führer hat, sofern er nicht eine Versündigung gegen seine eigene Idee bedeuten will, mehr zu sein als bloße Kopie und Widerspiegelung der Massentrivialität. Führerschaft bedeutet Aufweisen von Zielen und Wegen nach diesen Zielen, freies Konstruieren im Geistigen, souveränes Beherrschen des politischen Stoffes. Man siebe hundertfach vor der Erhebung, so will es gute Demokratie. Dann aber gewähre man dem Erwählten auch den notwendigen Ellbogenraum, dann lasse man ihm Bewährungsfristen und Möglichkeiten zu großzügigem Experiment und schreie nicht gleich Verrat, wenn diese Handlung und jenes Wort nicht sogleich dem letzten Mitläufer einleuchtet. Strengste Prüfung zuvor und schärfstes Gericht, wenn nötig, hernach. Dazwischen aber lasse man Freiheit stehen und freien Mannes Geltung. Denn irgendwo wächst das Phänomen wahren Führertums doch über den Bannkreis mechanischer Kontrollmaßnahmen hinaus. Mag man jeden Vordermann durch einen Nachmann überprüfen lassen, schließlich gelangt man doch einmal an einen Punkt, wo die Eigenkontrolle aufhört und ausschließlichste Eigenverantwortung beginnt. Es hängt einfach alles davon ab, daß die Demokratie diese Grenzen respektiert und nicht täppisch darüber hinausdrängt. Sonst kommt über sie jene trostlose Sterilität, der schon manche Demokratie erlegen ist, über deren bezopftes Mandarinentum die Diktatur eines brutalen Tatmenschentums alsdann jäh hinwegsetzte. Nicht Kontrollmaschine hat die Masse zu sein und ewige Folterkammer des geistigen Überdurchschnitts, sondern geistiger Fruchtboden, aus dem führendes Menschentum organisch hervorwächst.

Es gibt drei Formen desjenigen soziologischen Typus, den wir Unterordnung nennen. Über zerplünderter Masse erhebt sich der Demagoge. Auf einem Helotenvolk kniet der Diktator. Wirkliches Führertum aber erwächst allein aus lebendiger Gefolgschaft.

Erik Nölting

Herausgeber Dr. h. c. Eugen Diederichs, Jena. — Leitung dieses Heftes: Valtin Hartig, Leiter des allgemeinen Arbeiter-Bildungsinstituts (ABJ), Leipzig, Braustraße 17. — Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten an den Herausgeber ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig

